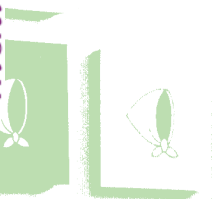


mora

*Revista del Instituto
Interdisciplinario de
Estudios de Género*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 5 / Octubre 1999



- *Rosi Braidotti: Diferencia sexual y nomadismo*
- *Mujeres, salud y representación en el fin de siglo*
- *Teorías feministas de la experiencia*
- *Subjetividad, discurso y género*
- *Brujería y medievalismo*
- *Entrevistas: François Heritier, Marta Lamas*
- *Reseñas*



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

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



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decano

Francisco Raúl Carnese

Vicedecana

Susana Romanos de Tiratel

Secretaria Académica

Susana Margulies

Secretario de Investigación

Rodolfo Gaeta

Secretario de Posgrado

Samuel Cabanchik

Secretario de Supervisión Administrativa

Carlos Roux

Secretaria de Transferencia y Desarrollo

Alicia Vales

Secretario de Extensión Universitaria

Fernando Pedrosa

Consejo Editor

Francisco Raúl Carnese - Ana María Lorandi

Noemí Goldman - Noé Jitrik

Gladys Palau - Silvia Saïtta

Berta Perelstein de Braslavsky

Daniel Galarza - Marta Gamarra de Bóbbola

Prosecretario de Publicaciones

Fernando Rodríguez

Coordinadora de Publicaciones

Beatriz Frenkel

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Director de Imprenta

Antonio D'Etorre

Diseño y diagramación

Andrea Gergich

Composición

Mercedes Domínguez Valle

©Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires. 1998

Puán 480. Buenos Aires. Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS

ISSN 0328-8773

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

Comité Editorial

Ana María Amado

María Luisa Femenías

Mirta Zaida Lobato

Susana Zanetti

Liliana Zuccotti

Comité Asesor

Celia Amorós Puente

(Universidad Complutense de Madrid)

Ana María Barrenechea

(Universidad de Buenos Aires)

Susana Bianchi

(Universidad del Centro de la Provincia de
Buenos Aires)

José Emilio Burucúa

(Universidad de Buenos Aires)

Paola Di Cori

(Universitá de Urbino)

Graciela Hierro

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Francine Masiello

(Universidad de California en Berkeley)

Reyna Pastor

(Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas, España)

Alba Romano

(Monash University)

Silvia Rozenberg

(The Israel Museum)

María Isabel Santa Cruz

(Universidad de Buenos Aires)

Beatriz Sarlo

(Universidad de Buenos Aires)

Ofelia Schutte

(University of Florida)

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

Nora Domínguez

A la memoria de Liliana Zuccotti (1964 -1999)

(...) Más este pasaje supone una fractura. Una falla, una ruptura, que no se atraviesa sin riesgos. Se pierde la vista, la memoria, la palabra. El equilibrio. Esta transición es, además, sin retorno. Niega la filiación, y toda retro-visión, toda retro-acción. Corta la vida de todo aquél que ose transgredir los límites. Pero, de todas maneras, se sigue de la vida. Este es el precio de la razón, a la que el prisionero se convierte, (...) Pertenecer al árbol genealógico de los sensibles..

Luce Irigaray, **Speculum**

Nada como la contundencia de las fechas cuando marcan los límites de una vida. La de Liliana fue breve y lo absurdo de esa brevedad se impone sobre todo recurso a la resignación o al consuelo. Su presencia es sensible a lo largo de las páginas de este número de *Mora* que preparó con nosotras. Ya en prensa, detuvimos el proceso para incluir esta nota. No podía faltar. Aunque supuso un cambio que dolió y duele hondo: en lugar del índice que ella preparó para este espacio -como siempre solía hacerlo-, palabras que la recuerdan.

Pudimos haber apelado, quizás, a reflexiones ajenas acerca de la finitud de la vida o recurrir a las voces de los poetas que describen el desgarramiento ante la muerte. Pero nos empeñamos en que sea nuestro el lenguaje que pudiera expresar mejor la congoja, el estupor, la impotencia de cada una, aunque no resultara fácil encontrar una voz común que diera cuenta de los ecos del dolor privado.

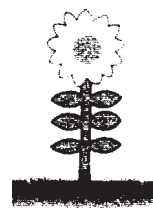
Mora se fundó en la profunda convicción del trabajo colectivo. Desde el principio sostuvimos esa apuesta. Al escribir ahora en conjunto estas palabras, el lugar del vacío irreparable es ocupado por la imagen de Liliana que se agranda. Durante las reuniones tenía el hábito de llevar un registro por escrito de las decisiones que íbamos tomando: escribía datos, nombres, fechas, una especie de memoria editorial que responde al género de las actas. Gestos que en el fondo cualquiera de nosotras puede retomar. La verdaderamente irremplazable es ella, más allá de los méritos que la acompañaban. No son lo mismo. Sin embargo, éstos merecen ser nombrados: su lucidez en los debates, su equilibrio ante las disidencias, su capacidad para argumentar con precisión cuando armábamos cada número de la revista. Tal vez ninguno de estos recuerdos sea lo suficientemente justo con ella. Había que conocerla: tuvimos la suerte de contarla entre nosotras por seis años. La jactancia y las estridencias no iban con su aspecto de niña de cabellos lacios. Sus juicios certeros, su sensatez y su mesura venían siempre juntas con una dosis enorme de solidaridad. Tenía la cualidad poco común de la calidez y la falta de soberbia. Podríamos seguir. Preferimos, en cambio, detenernos. Liliana es más que un nombre en el Consejo de Redacción, será siempre una presencia y un dolor entre nosotras.



Rosi Braidotti: Diferencia sexual y nomadismo

Presentación de
Ana Amado y Nora Domínguez*

El presente dossier, dedicado a la filósofa Rosi Braidotti¹, continúa con la estrategia editorial de reproducir en nuestro idioma los principales aportes y discusiones teóricas más relevantes del feminismo en la última década.



* Docentes e investigadoras del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

¹ Rosi Braidotti es directora del Women's Studies Department de la Universidad de Utrecht y reponsable de ATHENA, la red europea de Women's Studies dentro del programa SOCRATES de la Unión Europea. Nacida en Italia cursó sus estudios superiores en la Australian National University of Canberra bajo la dirección de Genevieve Lloyd. En París estudió con Gilles Deleuze y se doctoró en historia de la Filosofía Moderna, con honores, en la Universidad de la Sorbona. Braidotti se inscribe en el feminismo de la diferencia, aunque se separa críticamente de las vertientes esencialistas, ecofeministas y radicales. Tanto con éstas como con las filósofas de la igualdad acepta establecer diálogos a fin de enriquecer, ampliar y transitar las sendas posibles del feminismo. Ha publicado **Patterns of Dissonance**, Cambridge, Polity, 1991, **Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**, New York, Columbia University Press, 1994 y numerosos artículos en inglés, francés e italiano. Entre ellos podemos mencionar Braidotti, Rosi y Judith, Butler "Feminism by Any Other Name", *differences* 6 (2-3), 1994, "Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze" en Carolyn Burke, Naomi Schor, Whitford, Margaret (eds.) **Engaging with Irigaray**, New York, Columbia University Press, 1994, "Essentialism" en Elizabeth Wright (ed) **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary** Oxford, Blackwell, 1992, "Meta(morphoses: Becomings and Deleuze's Timing", *Theory, Culture & Society*, Volume 14, Número 2, mayo 1996. Actualmente se encuentra en las etapas finales de preparación de un nuevo libro en el que, entre otros, asume el debate del feminismo con las nuevas tecnologías.

Braidotti pertenece a la llamada “segunda generación” de teóricas de la diferencia que a distancia de la primera (integrada por las feministas francesas Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva) toma una conciencia más aguda de las complejidades relativas a la construcción de la categoría mujer. Dentro del enmarañado y cada vez más sofisticado campo de la teoría feminista, Braidotti sostiene una particular y “localizada” posición, cuyas nociones claves se encuentran en el primero de los ensayos de este *Dossier*, *Diferencia sexual, incardinamiento y devenir*, traducido por María Luisa Femenías. Este artículo sintetiza a la vez algunos de los temas desarrollados por Braidotti en ocasión del Curso de Posgrado que dictara en el mes de octubre de 1998, organizado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires).

Apasionada en igual medida por las prácticas y las políticas del feminismo como por la teoría, sostiene un pensamiento original que retoma y reescribe en clave personal la teoría deleuziana. Algunas de estas estrategias han incluido la revisión de nomenclaturas que fueron reunidas en un *thesaurus*, elaborado por el Departamento de Women’s Studies (Universidad de Utrecht), de la que es Directora. Este proyecto da cuenta de su permanente interés por el uso riguroso y adecuado de los términos en el campo del feminismo y sugiere la necesidad estratégica de poner claridad en la proliferación de conceptos. En este sentido, su crítica frontal a la utilización de una noción clave como la de género, ocupa una parte sustancial y muy fundamentada de las respuestas que brindó durante la entrevista que le realizáramos en oportunidad de su estadía en Buenos Aires, también incluida en este *Dossier*. En el diálogo, Braidotti manifiesta una evidente preocupación no sólo por delimitar nociones y conceptos, sino por situarlos en el contexto geográfico, histórico y cultural en el que éstos se juegan. La realidad globalizada en términos tanto económicos como culturales es para ella una fuente de reflexión permanente sobre la cual ejerce una crítica inevitable y categórica, pero que además distingue como un lugar de desafío para el ejercicio intelectual y la intervención política. Estas cuestiones se reúnen semánticamente y adquieren alcance político (y en algún punto metafórico-descriptivo) en el vocablo **glocalización** (*glocalization*) que aúna su intención de pensar la dimensión de lo particularmente situado y lo diferente dentro de la tendencia actual e irreversible de borramiento de las fronteras nacionales. En esta misma dirección rescata el sustrato político del término **nomadismo**, central en la mayor parte de sus argumentaciones y en el último de sus libros, como una práctica articuladora que implica para los sujetos *un estar en tránsito, pero al mismo tiempo suficientemente anclado en una posición histórica como para aceptar la responsabilidad que le cabe en ella*.

Finalmente se incluye aquí la traducción del artículo de Rita Felski *La doxa de la diferencia*², a cargo de Elena Susana Infantino, en el cual esta autora polemiza con las posiciones de Braidotti y de otras teóricas. Partiendo de las trayectorias

² Rita Felski es profesora de inglés en la Universidad de Virginia. Ha publicado **Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change** (1989) y **The Gender of Modernity** (1995).

recientes de las principales corrientes teóricas del feminismo en el campo de las humanidades, Felski se concentra en el desarrollo de este pensamiento, en especial en la alternancia en el predominio de las ideas de identidad a las de diferencia. Este artículo forma parte del debate que la revista *Signs* (otoño de 1997) organizó en relación con estas dos nociones. En ese número las ideas centrales de Felski fueron contestadas a su vez no sólo por Braidotti³ sino por Drucilla Cornell⁴ y por Ien Ang⁵, trabajos que merecieron una réplica final de Felski. Por cuestiones de espacio es imposible dar cuenta en este *Dossier* de ese conjunto de aportes que presuponen una puesta al día de núcleos teóricos fundamentales del feminismo de esta década. Con todo, consideramos que la selección efectuada refleja con coherencia la complejidad de algunas de las actuales posiciones y entramados de la teoría feminista académica. Las distintas etapas que ésta atravesó y que estos textos esclarecen, no necesariamente son correlativas con las necesidades y/o realidades de las mujeres en el mundo. Pero no puede obviarse que hay lazos imprescindibles entre ese repertorio de ideas y teorías que acompañan el complejo devenir del mundo actual y las respuestas políticas que el feminismo pretende construir cotidianamente como respuesta a dichas complejidades.

Entre otros argumentos, Rosi Braidotti enuncia enfáticamente que la posición de Rita Felski de otorgar un lugar de dominación al pensamiento posestructuralista es una muestra sintomática de las lecturas que la academia norteamericana realiza sobre las filosofías de la diferencia, en tanto es en este espacio donde han sido objeto de una apropiación que ha desvirtuado sus orígenes y desarrollos más críticos y contestarios. Para la feminista italiana, los desarrollos posestructuralistas en el contexto europeo han tenido un funcionamiento nunca del todo aceptado por las instituciones más prestigiosas. Este insistente trabajo con la contextualización y la localización de los aparatos teóricos en relación con las tradiciones de pensamiento de las que provienen y con las apropiaciones institucionales de que son objeto, es una apuesta recurrente de parte de Braidotti -actitud que como comentamos anteriormente se refleja en la entrevista aquí incluida. *Este énfasis en el enraizamiento histórico de los conceptos no es sólo metodológico sino también político y ético: significa que un pensador-a requiere de cierta humildad ante la multi-estratificada y compleja estructura de lenguaje*, expresa.

³ Braidotti, Rosi *Comment on Felski 'The Doxa of Difference'*, *Working through Sexual Difference*. *Signs*, Volume 23, Number 1, Autumn 1997.

⁴ Drucilla Cornell *Comment on Felski 'The Doxa of Difference'*, *Diverging Differences Signs*, ob.cit. Cornell es profesora en leyes, ciencia política y Women Studies en la Universidad de Rutgers. Ha publicado **The Imaginary Domain, Beyond Accommodation y The Philosophy of the Limit**.

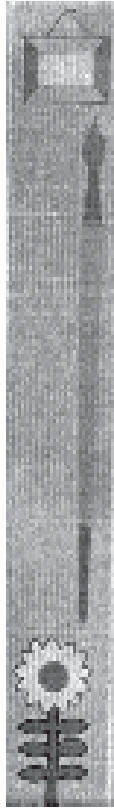
⁵ Ien Ang *Comment on Felski 'The Doxa of Difference'*, *The Uses of Incommensurability*. Ang es profesora de Estudios Culturales y directora del Research Centre in Intercommunal Studies en la Universidad de Western Sydney, Nepean, Australia. Ha trabajado principalmente en estudios culturales y mass media, feminismo y políticas de diferencia y en políticas culturales de la diáspora china. Escribió **Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World**.

Para Braidotti la diferencia sexual es principalmente una estrategia intelectual y política y no una filosofía. En tanto “praxis”, se basa explícita y conscientemente en un número considerable de paradojas vinculadas con las históricas contradicciones que enfrenta el feminismo hacia un final de siglo globalizado. El énfasis puesto en el carácter paradójico y contradictorio de la diferencia sexual le permite pensarla como una práctica política que persigue la producción de diferencia (*making a difference*), explorando los márgenes de resistencia a las visiones dominantes de la femineidad. Conceptualizar la diferencia implica repensar no sólo las nociones de identidad, sino también las de alteridad. La cuestión de la otredad deviene entonces crucial: *la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la otredad*. En este punto retoma las propuestas de Luce Irigaray (para quien en el sistema falogocéntrico lo femenino es “lo otro de lo Otro” o en relación al centro masculino “lo Otro de lo Mismo”) y las supera, desesencializando esa idea de alteridad por la cual ser el otro no es “ser menos que”, con el cual la diferencia ha sido institucionalizada dentro del sistema falogocéntrico como un sitio de otredad devaluada. Braidotti apela a un margen de desidentificación, es decir, de no pertenencia al falogocentrismo. En lugar de responder a afirmaciones esencialistas de la identidad, este margen se revela en ella como paradójico, contradictorio, relacional, retrospectivo (*en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria*), marcado por el deseo y por *imágenes internalizadas que escapan al control racional*. Esta formulación aparece por lo tanto planteada como lo suficientemente significativa o resistente para abrir el espacio a la posición de un sujeto feminista que no borre voluntariamente el significante “mujer”, sino que negocie todas las formas de implementación social de estas nuevas posiciones de sujeto. Las políticas necesarias de un proceso semejante deberían abarcar para Braidotti desde las genealogías de mujeres como contramemoria, las alianzas e intersecciones con las recientes teorías de la identidad que aportan las feministas negras, las poscoloniales o las chicanas, hasta cuestiones ligadas a las nociones de estilo y afectividad. Dentro del estilo tiene en cuenta la diversidad de algunas prácticas discursivas que dan por resultado la construcción de otras narrativas diferentes, resistentes y revulsivas en relación a los relatos hegemónicos. Al mismo tiempo postula una reapropiación de la afectividad, entendida como una recuperación crítica de la idea de deseo. Una libertad que supone *la risa subversiva de Dioniso como opuesta a la seriedad del espíritu apolíneo*.

La reflexión teórica de Rosi Braidotti, atenta a las prácticas y objetos culturales del mundo contemporáneo, permite pensar y avanzar en cuestiones fundamentales como la representación de los cuerpos, los usos diferenciados de éstos que realizan los grupos juveniles, las enfermedades sintomáticas de esta época como el SIDA y la anorexia o las nuevas tecnologías (temas sobre los que se extendió en el curso dictado en Buenos Aires). Su concepto de **nomadismo**, precisamente, autoriza a cruzar las disciplinas y abrirse al intercambio dialógico con otros discursos no filosóficos. Simultáneamente, la figura del sujeto nómada, lejos de apoyarse en el relativismo de ciertas posiciones posmodernas, constituye para ella una apuesta al devenir con un objetivo de transformación, que abre espacios para nuevas formas de percepción y representación que perturban los imaginarios sociales. Como ficción política, el sujeto nómada atraviesa categorías y niveles de experiencia, diluyendo los límites pero sin destruir los puentes. Figuras éstas que condensan, en suma, la densidad de un pensamiento del feminismo en el que lo conceptual, lo cultural y lo político aparecen estrechamente ligados.

Diferencia sexual, incardinamiento¹ y devenir²

Rosi Braidotti



Definiciones

Las teorías de la diferencia sexual surgen a partir del postestructuralismo francés, y más específicamente, de su crítica a la visión humanística de la subjetividad. El “post” en el postestructuralismo denota una ruptura teórica respecto del programa emancipatorio estructuralista, especialmente de la teoría social y política del feminismo marxista. El *focus* del post-estructuralismo es una compleja estructura de poder y de los diversos pero altamente efectivos modos en que el poder se combina con el conocimiento y la constitución de la subjetividad. El post-estructuralismo cuestiona la utilidad de la noción de “ideología” especialmente en la idea de Althusser de la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. En la versión feminista, la ideología se refiere a un sistema patriarcal de representaciones genéricas y, más específicamente, a los mitos y a las imágenes que construyen la femineidad. La subjetividad se conceptualiza, por tanto, a como el proceso (*assujettissement*) que armoniza simultáneamente las instancias de lo material (la realidad) y de lo simbólico (el lenguaje), estructurándola. Nociones psicoanalíticas como identidad, lenguaje y sexualidad -en especial en los trabajos de Jacques Lacan- son importantes en la medida en que redefinen al sujeto como un proceso, y se oponen a la noción de agente racional. La teoría de la diferencia sexual considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras.³



¹ [N. de la T.] El título original de este ensayo es **Sexual Difference, Embodiment and Becoming**. Traduzco “la palabra inglesa “embodiment” por “incardinamiento” en el sentido de “dar forma al cuerpo”, “ordenar u organizar el cuerpo”, “moldear la carne” (2º acepción), tal como lo hacen las feministas españolas a fin de marcar la diferencia respecto de “encarnar”, “encarnación” y demás términos de connotaciones tradicionalmente cristianas.

² [N. de la T.] Esta conferencia fue impartida en el Museo Roca (1998) con el auspicio de Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en el marco de un ciclo más amplio, y en el Institute for Human Sciences de Viena (1996). Otra versión, en forma de artículo, se puede consultar en Jaggard, A. & Young, I. (eds), **Companion to Feminist Philosophy**, Blackwell, 1998, pp. 298-306.

³ [N. de la T.] En palabras como “Otro” y “Sujeto” respeto el uso de mayúsculas y minúsculas de la autora.

Posicionalidad

La recepción norteamericana de las teorías postestructuralistas de la diferencia, frecuentemente descritas en términos de “desconexión trans-atlántica” (Stanton, 1980) desembocan en una serie de debates polémicos sobre la interrelación entre lo material y lo simbólico o entre la realidad y el lenguaje, que tiende a centralizarse en la estructura de poder y la posibilidad de la resistencia. A lo largo de los ‘80, un rancio debate sobre el “esencialismo” opone a las teorías francesas de la diferencia sexual las teorías norteamericanas del “género”. Donde las teóricas del “género” entienden la construcción de la masculinidad y de la femeneidad como más determinadas por la cultura y los procesos sociales, las teóricas de la diferencia sexual la entienden como procesos inconscientes como la identificación y el deseo. A partir de los ‘90 se lleva a cabo una reevaluación crítica de todo el debate bajo el impacto de las teorías postcoloniales, el trabajo de las mujeres negras, de las mujeres de color, de las lesbianas y de las teorías *queer* al mismo tiempo que, en Europa, se incrementa la diversificación de las posiciones respecto de la filosofía de la diferencia sexual.

Tomaré como punto de partida el trabajo pionero de Luce Irigaray, considerada la filósofa de la diferencia sexual más prominente (Whitford, 1990; Burke, Shor y Whitford, 1994). Sin embargo, iré más allá que Irigaray para explorar otros aspectos de esta teoría. En beneficio de la argumentación, distinguiré tres aspectos de la diferencia sexual: su efecto diagnóstico o analítico, su función como cartografía política y su aspecto utópico.

1. La diferencia sexual como mapa diagnóstico o una lectura de la filosofía postmoderna

Las teorías de la diferencia sexual establecen lo obvio, pero al hacerlo la radicalizan. Irigaray, avanzando en el análisis de Simone de Beauvoir de la dialéctica de los sexos, se centra, primero, en la diferencia entre la posición masculina y femenina del sujeto (1974). Irigaray confía en la caja de herramientas postestructuralistas, en especial en el psicoanálisis lacaniano, la teoría literaria y lingüística para avanzar sobre el esquema hegeliano que prevalece en Beauvoir y centrarse en las disimétricas relaciones de poder que subyacen en la construcción de la mujer como lo Otro de la posición dominante de la subjetividad. Esta posición dominante se define en términos de *falogocentrismo*. Este término se refiere al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad: este es el vicio logocéntrico. También se refiere, con todo, al persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta (falocentrismo). La suma de los dos da por resultado el impronunciable pero altamente efectivo falogocentrismo.

La diferencia sexual implica para Irigaray tanto la descripción como la denuncia del falso universalismo, inherente a la posición falogocéntrica: la que propone a lo masculino como un agente racional auto-regulativo y a lo femenino como “Otro”, el lugar del desorden y de la devaluación. Este dualismo monológico funciona constituyendo conjuntos de “otros” peyorativos, o instancias negativas de la

diferencia. En un sistema tal, la diferencia históricamente ha sido colonizada por relaciones de poder que la reducen a la inferioridad. Más aún, resultó que fueron “naturalizadas”, construyeron categorías completas de seres devaluados y, por lo tanto, de entidades descartables. Yo he retrabajado esta concepción desde Foucault en términos de una crítica al poder. El poder, desde este marco conceptual, es el nombre que se le otorga al conjunto estratégico de interrelaciones entre posiciones multilocadas: textuales, sociales, económicas, políticas y simbólicas. Poder es, por lo tanto, otro nombre que se confiere a la circulación social y política de ciertas nociones, conceptos o conjuntos de significados a los que se inviste de “valor real” o de legitimidad científica. Tomemos por ejemplo el racismo y la misoginia: la creencia en la inferioridad de las mujeres y de la gente de color -sea mental, intelectual, espiritual o moral- no tiene bases científicas sólidas. Esto, sin embargo, no impide que circulen en la práctica política y en la organización de la sociedad. La “verdad” del discurso se disocia de la social y de la científica. El corolario es que tanto las mujeres como las personas de color constituyen un “Otro” que es “diferente de” la norma esperada: en tanto que tal el/la es a la vez el referente empírico como el signo simbólico de lo peyorativo.⁴ No obstante, el otro devaluado funciona al mismo tiempo como configurador crítico de significado. La otredad devaluada o peyorativizada organiza las diferencias en una escala jerárquica que da lugar a la conducción y gobernabilidad de todos los grados de las diferencias sociales. Por extensión, el uso peyorativo de las diferencias no es accidental, sino más bien estructuralmente necesario para el sistema falogocéntrico de significado y para el orden social y el poder que lo sustentan. Los sujetos empíricos, que son los referentes de esta experiencia simbólica de peyorativización (*pejoration*), sufren en sus existencias incardinadas los efectos materiales de la descalificación. En este nivel, acuerdo con Irigaray en que la diferencia sexual es una crítica al dualismo filosófico y al orden social que lo respalda. Asimismo desafía la oposición binaria categórica de lo simbólico y de lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando el poder entre ellos como el motor de un proceso que tiene como objetivo producir (*engendering*) subjetividad normativa.

Anti-esencialismo: lenguaje y psicoanálisis

Tal como yo entiendo la teoría de la diferencia sexual (Braidotti, 1991), como toda práctica feminista, disloca la creencia en los fundamentos “naturales” de las diferencias codificadas e impuestas socialmente, y del sistema de valores y de representación que conllevan. Quiero agregar que esta teoría también enfatiza la necesidad de historizar los conceptos que analiza, en primer lugar y especialmente, la noción misma de “diferencia”. Este énfasis en el enraizamiento histórico de los conceptos no es sólo metodológico sino también político y ético: significa que un pensador/a requiere de cierta humildad ante la multi-estratificada y compleja estructura del lenguaje.

⁴ [N. de la T.] Braidotti juega con “s/he” que traducimos, siguiendo el significado y el juego de palabras lo más ajustadamente posible por “el/la”.

Esto tiene implicaciones de largo alcance: el lenguaje está embebido de lógica falogocéntrica, que constituye la estructura política y el sistema simbólico fundamental o mito de nuestras sociedades. Teniendo en cuenta un marco post-estructuralista, no debe entenderse el lenguaje como herramienta de comunicación. Más bien se lo define como una institución socio-simbólica clave: es el sitio o lugar donde la subjetividad logra construirse. Para acceder al lenguaje, no obstante, uno/a debe tomar posición sea de un lado o del otro de la gran división masculino / femenino. El sujeto o bien es sexuado o bien (el/la) no **es** en modo alguno.

Contra la tendencia del psicoanálisis freudiano de fijar las estructuras psíquicas mediante referencias biológicas, los teóricos de la diferencia sexual siguen a Lacan en su problematización de la cuestión de cómo los varones y las mujeres morfológicos se conectan culturalmente con los códigos de los roles masculinos y femeninos. La morfología reemplaza las lecturas deterministas del cuerpo biológico con la versión psico-sexual del constructivismo social y, así, se refieren a la comprensión experiencial del yo corporal e incardinado (*enflesbed*). Estas experiencias están mediatizadas por las prácticas discursivas (biológicas, psicológicas, psicoanalíticas, entre otras), que construyen las representaciones sociales (Grosz, 1989). Se espera que los sujetos incardinados adhieran a estas representaciones internalizándolas. Así, aunque el lenguaje sea una estructura que es anterior y constitutiva de la subjetividad, las posiciones de los sujetos sexuados que estructuran la identidad (M/F) ni son estables ni esenciales. Se propone una inestabilidad fundamental tanto a las posiciones masculinas como femeninas del sujeto como lugar de la resistencia a identidades estables o fijas de cualquier tipo. El sujeto está a la vez sexuado y escindido, descansando en ambos polos de la dicotomía sexual pero no atado a ella. De modo que el “giro lingüístico” provee a la filosofía de la diferencia sexual una base material, histórica y aún ubicua de la estructura corporal sobre la que se basa su concepción de la subjetividad.

Es importante subrayar una de las implicaciones políticas de esta visión postmoderna de la subjetividad incardinada: el código falogocéntrico está inscripto en el lenguaje, es operacional no importa quién lo hable. Este énfasis en las estructuras profundas o en la sintaxis de la lengua implica que no hay una voz de la otredad accesible, incontaminada o “auténtica”, al menos entre los oprimidos. Exigencias de autenticidad epistemológica o de pureza política consecuentemente son sospechosas porque asumen posiciones de sujeto que no estarían mediadas por la lengua y la representación.

Irigaray radicaliza esta posición mostrando, especialmente en sus estudios psicolingüísticos, cómo la morfología interactúa con las definiciones lingüísticas de una manera muy dinámica. Más aún, se centra en la morfología de las mujeres como un lugar privilegiado de producción de formas de resistencia al código falogocéntrico. Para completar el mapa diagnóstico, sostendré que la diferencia sexual proporciona la anatomía política de las estructuras profundas del falogocentrismo, que se define como intrínsecamente masculino, universalmente blanco, y compulsivamente heterosexual. No obstante, creo que encierra lo femenino bajo un doble vínculo: por un lado, glorifica los poderes de la maternidad como pre-condición para legitimar la subjetividad femenina pero, por otro lado, subraya el hecho de que el matricidio es el fundamento del contrato psicosocial masculino. El falogocentrismo es, de hecho, La Ley del Padre, y confina a la madre -y a la femineidad- a la insignificancia simbólica. La resistencia feminista al falogocentrismo, consecuentemente, adopta la

forma de una reaparición de lo materno como el lugar de la legitimación de las genealogías centradas en la mujer. Irigaray sostiene que estas contra-genealogías son el punto de partida de un sistema simbólico femenino alternativo.

2. La diferencia sexual como cartografía política

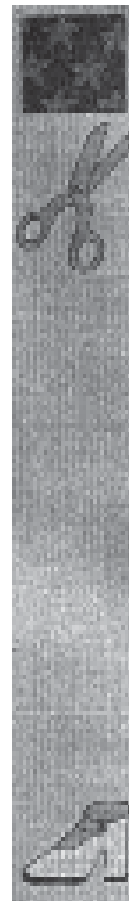
Este aspecto de la teoría de la diferencia sexual encuentra una elaboración original en el feminismo italiano, que implica algo más que la mera recepción de Irigaray, en una plataforma política altamente influyente y que contrasta agudamente con la recepción más bien apolítica de la filosofía de Irigaray en el mundo de habla inglesa.

Parten de la idea (Milan Bookshop, 1990) de que la relación especular entre el Sujeto y el Otro es, en realidad, una relación asimétrica de poder que discrimina y que, por último, descalifica lo femenino. La escuela de Milán propone tomar en cuenta estas diferencias de poder de modo tal de sentar los fundamentos de una nueva forma de feminismo político. Esta política descansa sobre la convicción de que no hay reversibilidad posible entre los dos polos de la oposición asimétrica.

La noción se desarrolla, ante todo, como una crítica plena al “emancipacionismo” y a la “teoría social de carácter igualitarista”, que ahonda la disputa de Irigaray con Beauvoir (Irigaray, 1987). El colectivo de mujeres de Milán sostiene que sería ingenuo suponer que los términos de la relación asimétrica entre los sexos pueden revertirse de tal modo que permita a las mujeres zanjarse la trascendencia como un modo de salida de la femineidad entendida como el lugar sistemáticamente devaluado de la otredad. Afirmando, en cambio, que los términos de la oposición dialéctica no son reversibles, tanto conceptual como políticamente se afirman en el potencial subversivo de la ex-centricidad de que gozan las mujeres en el sistema falogocéntrico. Es la relativa “no-pertenencia” de las mujeres al sistema lo que les brinda la libertad y la autoridad de negociar posiciones alternativas de sujeto.

Mientras que la filosofía deconstructiva de Derrida se conforma confinando lo femenino a los márgenes de la no-coincidencia con el significante fálico, al celebrarlo, las feministas de la diferencia sexual apuntan a usar esos márgenes para experimentar formas alternativas de legitimación femenina. El colectivo de Milán es más bien asertivo en su confianza en la capacidad de las mujeres para tal legitimación. He enfatizado, no obstante (Braidotti, 1994), la necesidad de proponer esto como un proceso político y no como un dato ideológico. Creo, en otras palabras, que los márgenes de la legitimación deben negociarse a través de la deconstrucción de los discursos hegemónicos que operan no sólo en la cultura dominante, sino también dentro de la teoría feminista misma, incluyendo la de la diferencia sexual.

Como estrategia de legitimación, la teoría de la diferencia sexual es el medio de afirmación de los sujetos que son conscientes y dan cuenta de la paradoja de estar atrapados dentro de un código simbólico al que se oponen profundamente. Esta es la razón por la que encuentro importante hablar de los márgenes, de la no pertenencia al sistema fálico. Acepto que también se debe tomar en cuenta la relativa pertenencia de las mujeres al mismo sistema que las humilla. Por tanto se propone a las mujeres una suerte de salida cualitativa: apartarse de la femineidad como institución socio-política y pilar de la identidad femenina, hacia una posición feminista definida como resistencia a ambas.



Aquí se hace claro el legado del post-estructuralismo: que voluntariamente o no las mujeres feministas son cómplices de aquello que tratan de deconstruir. La complicidad se extiende a las estructuras más íntimas y aún pre-conscientes de su subjetividad. Tener en claro la propia implicación o complicidad es el punto de partida para una política radical y la resistencia libre de exigencias de pureza, pero también libre de los lujos de la culpa.

Así, en contraste con el colectivo de Milán, sugiero que la teoría de la diferencia sexual subraya que las mujeres (feministas) pueden hacer positiva la diferencia sexual, en la medida en que se oponen a la contra-afirmación automática de las identidades opuestas. Para la práctica feminista, veo esto como una ventaja estratégica en varios sentidos: primeramente, lleva a reconsiderar los discursos y las prácticas de la diferencia, de modo de remover de ellas las connotaciones hegemónicas que históricamente han adquirido (Braidotti, 1991). En segundo término, esta reaprehensión de la diferencia es una práctica política que coincide con la crítica a los supuestos humanistas de la subjetividad en términos de racionalidad, auto-representación, homogeneidad y estabilidad. Estos supuestos son también operacionales en el feminismo supuestamente igualitarista, y necesitan ser deconstruidas. En tercer lugar, la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la Otredad. En este modo reactivo, critica los hábitos de metaforización de lo femenino como una figura de la diferencia devaluada pero necesaria. En un sentido más afirmativo o activo, reclama una reapropiación del imaginario femenino; es decir, de las imágenes y de las representaciones que estructuran la propia relación con la subjetividad. La cuestión de la Otredad es de este modo crucial en el proceso.

La relación asimétrica entre los sexos afecta su respectiva relación con la otredad. En el sistema falogocéntrico, la “otredad” de las mujeres en relación a cada otro permanece irrepresentable, porque el “otro” periférico se conceptualiza en función y en relación con el centro masculino. Irigaray se refiere al primero como “lo otro de lo Otro” y al último como “lo Otro de lo Mismo”. Bajo el encabezamiento de “doble sintaxis” (Irigaray, 1984), las feministas de la diferencia sexual defienden esta diferencia irreductible e irreversible no sólo de la Mujer respecto del Varón y, consecuentemente, de la mujer de la vida real respecto de la Mujer-como-Otro, sino también de las mujeres entre sí.

La teoría psicoanalítica juega un papel importante en la teorización de esta visión fracturada del sujeto. Una de las lecciones del psicoanálisis que aún perduran es que la noción de “Mujer” se refiere a los seres sexualmente hembras (*female*) morfológicamente constituidos y socializados de manera tal de conformar la institución de la femineidad. Como sostuve antes, en oposición a las explicaciones esencial, biológica o físicamente deterministas de la femineidad, el psicoanálisis sugiere que uno se constituye como una mujer a través de una serie de identificaciones mayormente inconscientes con posiciones femeninas de sujeto. En la línea de la comprensión foucaultiana de la subjetividad incardinada, me gustaría sugerir también que la femineidad se entiende tanto como un monumento como un documento. Es decir: ambos son un conjunto de convenciones sociales y una red de discursos sociales, legales, médicos, entre otros, que combinados construyen un tipo femenino *estandarizado* “normal”. Así, la afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” debe extenderse hasta cubrir también las formas identificatorias inconscientes de las mujeres respecto de la femineidad y de la masculinidad, que pueden

resistir procesos concientes y voluntarios de transformación política. En otras palabras, el énfasis en la estructura profunda apunta a extender la idea de la construcción social de las formaciones identificatorias y facilita que las prácticas feministas las tomen en cuenta. De esto concluyo que las políticas feministas desafían las estructuras de representación y los valores socio-políticos atribuidos a la Mujer como lo otro en el sistema patriarcal, a la par que extiende este desafío a las estructuras profundas de la identidad de cada mujer.

El corolario de lo anterior es crucial: implica que las mujeres que eligen la posición feminista -como parte del proceso tendiente a formas alternativas de legitimación de la subjetividad femenina- son sujetos fragmentados y no entidades racionales. Contrariamente a las concepciones unitarias, creo que cada mujer es una multiplicidad en sí misma: está marcada por un conjunto de diferencias dentro de sí misma, que la convierten en una fragmentación, una entidad anudada, construida sobre las intersecciones de los niveles de la experiencia. Para mi trabajo, es de especial relevancia la discrepancia entre los deseos inconscientes y las elecciones voluntarias, que tienden a proporcionar un mapa más adecuado y políticamente más efectivo de la complejidad de los alrededores de la agencia (*agency*) femenina. Muestra la actualidad y la complejidad de una pregunta muy importante: ¿por qué no todas las mujeres desean o extrañan la libertad (*freedom*) y la autonomía? ¿Por qué no desean ser libres?

Desafiando la definición cartesiana de sujeto, en tanto que solapado con la conciencia racional [de el/la], quiero subrayar que el sujeto feminista no es una unidad puramente volitiva o auto-representacional: es también el sujeto de su inconsciente y, en tanto que tal, abriga un conjunto de relaciones mediadas de las estructuras mismas que condicionan las situaciones de la vida [de el/las]. No hay relaciones no-mediadas de género, raza, clase, edad o elección sexual. La identidad es un nombre dado a este conjunto de potencialidades contradictorias y variables: es múltiple y fracturado; es relacional en tanto que requiere un vínculo con los "otros"; es retrospectivo en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria. Por último, aunque no menos importante, la identidad se forma con sucesivas identificaciones, es decir, con imágenes internalizadas que escapan al control racional.



3. La diferencia sexual como utopía

En mi opinión, en el proyecto político de la diferencia sexual, aún no se ha resuelto cómo desvincular la propia identificación de ciertas imágenes, formas de comportamiento y expectativas constitutivas de la femineidad: es una teoría de la legitimación de las mujeres basada en un uso estratégico de repeticiones deconstructivas. Es utópica en el sentido de *a-tópica*; por ejemplo, aún no tiene un basamento, está “en ningún lugar”, pero apunta a un proceso de re-significación que ya ha empezado. Irigaray llama “mímesis” (Irigaray, 1977) a la estrategia que consiste en revisar, re-aprehender y re-poseer la posición del sujeto mujer (*female*) por una mujer (*woman*) que ha tomado distancia de la Mujer del punto de partida falocéntrico. La escuela italiana denomina a este proceso la afirmación de un sistema simbólico alternativo.

El punto de partida en ambos casos es la voluntad política de afirmar específicamente lo vivido, la experiencia de la mujer incardinada. He sostenido que esta afirmación lleva a rechazar la diferencia sexual des-incardinada en aras de una subjetividad “postmoderna”. Se afirma también la voluntad de revincular el proyecto post-estructuralista de deconstrucción de subjetividades fijas, con la legitimación social y política del cuerpo incardinado de las mujeres. La filosofía de la diferencia sexual sostiene que es histórica y políticamente urgente generar nociones legitimadas de subjetividad femenina. En respuesta a esto, y a fin de evitar contra-afirmaciones esencialistas de la identidad, he sostenido que el feminismo es una estrategia que atraviesa las capas de sedimentación de significados y de significaciones que rodean la noción de Mujer, en el preciso momento en que en su historicidad esta noción ha perdido su unidad sustancial, debido a la decadencia del humanismo clásico. El objetivo de este ejercicio mimético de revisar lo femenino es abrir espacios para representaciones alternativas de mujer dentro de esencias previamente fijadas. La postmodernidad ha puesto la femineidad al alcance de las feministas como aquello que requiere ser deconstruido y retrabajado.

De modo que he propuesto redefinir *mimesis* como la política del “como si”, es decir, como un cuidadoso uso de las repeticiones que confirmen a las mujeres en una relación paradójica con la femineidad, pero que también intensifiquen el valor subversivo de la distancia paradójica que las mujeres (feministas) tienen con esa femineidad. La estrategia política es clara y para mí la apuesta es alta: la teoría de la diferencia sexual se mueve entre las complejidades y las paradojas de la subjetividad feminista femenina, sin apelar a contra-afirmaciones ligeras. En mi opinión, lo nuevo se crea revisando y quemando lo viejo. La búsqueda de representaciones alternativas de subjetividad femenina requiere la reabsorción de las representaciones establecidas para, por y en nombre de las mujeres post-Mujer. No puede abandonarse el significante mujer de modo meramente volitivo: debe ser consumido y reapropiado colectivamente desde dentro; más aún, se deben negociar las formas de implementación social de las nuevas posiciones de sujeto.

Genealogías

Un elemento crucial de este proceso es el sentido de las genealogías de mujeres, que leo -con Foucault- como activadas políticamente como contra-memorias. Deseo enfatizar la dimensión temporal de este proyecto, y también

señalar que el tipo de proceso transformativo que reclama el feminismo es lento y lleva mucho tiempo, porque mueve aspectos profundos y potencialmente contradictorios de la subjetividad femenina.

Las genealogías conforman una escala acumulativa de mujeres incardinadas y embebidas de experiencia, que constituye para mí un legado simbólico. Mientras que Irigaray y la Escuela de Milán enfatizan las raíces maternas de la genealogía, yo prefiero localizarlas en la práctica política feminista, el punto de partida que constituye la locación del cuerpo incardinado. Teniendo esto en cuenta, en la versión des-esencializada que proponen las teóricas feministas post-estructuralistas de la diferencia sexual, el yo incardinado se define como la intersección de muchos campos de experiencia y de fuerzas sociales. Desde mi punto de vista, la naturaleza incardinada del yo (*self*) tiene mucho que ver con el tiempo y la memoria. Es la capacidad de recordar la que proporciona al sujeto la unidad imaginaria y el sentido de la continuidad necesarios para funcionar tanto internamente como socialmente. Mientras que el sistema falogocéntrico masculino colonializa el imaginario de las mujeres, el proyecto del feminismo debe tanto resistir como abrir espacios alternativos para las mujeres, a fin de redefinir colectivamente sus experiencias singulares como “lo otro del Otro”.

Diferencia y diversidad

Consecuentemente, para mí, la diferencia sexual no debe entenderse como una categoría no problemática, tampoco debe separársela radicalmente de la revisión de las otras categorías, tales como clase, raza, etnicidad y otras diferencias sociales codificadas. Se debe seguir privilegiando, no obstante, la identidad sexual -el hecho de tener cuerpo de mujer- como el primer sitio de la resistencia. Este lugar se define como un proceso de constitución múltiple, complejo y de facetas potencialmente contradictorias o posiciones de sujeto, como sugiere Teresa de Lauretis (1986).

La teoría de la diferencia sexual con otros tipos de diferencias ofrece una de las más nuevas e interesantes perspectivas, una cuestión que ha sido infra-estimada en la formulación clásica de la teoría de la diferencia sexual de Irigaray, quien ha sido severamente criticada por su ceguera ante el incisivo color. Tiendo a plantear la subjetividad en los términos neo-universalistas, que comparte toda la generación post-estructuralista (Schor, 1995). Atada a la metafísica de la negación, la escuela francesa de la diferencia sexual privilegia la división masculino / femenino como matriz de todas las diferencias. Ha heredado de la antropología estructuralista y del psicoanálisis nociones tales como la universalidad del intercambio de mujeres y el tabú del incesto. En su defensa, alegaré en primer término que todas estas ideas giran en torno de la legitimación de las mujeres y, en el proceso, garantizan a la filosofía feminista un valor cognitivo, ético y político más alto que cualquier otra teoría crítica.

Siguiendo a Butler y a Scott (1992), sostengo, por tanto, que el proyecto político de la teoría de la diferencia sexual puede reformularse en términos de los puntos de convergencia entre las críticas post-estructuralistas a la identidad y las teorías recientes de las mujeres de color y de las feministas negras que advierten sobre la “blancura” de la teoría feminista. He sostenido que en la post-modernidad, necesitamos nuevas alianzas e intersecciones transversales entre post-colonialismo,

post-estructuralismo y teorías post-generizadas (Trinh T. Minh-ha, 1989; Spivak, 1987). Esto corresponderá a un nuevo diálogo interdisciplinario entre la filosofía y campos tales como los estudios legales, los estudios críticos y la teoría fílmica, el pensamiento social y político, y la economía y la lingüística. El hilo conductor en común es: ¿qué tipo de explicación pueden adoptar las feministas si trabajan más allá de la referencia a un yo (*self*) universal, coherente y estable, pero que sin embargo mantengan la agencia, la legitimidad de las mujeres, y la precisión metodológica y teórica?

Estilo y afectividad

Otra nueva área de estudio es la relación entre el estilo filosófico, la narratividad y la agencia política. La diferencia sexual como un modo altamente distintivo de pensamiento filosófico ha dado lugar a un nuevo estilo de filosofía feminista, que he definido como “nómada” porque atraviesa las disciplinas y está abierta al intercambio dialógico con todo tipo de *otros* discursos (no-filosóficos). Más aún, la dimensión utópica de la diferencia sexual inaugura un modo visionario de pensamiento donde la poética y la política se intersectan poderosamente en su énfasis por la narratividad y el lenguaje.

Dado que enfatiza la experiencia compartida por las mujeres, que es a la vez una práctica política y discursiva *del y en el* lenguaje, la filosofía de la diferencia sexual lleva a una reapropiación política de la afectividad. He sugerido que el feminismo se redefine como la pasión por la diferencia sexual, es decir, como el objeto de deseo de las mujeres que ya no se reconocen más a sí mismas como falocéntricas, “Otro de lo Mismo”. Una mujer feminista puede verse, de este modo, como quien añora, tiende a, la legitimación de otras representaciones de su ser-una-mujer. Así, el feminismo no se describe sólo en términos de elección voluntaria, sino también como deseo, es decir, de los motivos inconscientes. Esto ilumina la importancia del análisis político de la afectividad, que requiere una reapropiación crítica de la noción misma de deseo. Irigaray, de modo no diferente a Deleuze, desafía la ecuación entre deseo y negatividad o carencia, que constituye el legado hegeliano en el psicoanálisis lacaniano, y propone, en cambio, una afirmación positiva del deseo, de la propia añoranza por la plenitud y el bienestar. Una forma de dicha (*felicity*) o de felicidad (*happiness*). Concluyo que lo que el feminismo de la diferencia sexual quiere liberar en las mujeres es también su deseo por la libertad (*freedom*), la justicia, la plenitud y el bienestar. Es la risa subversiva de Dioniso como opuesta a la seriedad del espíritu apolíneo. Este proceso político mira hacia adelante, no es nostálgico: no glorifica lo femenino pero trabaja hacia la actualización de la legitimidad como proyecto político de la afirmación alternativa de la subjetividad femenina. Tiende a alcanzar la representación de aquello que el falocentrismo ha declarado irrepresentable y así hacer justicia al tipo de mujeres feministas que, en su gran diversidad, **ya** lo han logrado.

Bibliografía

Libros

- BRAIDOTTI, R. **Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy**, Cambridge, Polity Press, 1991.
- **Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**, New York, Columbia University Press, 1994.
- BUIKENA, Rosemarie & SMELIK, Anneke **Women's Studies and Culture. A Feminist Introduction**, London, Zed Books, 1995.
- BURKE, Carolyn; SCHOR, Naomi & WHITFORD, Margaret (eds.) **Engaging With Irigaray**, New York, Columbia University Press, 1994.
- BUTLER, Judith & SCOTT, Joan (eds.) **Feminist Theorize the Political**, New York, Routledge, 1992.
- DE LAURETIS, Teresa **Technologies of Gender**, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- DIFFERENCES: **More Gender Trouble** 6/2-3, 1994
- GROSZ, Elizabeth **Sexual Subversions**, Sydney, Allen & Unwin, 1989.
- IRIGARAY, Luce **Speculum, De l'autre femme**, Paris, Minuit, 1974 (hay traducción castellana).
- **Ce sexe qui n'est pas un**, Paris, Minuit, 1977 (hay traducción castellana).
- **Ethique de la différence sexuelle**, Paris, Minuit, 1984.
- MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE **Sexual Difference: A Theory of Socio-Symbolic Practice**, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- TRINH T. Minh-ha **Woman: Native, Other**, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- WHITFORD, Margaret **Luce Irigaray's Philosophy in the Feminine**, London, Routledge, 1991.
- WRIGHT, Elizabeth **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, London, Blackwell, 1992.

Artículos

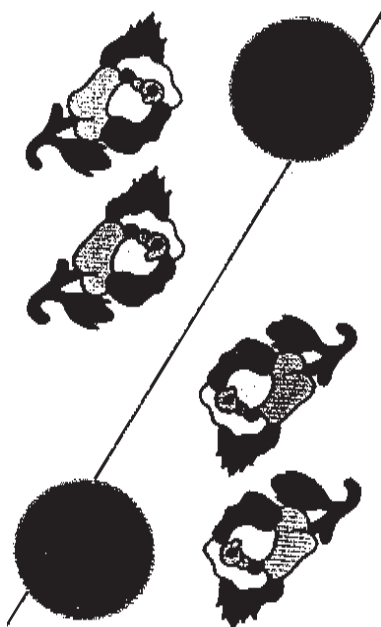
IRIGARAY, Luce "Egales á qui ?" *CRITIQUE*, 480, 1987, pp. 420-437.

SCHOR, Naomi "French Feminism is a Universalism" *DIFFERENCES*, 7.1, 1995, pp. 15-47.

SPIVAK, Gayatri Chakavorty "French Feminism in an International Frame" Spivak, G. Ch. (eds.)
In Other Worlds, New York, Methuen, 1987, pp. 134-153.

STATON, Donna "Language and Revolution: The Franco-American Dis-connection" Eistenstein,
H. & Jardin, A. (eds.) **The Future Difference**, Boston, G.K.Hall & Co., 1980, pp. 73-87.

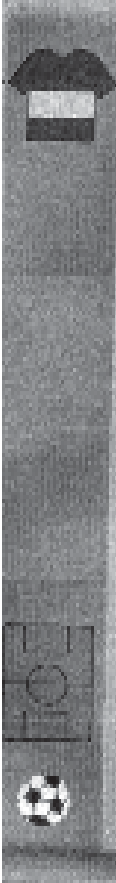
----- "Differences on Trial: A Chapter of Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva"
Allen, J. & Young, I. (eds.) **Feminism and Modern French Philosophy**, Bloomington,
Indiana University Press, 1989, pp. 156-179.



Un feminismo deleuziano.

Entrevista a Rosi Braidotti

Ana Amado y
Nora Domínguez



— Después de treinta años de debates dentro de esta segunda ola del feminismo hay una proliferación de terminologías y de conceptos cuyos límites se confunden. Esto se advierte no solo en los desarrollos teóricos o críticos sino también en los modos de autodenominación de los grupos de mujeres. A esta confusión habría que sumarle el peso de las tradiciones críticas nacionales y en algunos casos su capacidad para hegemonizar conceptos. Es el caso de la utilización de parte de la academia norteamericana de la categoría de género que es adoptada más o menos generalizadamente.

— Hay historias y culturas distintas detrás de cada uno de estos usos. En el interior de Europa las culturas políticas del feminismo son muy distintas entre los países que tuvieron el fascismo como Italia, España y Grecia, y otros que no. Países del norte y del sur, países protestantes y católicos. Existe una enorme diversidad y nosotras creemos en la fórmula comparativa, o sea hacer comparaciones dentro de la red europea, respetando las diferencias. No queremos armonizar sino entender las diferencias. Las diferencias son de estructura histórica y están vinculadas con la historia de la izquierda en cada país y con la historia de emancipación femenina que en algunos países es muy antigua. En Italia empezaron las obreras a principio de siglo, en Inglaterra es otra cuestión completamente distinta. Entonces debemos estudiar la relación entre los movimientos de mujeres y la elaboración de las ideas feministas. En los *Women's Studies* pensamos que esta relación es nuestra fuente de legitimidad. Nuestra base teórica y epistemológica es esa historia que no es la única, hay otras. Dentro de los Estudios Culturales o en la teoría *queer* se hace otro tipo de discurso que es mucho más general y para mí mucho más abstracto. Las norteamericanas deshistorizan siempre todo. En los Estados Unidos hay una verdadera escisión entre los *Women's Studies* y las que hacen teoría feminista. Son dos tipos de personas completamente distintas. Son pocas las teóricas del feminismo en los Estados Unidos que también están en los departamentos de *Women's Studies*. Por ejemplo en la Universidad de Duke, Jean O'Brien dirige el Departamento de *Women's Studies* y Toril Moi hace teoría feminista. Son dos mundos que no se miran entre sí. Es más, para los criterios norteamericanos una verdadera teórica - yo también soy una teórica - no se dedica a *Women's Studies*, con ellos se involucrarían las mujeres "menos importantes". Esta es la situación en los Estados Unidos, donde existe esta separación entre la teorización y el trabajo del movimiento.

— ¿Y cuál es la situación en Europa, donde realizás tu trabajo?

— Nosotras en Europa no queremos esto. Buscamos una relación mucho más fuerte, también porque en este medio la teoría feminista no tiene el gran poder que tiene en el sistema americano, y los pocos grupos que se dedican a ella lo hacen como feminismo radical. Yo no he podido llamarme "teórica feminista" porque es demasiado radical para los holandeses, quienes pretenden algo más moderado. En

cambio, la denominación de *Women's Studies* está más ligada al bloque del movimiento de mujeres. Por su parte, *Gender Studies*, los estudios de género, implican un compromiso reciente con las instituciones que permite la entrada de cuestiones que son útiles, sin duda, pero que plantean riesgos. De hecho, hay un peligro al nivel de las financiaciones, porque al formular cuestiones más abarcadoras los financiamientos se los han llevado los hombres. En Holanda con los estudios de género prácticamente sucedió eso, que las cátedras y los puestos quedaran en manos de los hombres porque *gender*, el género, implica obviamente masculino y femenino. Yo no estoy en contra de los hombres, pero considero que los *Women's Studies* les pertenecen a las mujeres. Todavía pertenezco a esa escuela.

— *Sin embargo, es de suponer que en Europa el panorama no ha de ser tan homogéneo aún entre los que se dedican a los Estudios de la mujer.*

— Sí, claro, en Europa del Este es otra la historia. Bajo el comunismo las mujeres tenían asociaciones separatistas porque el comunismo les dio la emancipación. Ellas están acostumbradas al separatismo y entonces prefirieron el término género justamente porque buscaban el diálogo con los varones sobre la cuestión del poder masculino. El comunismo no permitió hablar del poder de los hombres. Es decir, el uso de la palabra género en Europa Oriental, en Estados Unidos o en Europa Occidental no tiene nada que ver una con otra. También en el sur de Africa usan "género" porque quieren poder incluir en él a los hombres y también los problemas relativos a la etnicidad, los negros, los indios. Estamos en presencia de un término paraguas, global, que implica un abanico de significados, muy, muy distintos. Yo propicio en mis clases que quién usa *gender* debe darme la bibliografía, debe poner la nota al pie especificando si lo toma según Teresa de Lauretis, según Butler, según Anne Oklay o quién sea. No hay que hablar de "género" como si supiéramos qué es, porque no sabemos qué es. Existen teorías muy distintas.

— *En América Latina se ha usado bastante la noción de sistema de sexo-género tal cual lo formulara Gayle Rubin, ¿creés que este concepto conserva su valor productivo?*

— Creo que fue un momento fundador del pensamiento. Si hablamos de una desnaturalización de las diferencias, ese es el acto fundador del feminismo. Pero al mismo tiempo esa idea de desnaturalización ya estaba en Mary Wollstonecraft. Eso ya sucedía en 1700, no es que tuvimos que esperar los años 60 para eso. Simone de Beauvoir también lo hace y lo toma de Descartes, de Poullain de la Barre quien en el siglo XVII ya decía que la diferencia no está dada por la naturaleza. La diferencia es cultural. Esa distinción es fundante, pero es una distinción muy clásica, en mi opinión, muy antigua, aunque es fundamental. La diferencia sexual no es la diferencia biológica sino cultural, simbólica. Tomes la teoría que tomes ese punto siempre es un punto central. Luego los norteamericanos lo juegan sobre sexo-género porque ellos tienen ese lenguaje, pero en las lenguas latinas no tiene sentido. No tiene ningún sentido diferenciar sexo y género, o sea sexualidad y roles sociales, necesitamos usar otro aparato teórico para decir la misma cosa. Con la llegada de la teoría *queer* ya no se puede seguir adelante porque la confusión está volviéndose una cosa imposible. Ahora nos dicen que el género produce el sexo. Estas son

inversiones que nos dejan muy perplejas, porque sinceramente no entiendo que está sucediendo.

— *Te referís a la posición de Judith Butler...*

— Butler, claro, pero existen muchas que hacen ese mismo discurso. A esta altura a mí me parece una forma de abstracción, en el peor sentido de la palabra. Con lo cual decidimos hacer un análisis de las terminologías reconduciéndolas a sus raíces históricas. En las lenguas latinas es difícil separar. Aún en Foucault hay un problema entre sexualidad y sexo, son dos cosas distintas y nuestra historia es una historia de la sexualidad, de política de la sexualidad. Luego el sexo, bueno, es sexo.

— *Si se miran las agendas de los Estudios Culturales y de los estudios feministas se observa un campo similar de problemas: cuerpo, generaciones, sexualidad, representación. En este sentido, ¿se puede decir que siguen caminos paralelos?, ¿en qué se diferencian los respectivos enfoques?*

— Hay un enorme programa que se llama *New Media in New Europe*, un programa grandísimo de la Unión Europea donde el género ocupa un capítulo importante, porque no se puede hacer la historia del cine o de la cultura sin hablar de género. Pero se lo estudia en una forma que es completamente no feminista, a veces antifeminista, y así se borra todo el trabajo de elaboración teórica hecho por las mujeres, y éste es un gran problema. El mismo autor o autora, por ejemplo, Marguerite Duras, estudiada en los *Women's Studies* produce lecturas completamente diferentes, porque se lee de manera distinta. Entonces nosotras estamos hablando, una vez más, de coaliciones entre las personas que hacen género en los Estudios Culturales que enfrentan las cosas que nosotras enfrentamos, hablan de Jameson, de las escritoras actuales, estudian Laurie Anderson, pero cómo es posible no estudiar gente así, son fundamentales en la cultura moderna. Pero los estudian con un cuadro completamente vacío de referencias feministas. La diferencia es justamente esta cuestión metodológica: con qué instrumentos de trabajo enfrentás el texto. Entre esos abordajes y los nuestros hay diferencias considerables. En nuestro centro hemos trabajado mucho sobre los esquemas metodológicos y sobre los conceptos de base. Cuando hicimos la definición de género, por ejemplo, buscamos una definición que obligara a hablar de relaciones de poder, de sexualidad. Es decir, de cuestiones que no se pueden dejar afuera y que en los Estudios Culturales son dejadas de lado, siempre. Toman todo salvo el punto fundamental que son las relaciones disimétricas de poder, la continuidad de ciertas formas de dominación, un cierto "consumo" del cuerpo femenino, importantísima en todos los medios de comunicación. Y esto ellos lo notan, pero no tienen nada que decir sobre porque no les interesa la cuestión del poder.

— *Es decir, según tu opinión, los Estudios Culturales ignoran las relaciones entre poder y representación.*

— En principio, son los *Women's Studies* quienes tienen un discurso sobre el poder y las formas de representación. Nosotras elaboramos una definición de género que siempre oponemos a aquella que formulan en las disciplinas de los estudios

culturales. Para ellos el género es un término que definen como relacional entre hombres y mujeres pero no avanzan más a partir de allí. Es muy superficial. Para nosotras género es una cuestión que tiene tres niveles, que sirve para visualizar cómo las relaciones de poder estructuran las relaciones de saber. Uno de los niveles implica la formación de la identidad de cada uno y aquí la sexualidad cumple un rol importantísimo, el segundo tiene que ver con la construcción del campo social en el cual las identidades juegan un rol sobre el mercado del trabajo, sobre la cultura, la educación, etc., y, por último, como sistema normativo. Es decir, a través del lenguaje del género se otorgan valores: una cosa femenina o afeminada es, en efecto, una cosa peyorativa.

— *Sería un concepto basado en la elaboración de Joan Scott en su ya famoso artículo "El género una categoría útil para el análisis histórico".*

— Es la adaptación de las propuestas de Joan Scott y de Sandra Harding, son dos fuentes que hemos usado y hemos hecho una gran discusión y hemos trabajado para que fuera aceptado en el Consejo Nacional de la Investigación. La Unión Europea aceptó esta definición. Ahora estamos tratando de introducirla en todos los lugares en donde se realizan investigaciones, las alemanas la han hecho aceptar en su Centro Nacional de investigación. Pretendemos una definición reconocida como científica para luego poder oponerla a los colegas de los estudios culturales para superar su banalidad. Acercarles terminologías, definiciones sobre conceptos, nuestras bibliografías y teniendo presente nuestro punto de fuerza que es un discurso sobre el poder. Porque como dije antes, los estudios de género en Europa se han transformado en un discurso que evita la cuestión del poder, concretamente sobre el poder masculino. Y por eso es un discurso más que peligroso. Porque hacer género sin un discurso sobre el poder es hacer tonterías. Quiero aclarar que yo también uso la noción de género. Esta es mi polémica. No digo no usemos "género" sino que la cuestión es cómo se lo define de una manera que nos permita ser más visibles y no que nos borre de las instituciones. En cuanto a la diferencia sexual, es usada como concepto, pero es una terminología demasiado específica, demasiado complicada. Para mí es uno de los conceptos fundantes, para otras un poco menos pero no se puede llamar a un programa o a un departamento "Estudios sobre la diferencia sexual". Claramente es necesario llamarlo Estudios de género. Entonces lo usamos nosotras también, pero yo insto mis estudiantes a que tengan un espíritu crítico: "no lo tomes así como si fuera evidente, estudialo, historízalo, *glocalízalo*, y luego adoptá una definición que te permita hablar de relaciones de poder, porque de lo contrario no hacés feminismo, hacés otras cosas".

— *Las estrategias de acción institucional parecerían comenzar, entonces, por la precisión en el uso de categorías, definiciones...*

— Los *Women's Studies* son necesarios para traer estas aclaraciones metodológicas. En los *Women's Studies* o en los estudios de género son necesarios cursos especiales, programas especiales para aclarar la terminología. Esta es nuestra función. Y cuando de las Naciones Unidas o de la Unión Europea vienen a pedirnos trabajos es porque quieren entender los conceptos fundamentales del feminismo. Existe este pedido semejante por parte de los gobiernos, de las organizaciones

internacionales. Como otros trabajan en demografía nosotras aclaramos cómo con el género se pueden hacer cosas muy puntuales, focalizadas en las mujeres. Entonces tenemos una razón de ser, tenemos nuestra legitimación, contrariamente a las que dicen “oh, el gueto feminista”. No entendieron nada porque terminó esa época en la cual estaba el gueto feminista. Aquí necesitamos “expertos en género” y son verdaderamente necesarios porque los problemas a esta altura son enormes. Y nuestra experiencia es que más específicos son los enfoques, más solicitudes se tienen, si hacés un trabajo abierto, serio y pluralista.

Feminismos y generaciones

— *Como teórica aparecés alineada en el “feminismo de la diferencia”. Sin embargo, tu preocupación y tus compromisos institucionales sugieren una posición más acorde con el llamado “feminismo de la igualdad”. ¿Implicaría esto que estas divisiones pueden darse por superadas?*

— Claro. Pero, obviamente diferencia e igualdad son cuestiones que funcionan juntas, no es que una elimina a la otra, deben seguir adelante juntas. En las socialdemocracias la igualdad es un programa de gobierno, son las mujeres que participan en política, en los sindicatos, etc. La diferencia constituye, en cambio, programas de estudios, de investigación, porque son más experimentales. Y también debo agregar otra cosa que es muy dolorosa y que es la diferencia de generaciones. Yo creo que por lo menos en el feminismo europeo hubo una primera generación, la de aquellas que hoy tienen sesenta y pico de años, que eran las heroínas del movimiento, y que eran, y son todavía, mujeres extraordinarias con un gran espíritu de libertad, pero profundamente anárquicas. Si se toma a Kate Millet, a Francoise Collin o a Hillary Ross, son personajes anárquicos, libertarias al viejo molde, opuestas en el fondo a lo que yo llamo los procesos democráticos que son los procesos de institucionalización. En Europa, las que hicieron los discursos de la primera generación del feminismo se oponen completamente a los *Women's Studies*, porque dicen que nos “vendimos al sistema”... Pero, sin embargo, todas ellas están implicadas en el sistema. Aunque a nivel personal, porque son las heroínas, son los “nombres”. Quiero decir, aprovechan de todo un poder personal derivado de su gran rol en el movimiento para oponerse a los programas colectivos, a la institucionalización. Fueron las más jóvenes las que decidieron que había que llevar la lucha a las instituciones. La batalla era: Simone de Beauvoir o “las instituciones”. Este tema marcó una verdadera escisión. Para mí las instituciones son una garantía de democracia. Quizás porque vivo en un mundo que no es Argentina, obviamente.

— *En América Latina hay actualmente un debate similar pero desde parámetros ideológicos y políticos algo diferentes.*

— En la universidad hay transparencia de procedimientos, estudiantes que preguntan, que participan y a los que hay que contestar. No podés hablar como una líder del movimiento, como hizo Antoinette Fouque (la fundadora de Editions des Femmes y Psychoanalysis et Politique) considerando que su palabra es divina. En la universidad no hay líderes, estamos todas juntas en un proceso de elaboración. Entonces esta cuestión de las escisiones y las rupturas es también una cuestión de



generaciones. Yo soy muy crítica, aún amándolas, respetándolas y reconociéndolas, de cómo esas mujeres de las generaciones anteriores impidieron la institucionalización, los procesos de democratización de base. Muchos de estos debates son de hecho peleas entre dos mujeres. Christine Delphy contra Antoinette Fouque y tenemos "igualdad" versus "diferencia". Pero, bueno, a esta altura... Se han transformado en discusiones casi privadas. Y ahí aparecen otra vez las cuestiones del esencialismo. Pero, basta no se soporta más. O sea, trabajando en una estructura de responsabilidad institucional es necesario ser un poco más serias sobre estas cosas. Ver cuáles son los verdaderos problemas y cuáles son las polémicas individuales, a veces en el feminismo perdemos demasiado tiempo en las polémicas personales. Y sobre esto yo soy muy crítica aún reconociendo que existe un aspecto, digamos, de evolución histórica. Lucy Irigaray, por ejemplo, se queja "yo nunca tuve una cátedra", pero los holandeses le dieron una cátedra. Sin embargo se opuso a corregir los exámenes porque los estudiantes no habían entendido nada, porque la criticaban. Está Kate Millet que manda un e-mail acusando... ¿Recibieron ustedes aquí el e-mail de Kate Millet? "Yo que soy tan pobre y estoy sola y vieja, que hice tanto para el feminismo y ustedes de los *Women's Studies* que se aprovecharon de mi trabajo y que ahora tienen un grueso sueldo universitario". Yo me acuerdo de Kate Millet en París, en los años 80 era millonaria, era toda una vedette, la superstar. Pero ahora viene a decirnos a nosotras de los *Women's Studies* que nos aprovechamos de ella. Estos tipos de problemas que son mucho más complicados son parte de una logística de constitución de una genealogía. Nosotras somos un movimiento político que tiene grandes dificultades con la codificación. Poner nuestras heroínas en el lugar correcto es un problema grandísimo. Yo me tomo el trabajo de enseñar Collin, Irigaray, de ponerlas en el lugar correcto porque las jóvenes de hoy no saben, no saben cómo nació la "igualdad", como nació la "diferencia". No saben nada, es necesario enseñarles, es necesario darles una memoria histórica. Pero nosotras esto lo hacemos por amor a nuestra historia. Esta es una cuestión muy delicada porque toca, como dije, la constitución de genealogías, las relaciones entre generaciones y cómo reconocer aún criticando. Creo que los *Women's Studies* son una garantía de democracia en las discusiones, democracia en los procedimientos, en la construcción de un archivo. Sin crítica no se puede seguir adelante. Entonces, yo creo mucho en la Universidad también como laboratorio de este tipo de discurso.

Pasajes y devenires

— *Volviendo a un aspecto más teórico: Deleuze habla del devenir mujer, entre otros posibles devenires. En tu curso te referiste a un "devenir feminista", y lo ligaste con el concepto de conciencia feminista. Como la idea de conciencia tiene una raíz iluminista ¿no entraría en contradicción con la teorización deleuziana que implica una multiplicidad de diferencias en movimiento?*

— Bellísima pregunta. Por supuesto que el concepto de conciencia tiene una impronta absolutamente racionalista, ciertamente moderna. Pero el problema es que no sé cómo decir las cosas de otra forma. En mi próximo libro desarmo el concepto y lo recompongo partiendo de dos nociones fundamentales: la contra-memoria y el imaginario social. Trabajo mucho con Bergson, con Deleuze, etc. No existe otra palabra, por el momento, será necesario inventarla, que indique aquel

tipo de despertar, este tipo de encendido, este tipo de apertura que te deriva, desde que logras juntar las partes del mosaico, cuando algo de la posición de lo femenino ilumina a las mujeres. Esto se ve en las estudiantes, ves que de golpe entendieron cuál era la cuestión. No existe otra palabra salvo “conciencia” para significar el despertar de la conciencia o la autoconciencia, como decían las italianas. Giramos siempre alrededor de ese concepto. En sus primeros libros, de Lauretis habla mucho de esto, porque ella también es de origen gramsciano- materialista donde la conciencia tiene un papel muy importante. Yo pienso que no puede haber posición feminista, cualquiera, desde la igualdad a la diferencia, desde el género o a los *Women's Studies*, si no existe esta “conciencia” de la propia posición histórica y de una cierta colocación de lo femenino. Y esto es una toma de conciencia que se puede facilitar acercando lecturas, etc., pero no se la puede enseñar. Entre mis estudiantes hay algunas que adquieren conciencia y otras que en cambio, pueden hacer excelentes trabajos pero en quienes la cuestión no “prende”. Interpreto esto como una contramemoria, en el sentido de sentir, de pertenecer a una historia aún si no la viviste, pero es “tu” historia que desde luego está hecha de vínculos imaginarios. Entonces, el imaginario es la segunda cuestión. Es una forma de mediación respecto a cómo recomponer las partes de una historia complicada que, desde luego, es muy local, *glocal*, contextual, y el imaginario allí es una cuestión fundamental. También Virginia Woolf dice repensémonos a través de nuestras madres, y allí está la cosa fundamental. O se vuelve a pensar de esa manera una serie de vínculos, una historia compleja o no se puede hacer un trabajo de continuidad en el feminismo. Entonces, tener conciencia de pertenencia y luego voluntad. Llamo voluntad política a la conciencia de cómo el poder todavía da forma, conforma la propia subjetividad y el propio tipo de trabajo. Entonces, allí la conciencia es absolutamente fundamental respecto del *devenir femme* de Deleuze.

— *¿Cómo se articula teóricamente esta relación?*

— Él puede tranquilamente teorizar un diluirse de la identidad sin por un sólo segundo darse cuenta de que en la historia de las mujeres la identidad fluida es una historia trágica. Él no sabe esto porque esta historia él no la posee. En la historia de las mujeres, decir tu identidad es fluida y débil es toda otra historia que no es la historia de los hombres. Porque nosotras fuimos condenadas a esto por siglos de cultura que nos volvió invisibles, fluidas, las continentes negro como metáfora de lo femenino o ligadas a la madre naturaleza, en fin... Entonces, cómo hacés para “dejar ir” algo que nunca todavía has controlado verdaderamente. Pero Deleuze puede tranquilamente teorizar porque a él esto no le hace nada, no hay nada que a él lo detenga, no hay nada ante lo cual él diga “aquí hay un problema”. Ni se le ocurre, no es parte de su repertorio mental y físico. No piensa en ello. Luego, cuando las mujeres lo hacen pensar él, se da cuenta de que hay un problema. De hecho Deleuze escribió también en *Mil mesetas*: “es verdad que para las mujeres este es un problema porque todavía están tratando de llegar a la subjetividad”. Esto él lo hace en la última fase de su trabajo, reacomoda esta cuestión porque reconoce que hay un problema. Pero lo reconoce porque se lo hemos hecho comprender nosotras. Porque por sí solo esta cosa ni se le ocurría, no era parte de su horizonte. Pero, bueno, es parte del mío. Estos movimientos son movimientos de resistencia. Para mí la conciencia femenina es una conciencia que resiste. Que resiste las simplificaciones

y la deshistorización, que resiste el derretirse de esta identidad en lo posmoderno, que sería así algo “femenino” justamente en el sentido banal del término, algo débil, líquido, fluido. Pero ¿desde cuándo? O sea, está este sentido de “sí, lo sé, pero...”. Para mí es una cuestión que viene de Descartes. Mi artículo también se titula así: “Sí, comprendo, pero...” Esos puntos suspensivos indican el momento feminista. Es el “sí, pero” que abre un espacio en el cual es posible hacer un discurso crítico aunque no salgas completamente del sistema. Estás allí, pero en una especie de tango de negociación.

— *Una gran proporción de las conceptualizaciones feministas de los 60 derivaron en una esencialización de la mujer como víctima. En los 80 y, tal vez por una especie de contaminación con los Estudios Culturales se tiende a pensar muchas veces a toda política de la diferencia como resistente. En este sentido, considerar a las mujeres con lugares diferenciados dentro y fuera del orden simbólico, del patriarcado, ocupando en general el lugar del margen, del borde, de lo menor ¿no conduce a una esencialización de otro tipo, una esencialización de la resistencia?*

— Yo pienso que este peligro existe, estoy de acuerdo con Gayatri Spivak, es un peligro que no podemos no correr. Es lo que se llama esencialismo estratégico. No veo otras alternativas en una época donde los Estudios Culturales, las teorías *queer*, el capitalismo avanzado, amenazan licuar las diferencias y perder la relación con estos dos siglos del feminismo. Hoy estamos en presencia de una gran transformación cultural, una redefinición de los parámetros sociales y de formas de lo simbólico. En esta transformación, corremos el riesgo de perder el hilo de un discurso que hemos construido en mucho tiempo. Yo digo siempre que tengo un pie en el novecientos y un pie en el dos mil... Esto yo lo reivindico como una posición que trato de matizar y traducir. Pienso que hacer trabajo intelectual es una cuestión de traducción, no solo de las lenguas sino justamente en las jergas de las diferentes comunidades. Hace diez años que discuto con los deleuzianos, ahora entienden que hay un problema con el *devenir femme*, porque se lo hemos hecho comprender. con grandísimas discusiones. Cuando hablan las más jóvenes nuestro rol es hacer de puente entre estas cosas del *cyber feminism*, y las sufragistas. El puente somos nosotras, porque si dejás que lo haga la cultura el puente es destruido. Nadie hace la relación porque les dicen que ya hizo todo Bill Gates, hizo todo Laurie Anderson. Esta cultura realmente es amnésica, es una cultura de la amnesia, una cultura que destruye la memoria. Todo este tardo capitalismo odia la memoria histórica, nadie quiere acordarse de lo que fue el marxismo antes de Lenin y aún durante Lenin. Rechazan explicar la esperanza que dio al mundo el comunismo.

Feminismo y políticas de la memoria

— *Hoy la política de la memoria está ligada al Holocausto, a la cuestión de los derechos humanos y en la Argentina, a la demanda por treinta mil desaparecidos, en general protagonizada por mujeres. ¿El feminismo europeo tiene algún tipo de posición con respecto a estas políticas?*

— En nuestro mundo la experiencia argentina es muy importante. La cuestión de los “desaparecidos”, la cuestión de las “Mujeres de negro”, de las Madres de Plaza de Mayo. Es un movimiento global, ha sido para nosotras una cuestión muy

importante que nos interesa. El movimiento hace este tipo de trabajo en Kosovo, Albania, Sarajevo, Israel. “Mujeres de negro” a esta altura son un movimiento que sigue y que se yergue como testigo de los silencios. O sea ustedes han inventado una forma de política de la resistencia que ha sido fundamental. Y esto como premisa para llegar a la cuestión de los silencios. Yo dije durante el curso que soy muy crítica respecto de cómo los intelectuales europeos han silenciado su historia. Al mismo tiempo es necesario comprender el contexto. Por ejemplo, en mi país, en Italia, la guerra terminó en el 89, la CIA ha controlado la política italiana durante todo el tiempo después de la guerra, han hecho saltar a los comunistas. Entonces, no es que nosotras hayamos sido completamente libres para definir nuestro trabajo, hemos sido atrapados por la guerra fría de una manera dramática en Europa. Con el fin de la guerra fría se están desatando también las lenguas y sobre todo, las memorias. El trabajo ahora recién empieza y de hecho toma la forma de una repetición y, sobre todo, porque se repiten las viejas divisiones. Miremos en Italia, los viejos fascistas son todavía los mismos. Entonces hay un periodo de repetición casi obligatorio. En Yugoslavia una repetición dramática, todo lo que se hizo durante la Segunda Guerra Mundial se volvió a hacer ahora. Como dice Nietzsche, un pueblo que ignora la propia historia está condenado a repetirla. Este es el drama de Europa en esta fase. Los pueblos que hacen un trabajo sobre la propia memoria -también una parte de Italia lo ha hecho, Alemania tuvo que hacerlo-, no repiten la propia historia. Pero cuando hay silencios, lo no dicho reaparece, el famoso *acting out* psicoanalítico. Esta cosa de no haber estado a la altura de nuestra historia está ahora progresando con la apertura de los archivos en el Este que permiten reconstruir otro aspecto de la cuestión. Por ejemplo, la dimensión de la colaboración fue increíble en Europa occidental y todavía peor en Europa oriental. Necesitaremos mucho tiempo para lograr elaborar la dimensión de este drama. La relación entre esto y el feminismo es todo un terreno a estudiar. En principio puede recordarse que las feministas provienen de familias antifascistas. Quizás en Inglaterra es una historia un poco diferente, pero en países como Francia o Italia -los países que han conocido el fascismo o el nazismo-, el feminismo es de izquierda o no es feminismo, es otra cosa. Porque las raíces son esas, son las raíces de un sentido de democracia, o sea el feminismo ya jugó un rol fundamental en la creación de la democracia en países que tenían una raíz fascista. Y cuando ves países como Holanda que no tienen raíces fascistas, las mujeres han sido grandes factores de la modernización. Es decir, son siempre factores de cambio. Pero hay que estudiar más de cerca todavía esa relación.

— *Esto también se ve en la Argentina, son las mujeres las que protagonizan los movimientos de resistencia y recuperación de la memoria. Aunque hoy, la generación de los más jóvenes de ambos sexos, por cierto, está vinculada muy visiblemente a estos reclamos.*

— Cierto, cierto... Yo creo que uno de los efectos de esta división social de los roles entre los sexos en relación con este tema, es que la mujeres se acuerdan mucho más y mejor. Porque nuestra función sería aportar, digamos, el factor humanizante. Entonces hay una contramemoria más viva de parte de las mujeres, en el feminismo esto es necesario activarlo de cierta manera. En Europa estamos haciendo unos proyectos de historia oral, estamos entrevistando a mujeres de una determinada edad antes de que sea demasiado tarde. Porque dado que el proceso de reela-

boración de la memoria es muy largo, necesitamos tener los materiales y hemos perdido mucho tiempo.

Cuerpos y representación

— *Es evidente hoy la centralidad que adquiere el cuerpo en las representaciones y éste parece ser un punto de diferencias generacionales. ¿Cómo lo incluís en tus reflexiones?*

— Creo que la relación con el dolor ha cambiado muchísimo con las generaciones. La relación con la crueldad, sobre todo. Hay una violencia mucho más neta entre los jóvenes. Si se miran los video clips son verdaderamente duros, es una cultura dura. También en los grupos de mujeres y no solamente en la cultura de los *rappers* con lo masculino negro, que es macho. Eso no es machismo, es verdadera crueldad. En fin, cultivan la antipatía y la frialdad. Esta dureza de las generaciones más jóvenes habría que verla en su relación con las generaciones anteriores o sea con las madres del feminismo y, por otro lado, en su relación con las máquinas y con la tecnología. Su modelo de referencia es la máquina. De hecho, ni bien puede son robots, cómo bailan, cómo se mueven con los patines,... Y esto es algo puramente cultural. A la vez, pienso que es una cosa también muy bella. Ahora el punto de referencia no es el cuerpo natural, sino el cuerpo acelerado por las máquinas, por las vitaminas o lo que sea. Es un cuerpo en aceleración. Y esto a mí me gusta, me interesa, aunque me da un poco de miedo.

— *Con el tema del cuerpo asoma la cuestión del estilo, que parece haber desplazado la noción de estética. ¿En qué sentido adopta el feminismo el concepto de estilo?*

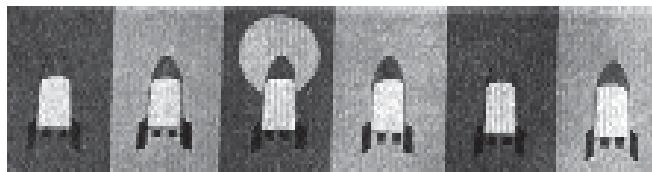
— Cierto, el estilo como búsqueda de modelos de representación adecuados... Siempre ha sido importante en nuestra historia quizás porque los modelos que tenemos ya no son tan pertinentes. Ya Simone de Beauvoir y Virginia Woolf lo demuestran. Tenemos modelos de representación de nosotras que no sirven. Por un lado, está esa tradición en la cual nosotras queríamos corregir los modelos dominantes. Pero mucho más importante, en estos últimos veinte, treinta años, después de la crisis de la representación humanista dominante, para mí hay que aprender a leer la realidad de manera lúcida, o sea a hacer cartografías que sean adecuadas. El problema con el feminismo es entonces que estamos siempre sobre espacios temporales distintos, con una cabeza en el ochocientos y otra en el novecientos. Muchas veces no leemos la realidad correctamente, es un problema para todos no sólo para nosotras, porque la realidad cambia a una velocidad máxima. A veces nos damos cuenta de que las cosas cambiaron, cuando es demasiado tarde. Con las biotecnologías sucedió de esa manera, también porque no nos hicieron partícipes, mantuvieron todo en secreto en los laboratorios lo más que pudieron. Entonces yo digo siempre: tomemos de Deleuze y de otros los instrumentos de lectura porque ellos leen la realidad y la leen bien. No leen el feminismo porque no les interesa, pero eso lo podemos hacer nosotras. Las cartografías del feminismo no son siempre muy lúcidas, aunque hay lecturas muy válidas. Está Donna Haraway, por ejemplo, que hace una lectura exacta de las tecnologías, pero hay que admitir que,

globalmente, nosotras atravesamos una crisis de representación en el interior del feminismo. Estamos pegadas a varias tradiciones, en realidad en este momento necesitamos simplemente una gran creatividad. Las tradiciones están muy bien, las diferencias sexuales están muy bien, pero aquí debemos inventar, porque las cosas están yendo hacia adelante muy, muy rápidamente. Entonces debemos buscar esquemas nuevos, tener el coraje de crear nuevas estructuras de lectura, de una manera o de otra.

La cuestión del estilo para mí es una cuestión de creatividad política y conceptual. Aquí ya estamos en el post humanismo, vivimos en un mundo que no representamos de manera correcta, porque como feministas sobre todo, pero también como gente de izquierda, estamos ligados a toda una lectura modernista, humanista. Es doloroso decir se llevaron mi cuerpo, o sea esta idea de sentirse apropiados por este canibalismo que te saca afuera aquello que conquistaste con tanto sacrificio. Pero estoy convencida que los cambios no suponen sólo una crisis negativa, sino que también pueden darnos grandes posibilidades. Debemos trabajar sobre ellas con un poco de energía y de optimismo, sin ser paranoicas, ni tecnofóbicas, pero sin instalarnos en la euforia.

— *La idea podría resumirse en: o negociás con esta sociedad o desaparecés.*

— Yo estoy más que decidida a no desaparecer, pienso que el feminismo debe seguir adelante y existir. Es cuestión de estilo y de relación entre generaciones y de entender este cambio fundamental de cómo residir en el cuerpo.



Travesías geopolíticas y conceptuales

— *Tu propuesta teórica acuña una noción como la de “sujetos nómades”, que puede interpretarse como una imagen metafórica, aunque la calificás de “ficción política”. ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro alcance de este concepto?*

— Hay un efecto metafórico, absolutamente, pero yo no quisiera que funcionara como metáfora, justamente porque es una metáfora muy peligrosa. Mi relación con el nomadismo es el resultado de una larga serie de discusiones tanto con la filosofía europea como con feministas como Haraway, con bell hooks que trabaja sobre las identidades alternativas. Yo inventé el término *glo-locations*, pero los norteamericanos hacen *identity politics*, que es su manera de hacer esta cosa que a mí no me gusta, pero es su historia. Entonces, jugué mucho con los términos, pensé mucho sobre cómo llamar esa relación con la *location*. ¿Por qué retomar el “nomadismo” de todas las opciones posibles? En el libro hago una lista, pero estas no son metáforas son verdaderamente *politics of location*. Son maneras de poner una etiqueta a tu posición histórico-geográfica en el espacio y en el tiempo. El nomadismo es para mí primeramente una relación con cierto tipo de filosofía, la de Deleuze o Nietzsche, una tradición que es minoritaria en el interior del pensamiento europeo, que está relacionada con la crítica del eurocentrismo. La filosofía europea es sedentaria, es colonialista, es imperialista y ha producido una gran parte de los conceptos que después le han permitido al fascismo tener una ideología. La filosofía jugó un rol muy importante en estas cuestiones, entonces desde siempre está implicada con el poder. La filosofía ha sido un discurso de poder, del cual por suerte hoy se ha librado. Yo no quiero abandonar la filosofía, es en su interior que trabajo.

— *El “nomadismo” sería entonces un concepto ligado a las actuales condiciones geopolíticas del mundo.*

— Hay historias políticas muy distintas detrás de cada una de estas terminologías. Hay pueblos verdaderamente nómades, por eso yo no quiero hacer metáforas, las considero peligrosas. Los pueblos nómades, como los gitanos o los lapones o cualquier tipo de población vagabunda e itinerante, como fueron en un principio los hebreos aunque luego se estabilizaron, tienen en Europa una historia dramática. Con lo cual el nomadismo implica también esta especie de mancha negra en el interior de una estructura estatista, una estructura muy fija, que está en el centro del concepto de nación europea. La nación quiere ciudadanos, no quiere vagabundos. Entonces existe todo este aspecto más histórico en el cual el vagabundeo, el vagar, los apátridas, los profugos, los inmigrantes y hoy los refugiados políticos, tienen una historia dramática que está relacionada completamente, no sólo con toda la historia del colonialismo y del fascismo, sino también con la descolonización, lo post colonial y lo que sucede hoy con la globalización. Con lo cual hay una manera de referirse de manera histórica y también política económica a la dificultad que tiene la estructura del estado nación europeo para aceptar la globalización como una forma de vagabundeo a nivel planetario, porque la fuerza trabajo sigue adelante. El flujo de las inmigraciones en nuestro mundo ya es una cuestión enorme. Tenemos estos corrimientos de poblaciones, aquí tienen los bolivianos, los peruanos y los paraguayos pero es siempre la misma cuestión. La gente se mueve, no está más parada y el trabajo no es más una cosa difusa sino geográficamente concentrada. Entonces ellos van donde se puede trabajar. Hay toda una manera de hablar, partiendo de la posición europea de *glocalización*, pero ¿cómo hace Europa para

vivir con este tipo de sujeto nómade? ¿Puede Europa hacer esto? ¿O estamos condenados a la homogeneidad? Porque si estamos condenados a la homogeneidad, estamos en problemas. Entonces, en sustancia, estamos condenados al fascismo. Es una gran discusión en el interior de concepto de Europa sobre cómo hacer de ella un concepto nómade, no un concepto sedentario sino un concepto flexible, un concepto que pueda adaptarse a la realidad de hoy. Y yo aquí uso mi lectura de los orígenes históricos de la Unión Europea para hacer una intervención sobre el concepto de ciudadanía europea. Por esta fase de la Unión Europea nos hemos olvidado, una vez más, de las raíces históricas. Se habla de la fortaleza económica, Oh, la economía!, las compañías, las industrias, pero éste no es el origen de la Unión Europea, su origen es el castigo que hemos sufrido por parte de los norteamericanos por producir el fascismo. Nació con el Plan Marshall de ayuda a Europa después de la segunda guerra. Los norteamericanos prestaron dinero, ayudaron a reconstruir la industria, pero impidió tener un ejército de grandes dimensiones. Inmediatamente gestaron la Nato, como verdadera fuerza de ocupación. Las tropas americanas todavía están allí, de Italia nunca partieron, todavía están allí con sus bases atómicas. Las culturas europeas tuvimos entonces a los norteamericanos en casa por cincuenta años, en los que sólo hicieron industrias y acumularon riquezas. Pero hace diez años se volvió a abrir la cuestión de la identidad cultural. Yo empecé a trabajar con Bruselas cuando hicieron los primeros programas para definir una identidad cultural europea porque se reconoció que en esa cuestión los intelectuales podían hacer algo. Las discusiones fueron enormes, ¿qué era la identidad cultural europea?, ¿cómo hacemos para preservarla?, ¿cuál es el rol del fascismo, del colonialismo en la constitución de la identidad europea? Se tiene un Jean Marie LePenn que dice: “Europa es igualdad, libertad y fraternidad, Europa es el iluminismo”, y nosotros que decimos: “Europa es Mussolini y Hitler, seis millones de judíos asesinados, colonialismo, etc. Esto es Europa. Entonces, hay una verdadera discusión sobre cómo definir esta identidad, qué cartografía hacer para poder luego seguir adelante con las redefiniciones. Para mi es un momento histórico en el cual se puede volver a definir un concepto de Europa que sea más *glocal*, pero que tenga en cuenta no sólo las grandes y bellas historias heroicas, sino también una realidad sanguinaria y terrible de la cual nosotros debemos ser responsables. Entonces en el término nomadismo está eso también. Tenemos que poder nomadizar el concepto de Europa, decir que en el interior de esta Europa se deben encontrar otros espacios porque si no estamos condenados a una historia atroz, una historia de repetición.

*Agradecemos la colaboración de Vana Andreini
en la desgrabación y traducción de esta entrevista*



La *doxa* de la diferencia*



Rita Felski*

Según Rodolphe Gasche, discípulo de Derrida, resulta tentador leer la historia de la Filosofía de la Diferencia como un ejemplo de la progresiva emancipación de la diferencia de la identidad (1994, 82). El tiempo en el que vivimos esta inequívocamente inclinado a tal tipo de lectura. Como puntualiza Gasche, la diferencia reina de manera suprema en los pensamientos críticos, mientras que la identidad apenas se anima a mostrar su rostro. Enaltecida en la tapa de los libros, invocada rutinariamente en debates intelectuales, la “diferencia” funciona en sí misma como un inalcanzable valor, aparentemente irrespetuosa de su referente o contexto. La diferencia se ha transformado en una *doxa*, una mágica palabra de connotación política y teórica con significados redentorios.

El feminismo tiene su propia y particular visión del triunfo de la diferencia sobre la identidad. Los orígenes del pensamiento feminista son generalmente atribuidos a figuras tales como Mary Wollstonecraft, que se basó en ideas ilustradas para protestar contra la subordinación de la mujer. Todavía tales ideales no habían sido incorporados por el feminismo, sino que simplemente eran máscaras de una lógica falocéntrica, basada en la tiranía de la identidad. Las feministas de la segunda ola buscaron, sin embargo, reivindicar lo femenino; la liberación femenina se basa más en la afirmación de su irreductible diferencia que en la búsqueda de un ilusorio logro de la igualdad.

Este ideal ginocéntrico, a su vez, ha perdido mucho de su poder, gracias al surgimiento del postestructuralismo, como así también a las fuertes críticas, los prejuicios y las exclusiones políticas. Como resultado, nosotras estamos ahora en una condición posmoderna, donde la diferencia femenina se ha fragmentado en múltiples diferencias y cualquier apelación a ideas generales o normas sólo puede considerarse políticamente cuestionable y teóricamente ingenua.

Esta historia ha sido contada en numerosas ocasiones y bajo diferentes registros. Para algunas es una narración del avance de cómo el feminismo infunde sus esencialismos y universalismos para lograr un estado de conciencia teórica más sofisticada. Para otras es la narración de la decadencia, de cómo el feminismo es arrastrado desde sus verdaderos logros por mortíferas disputas y por el espúreo prestigio del pensamiento de la *avant garde* francesa. Muchas investigadoras feministas están familiarizados con esta historia. Podemos encontrarlo en artículos de investigación, reproducirlo en nuestras clases, repetirlo en nuestros propios

* La autora es miembro del Departamento de Inglés de la Universidad de Virginia. Este artículo se publicó en inglés en *SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY*, 23, 1, 1997. Su elaboración fue subsidiada por una beca de verano de la Universidad de Virginia. Quiero agradecer a mis lectoras de *SIGNS* y a Farzaneh Milani por su ayuda en la revisión de la versión final.

escritos académicos. En realidad ello contiene indudablemente algo de verdad, por lo menos una descripción de la trayectoria reciente de las principales corrientes teóricas feministas en las Humanidades. Quiero, sin embargo, aislar por lo menos parcialmente este relato de la evolución feminista desde la identidad a la diferencia. Su estructura unidireccional oscurece la simultaneidad e interdependencia actual de las diferentes posiciones del feminismo. Como toda metanarrativa, además, confunde la lógica interna de una serie particular de debates teóricos, generalizándolos. En otras palabras, los intereses políticos y las necesidades de las mujeres del mundo, no necesariamente van de la mano con las distintas etapas de la teoría feminista académica.

Por supuesto, ninguna *doxa* obtiene siempre aceptación universal, y ha habido varios desafíos a la preeminencia de la diferencia dentro del feminismo contemporáneo. Ya en 1986, en un artículo que se podía sintetizar simplemente por su título, “The instability of the analytical categories of Feminist Theory”, Sandra Harding prevenía sobre el hecho de basar al feminismo en una única idea político-filosófica, argumentando que las ideas ilustradas, las políticas ginocéntricas y las críticas posmodernas a la identidad forman una trama en la compleja tela del feminismo contemporáneo. “Nosotras debemos aprender -escribe Harding- a observar las inestabilidades en sí mismas como valiosos recursos” (664). Chela Sandoval también critica las taxonomías feministas convencionales como una serie histórica de fases de desarrollo, defendiendo una subjetividad táctica que puede desplegar diferentes formas de políticas feministas de acuerdo al contexto (1991). Además, como desarrollo más adelante, algunas teorías postcoloniales han desafiado la tendencia actual de la diferencia dentro del feminismo Occidental de atenuar las jerarquías fundamentales y conflictos entre las mujeres.

Se ha brindado, sin embargo, relativamente poca atención al examen sistemático de las inconsistencias teóricas y de los evidentes problemas políticos que la apelación a la diferencia dentro del pensamiento feminista genera. En gran medida, no se debate la primacía conceptual de la diferencia.

En la medida en que las nociones particulares de la diferencia pueden ser pasibles de críticas, debido a que reproducen una concepción androcéntrica o imperialista del Otro, estas críticas asumen solo tácitamente, la existencia de una “realidad” más auténtica que existe más allá del engañoso señuelo del lenguaje del opresor. Uno de los propósitos de este artículo es cuestionar tales visiones de alteridad como la verdad última de la teoría y de la política feministas. Mi propósito no es polemizar contra la diferencia sino deontologizarla, ofreciendo una redescipción del carácter de la igualdad y de la diferencia que están encuadradas en términos más pragmáticos que metafísicos. Sin embargo, no estoy tan interesada en argumentar que esos términos constituyen una diferencia, existen elecciones igualmente válidas para el feminismo (Snitow, 1990) como en mostrar que existen en condiciones de interdependencia política y filosófica, de modo que en la intensa búsqueda de la diferencia, parece volver inexorablemente a la obsoleta cuestión de la igualdad.¹

¹ McGowan (1991) incluye algunas críticas generales a la idealización y a la diferencia; Gasche (1994); Taylor y otros (1994). Synowich (1993) incluye valiosas discusiones sobre el feminismo; Collin (1994); Young (1995).

Diferencia sexual: ¿la suprema diferencia?

Como señala Michéle Barret, el concepto de diferencia se utiliza de varias maneras, no siempre compatibles dentro de la teoría feminista. Más comúnmente, se lo emplea para denotar la diferencia ente las mujeres y los varones, ya sea que esta diferencia sea considerada filosófica, psicológica o social. Segundo, el concepto es utilizado para denotar la diferencia entre mujeres, modelada por jerarquías de clase, de raza, de preferencia sexual, de edad, entre otras. Esta segunda definición es a menudo utilizada para desafiar los reclamos de la primera: la experiencia de la diversidad de mujeres reales mitiga la generalidad de los reclamos sobre la naturaleza de la diferencia femenina. Tercera, la diferencia en su inflexión derrideana como *différance* ha sido utilizada por las teóricas feministas para subrayar la naturaleza inestable y relacional del significado lingüístico y del posicionamiento de lo femenino como el lugar clave de tal inestabilidad. Por último, el concepto de diferencia sexual es desplegado por las feministas lacanianas para resaltar la “gran división” de lo masculino y de lo femenino como una relación psicolingüística inevitable e inestable que estructura el orden simbólico.

Yo considero en este artículo dos corrientes de influencia dentro del pensamiento feminista: las teorías psicoanalíticas de diferencia sexual, desarrolladas dentro de la filosofía feminista, y el análisis de las diferencias culturales y materiales entre mujeres dentro de la teoría postcolonial. Estas dos aproximaciones ejemplifican algunas de las más sofisticadas corrientes actuales de la diferencia dentro de los escritos feministas. Ambas líneas surgen de un reconocimiento a las limitaciones de las nociones esencialistas de la experiencia femenina y buscan de distinta manera redimir la noción de diferencia a través de la radicalización y la extensión de sus reclamos. Por lo tanto, proveen el punto de partida ideal desde donde explorar las ramificaciones del concepto de alteridad, de heterogeneidad, y de diferencia dentro del pensamiento feminista.

La teoría de la diferencia sexual apareció en los Estados Unidos finales de los '70 como resultado de la difusión de los escritos de las llamadas feministas francesas (Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva). Sin duda, al mismo tiempo que sus trabajos generaron nuevas perspectivas y puntos de vista en el pensamiento feminista, fueron también muy criticadas por sus tendencias esencialistas, idealistas y eurocéntricas (Jones, 1981; Spivak, 1987). En la actualidad, somos testigos del nacimiento en Europa, Australia, y los Estados Unidos de lo que se podría llamar una “segunda generación” de teóricas de la diferencia sexual, representada por figuras tales como Rosi Braidotti, Drucilla Cornell y Elizabeth Grosz. En su gran mayoría, estas escritoras son más concientes que sus predecesoras de las trampas implicadas en la teorización de la categoría mujer. Como resultado, buscan legitimar la diferencia sexual como una categoría fundacional del pensamiento feminista, mientras que, simultáneamente, la vacían de toda normativa o contenido esencialista. Consideraré la viabilidad de tal logro en las recientes formulaciones de diferencia sexual, subrayando tanto sus aspectos políticos como filosóficos. Dado que la notoriedad actual y el prestigio de esta narrativa deriva de su evidente afiliación a la “Teoría superior” es importante examinar los argumentos en sus propios términos y considerar si su despliegue de ideas postestructuralistas es, en realidad, teóricamente persuasivo.

Rosi Braidotti, por ejemplo, define los interrogantes fundamentales de la filosofía feminista de la siguiente manera: “¿Podemos formular la diferencia sin

devaluarla? ¿Podemos pensar al Otro no como otro-ajeno sino como una entidad positiva?” (1991, 177). Braidotti, al igual que sus colegas, prefiere *diferencia sexual* a *género*, porque este último concepto tiene connotaciones mayormente sociológicas debido a que los roles masculino y femenino que se imponen externamente podrían eventualmente abandonarse en un futuro andrógino. El feminismo de la diferencia sexual, por el contrario, pone el énfasis en la centralidad estructural de la división sexual sobre la formación de la cultura humana, disintiendo del orden simbólico y la minimización de lo femenino proclamados por la soberanía del falo, excepto como un objeto fantasmal del deseo masculino. El objetivo del feminismo no es, pues, negar la diferencia (que confirmaría meramente la lógica del falocentrismo como una igualdad definida masculinamente) sino reestablecer lo femenino dentro de la diferencia sexual, y generar un imaginario femenino autónomo más allá de los estereotipos de mujer existentes. (Braidotti, 1994).

El reciente trabajo de Drucilla Cornell ofrece una detallada elucidación de la teoría de la diferencia sexual. Cornell, como Braidotti, reconoce su afiliación al trabajo de Lacan y de Derrida, a quienes considera aliados potenciales del feminismo en su diagnóstico y crítica al falocentrismo. Esta afiliación torna a Cornell sospechosa de cualquier referencia a una esencia femenina o universal. Dedicó un considerable esfuerzo a refutar los argumentos de las teóricas feministas del derecho, Robin West y Kathrine MacKinnon, cuya visión de un destino femenino universal rechaza explícitamente. Pero Cornell, como otras filósofas feministas, también es cautelosa frente a los desplazamientos entre las mujeres y lo femenino en los escritos de Derrida y otros teóricos varones, donde lo femenino se transforma en una posición en el lenguaje disponible a cualquier sexo. Si lo femenino fuera siempre una metáfora, las mujeres reales tendrían una conexión y una afiliación particularmente perentoria con ella.

¿Cómo podemos entonces evitar esencializar o desmaterializar a las mujeres? La solución propuesta por Cornell puede describirse mejor como una teoría formal de la diferencia sexual que afirma la importancia de lo femenino a la vez que se niega a darle cualquier contenido sustantivo. Con tal estrategia intenta evitar juzgarla, definirla y circunscribirla según la quintaesencia falocéntrica. Más bien, lo femenino es aquello que resiste toda definición y encarna la multiplicidad y la Otredad. No se compara con la falsa femineidad de los estereotipos de género, pero encarna un gesto utópico hacia una alternativa imaginaria más allá de las restricciones del pensamiento patriarcal. “El feminismo -escribe Cornell- exige nada menos que el desencadenamiento del imaginario femenino, un imaginario hecho posible, paradójicamente, por la falta de sustento de lo femenino en cualquiera de las identificaciones que conocemos e imaginamos como mujer” (1995, 147)

El valor de tal lugar, de acuerdo con Cornell, es que él permite una afirmación de lo femenino sin la necesidad de esencializar o naturalizar descripciones de mujer (1993, 57). El modelo psicolingüístico de la diferencia sexual, en su énfasis en la relación más que en la esencia, puede acomodar más que excluir las complejas variables de raza, clase y cultura. Entonces, gracias al rechazo a dar cualquier contenido determinado o normativo a lo femenino, la filósofa feminista desea evitar la carga de etnocentrismo, argumentando que tal marco puede incluirlas a todas, y no solamente a algunas mujeres. La diferencia femenina existe fuera de estructuras binarias del pensamiento patriarcal, incluyendo, paradójicamente, la importante distinción entre masculino y femenino. Esto no es parte de la totalidad del

pensamiento, sino el principio de oposición a él. Lo femenino *es* simplemente el signo de una heterogeneidad radical, la marca privilegiada de la diferencia.

Sin embargo, sigo preocupada por ciertas contradicciones dentro del aparente programa feminista no programático. Su visión de la femineidad autónoma parece incompatible con el paradigma postestructuralista en el que simultáneamente se basan las teóricas de la diferencia sexual. Dentro de tal paradigma no puede haber ruptura entre un existente simbólico masculino y un imaginario femenino, simplemente porque cualquier reconocimiento de diferencia presupone necesariamente un grupo de convenciones, suposiciones, y tradiciones existente contra las cuales esta singularidad puede reconocerse *como* lo Otro (Gasche, 1994,2). Por lo tanto, el deseo de Braidotti no es conceptualizar la diferencia como “otredad” sino como “Otro positivo”, pero choca con la premisa más básica del pensamiento estructuralista y postestructuralista, el reconocimiento de que el signo no tiene un significado positivo inherente, sino que existe solamente a través de su relación diferencial con otros signos. En otras palabras, resulta difícil ver como una visión casi utópica de la verdadera autodefinida femineidad puede reconciliarse con un modelo semiótico que define el significado como fundamentalmente relacional, inestable, e impuro (donde de existir tal alteridad, por supuesto, constituiría una identidad pura y la última metafísica de presencia).

Entonces, la concepción del feminismo de Cornell está contextualizada, en su mayor parte, en términos absolutistas; o las mujeres buscan articular una diferencia radical más allá de lo ya pensado o permanecemos prisioneras para siempre dentro de la caja de hierro del falocentrismo. Esta dicotomía se continúa inevitablemente con las premisas lacanianas en las cuales confía (a pesar de que los lacanianos ortodoxos podrían indudablemente considerar tal visión de la mujer como alteridad reafirmando más que trascendiendo el falocentrismo). Asimismo, la concepción lacaniana de la historia y de la cultura como fundamentalmente falocéntricas, homogeneiza importantes diferencias dentro de esa historia, incluyendo las distintas posiciones y prácticas sociales de las mujeres.² ¿Fueron, realmente, todas las mujeres que se comprometieron con actividades culturales a lo largo de la historia (las artistas, las revolucionarias, las madres, las maestras) nada más que vehículos pasivos del falocentrismo? Si no fuera así, entonces, el feminismo necesita un marco más elástico para analizar la complejidad y la variedad de las relaciones femeninas en los diferentes ejes del poder. Además, si este fuera el caso, como Cornell con frecuencia deja implícito en sus presentaciones de la cultura como una creación exclusivamente masculina, ¿por qué las feministas contemporáneas deberían ser capaces de liberarnos a nosotras mismas de la ubicua opresión del pensamiento falocéntrico, cuando todas las mujeres que las antecedieron en la historia han fallado? ¿Qué ruptura epistemológica hace que nuestra posición sea más auténtica que la de ellas?

² Como Nancy Fraser señala, tal posición confusamente ubica la unidad y la coherencia entre lo que es realmente una diversa pluralidad de regímenes discursivos, posición del sujeto, prácticas significantes, esferas públicas, y significaciones -incluyendo las de femineidad conflictiva y divergente- que no son seguramente reducibles a “carencia” (1995,165).



Cornell defiende la diferencia femenina de una manera apasionada, aún así hay importantes razones por las que el utopismo ha perdido mucho de su brillo en los últimos años. La premisa fundamental del pensamiento utópico es un ideal moderno de autoinvención, de lo absolutamente nuevo que seguirá al momento de la ruptura de un pasado alienado e inauténtico. Así, esto tiende a desvalorizar las luchas políticas existentes por superficiales con una preferencia concomitante por los gestos de gran rechazo (Fraser 1995, 165). La oposición entre revolución (femenina) y reformismo (definido masculinamente) aparece, a menudo, en el trabajo de las teóricas de la diferencia sexual, incluso en el contexto de las luchas políticas, en términos tan rígidos y antitéticos que, en los últimos años, han perdido mucho de su fuerza persuasiva (MacGowan 1991, 154). Estos ideales modernos de autocreación ex-nihilo son otra instancia de un *topos* político rara vez reñido con los presupuestos postestructuralistas, sobre los cuales arrastran ostensiblemente la crítica deconstructiva de cualquier noción de origen auténtico. Cualquier política de oposición seguramente opera por medio de complejas identificaciones, autorreconocimientos parciales, y críticos rechazos, donde grupos sociales subordinados negocian sus relaciones ambivalentes en las representaciones que los definen. Las mujeres son y no son “mujeres”. La concepción de la feminidad como pura otredad no puede dirigirse a esta confusa mezcla de tradición e innovación, de recuperación y recreación, de préstamos del pasado y de imaginación del futuro, que conforman la práctica feminista.

Además, la anexión de la diferencia como un principio femenino auténtico, con frecuencia engendra el reclamo contrario: que lo femenino, a su vez, sea entendido como un símbolo ejemplar de la alteridad. Cornell, por ejemplo, alega que lo femenino “no es celebrado sólo porque es lo femenino, sino porque representa la heterogeneidad que socava la lógica de la identidad, significativamente establecida por el falocentrismo” (1991, 34). En lo que concierne a esto, las teorías de diferencia sexual, aún si buscan vaciar la femineidad de cualquier contenido sustantivo, con lo cual se le restan sesgos esencialistas, continúan asumiendo la prioridad de la división entre lo masculino y lo femenino. Lo femenino sirve como una marca privilegiada de la diferencia, representando todas las formas de la diversidad que son reprimidas en las sociedades contemporáneas. Braidotti, por ejemplo, se refiere a la diferencia entre hombres y mujeres como el prototipo de todas las diferencias (1991, 210) describiendo al feminismo como *el* discurso de la modernidad (10).³ Igualar de esta manera “la diferencia” y “lo femenino”, sin embargo, es evidentemente cuestionable. Incluye e incorpora múltiples formas de diversidad dentro del contexto de la diferencia sexual en el preciso momento en que ella reclama el reconocimiento de su existencia independiente. Como ha sido señalado a menudo (por ejemplo: Spelman, 1988), solamente ciertas mujeres tienen el placer de percibir la división ente varón y mujer como una división fundamental, simplemente porque su propia

³ Compárese el alegato de Irigaray de que “la diferencia sexual es una de las mayores cuestiones filosóficas, si no es en sí mismo la cuestión de nuestra época”. De acuerdo con Heidegger, “cada época tiene su propia cuestión, y solamente una, en la que piensa. La diferencia sexual es probablemente la cuestión de nuestra época, y podría ser nuestra salvación si la pudiéramos dilucidar” (1993, 5).

posición (privilegiada) de clase o de raza carece de marca y en consecuencia es invisible. Centrarse exclusivamente en la categoría de de diferencia sexual, inevitablemente, encubre las jerarquías entre varón y mujer, sin tener en cuenta si ello conlleva a un discurso de la identidad política o una teoría postestructuralista. Algunas teóricas de la diferencia sexual no han sido concientes de tales críticas y han buscado incorporar discusiones de raza en su trabajo. Cornell, por ejemplo, lee la obra de Toni Morrison **Beloved** como una narración diferente del mito de Medea, aduciendo que la novela dramatiza las notables diferencias entre la maternidad afroamericana (1991, 195). La sostenida confianza en la teoría lacaniana da por sentadas numerosas cuestiones sobre la inclusión de la política multicausal de razas en un contexto psicoanalítico. Retener la ecuación de poder con el falo y de subversión con lo femenino, un modelo tal sostiene la conveniente ficción de que el poder es un fenómeno exclusivamente masculino y evita considerar la agencia (*agency*) y la complicidad de las mujeres *como mujeres* en el ejercicio de jerarquías de clase y de raza.

Además, mientras que las teóricas de la diferencia sexual insisten en las fisuras y en las contradicciones dentro del feminismo, frecuentemente mantienen una visión monocromática del privilegio y del poder del falo, con lo cual oscurecen las relaciones múltiples y conflictivas entre los varones de clases, razas, y sexualidades diferentes como significantes de la masculinidad. La masculinidad es representada en nuestra cultura de muchas formas contradictorias. Mientras que el significado trascendental (Dios y sus diversas significaciones religiosas, políticas, jurídicas) es de género masculino, esto no significa que todos los varones estén investidos de una autoridad trascendental. Mientras que las mujeres de color, por ejemplo, han desafiado el sexismo dentro de sus propias comunidades, ellas son menos proclives a ver a la masculinidad *per se* como el enemigo, o aceptar la autoevidente conexión entre los varones y el poder cultural. De manera similar algunas activistas lesbianas, especialmente desde la crisis del SIDA y el advenimiento de la teoría *queer*, perciben su afiliación con varones *gay* como igual o más importante que sus relaciones de parentesco con feministas heterosexuales. Las mujeres pueden tener razones perfectamente conscientes para elegir identificarse o aliarse con varones más que con otras mujeres respecto de una cuestión política específica. En lo que respecta a la ontología de la diferencia sexual presuponen la significación abarcativa de la distinción varón-mujer, que solo y subsecuentemente se satisface por los particulares de clase, raza, sexualidad, entre otros, no pueden responder por tal negativa a priorizar el género excepto en términos de alguna noción de falsa conciencia o sus equivalentes.

La diferencia como disenso: El feminismo postcolonial

La diferencia sexual y el feminismo llegan a un impás. O bien la diferencia femenina recibe una definición sustantiva, y por lo tanto es el sujeto de los cargos de esencialismo, o bien se la celebra como un principio a social de alteridad, y por lo tanto se la excluye de cualquier contenido político significativo, resultando en la creación de lo que Laura Donalson denominara “La mujer sin cualidades” (1992, 126). En este momento, desearía volver a la discusión de la perspectiva feminista en la Teoría Postcolonial para considerar imágenes alternativas de la diferencia.

El *Feminismo poscolonial* es una denominación debatida que sería equívocamente adjudicada a todos los escritores que examino.⁴ Entiendo *poscolonial* como una forma de designar la condición histórica de países recientemente liberados de la dominación colonial, y a la teoría poscolonial refiriéndose a la compleja dinámica de formación cultural y de intercambio en un contexto geopolítico dado. Aún dentro de estos parámetros, sin embargo, el término ha sido criticado por el hecho de homogeneizar diferencias fundamentales entre culturas nacionales (por ejemplo la India y Australia), por encubrir las diferencias raciales y las jerarquías dentro de estas culturas (Australia podría ser postcolonial para los colonos blancos, pero no para los nativos), y por implicar un claro corte en la transición histórica a la condición postcolonial que ignora las influencias de Occidente que se producen tanto en lo cultural y lo económico, como así también en lo político (Frankenberg y Mani, 1993; McClintock, 1994). Además el visible incremento de estudios postcoloniales como campo académico ha engendrado sospechas acerca de la facilidad con que las muestras de alteridad pueden ser mercantilizadas y neutralizadas por las instituciones de Occidente (Spivak, 1989; Chow, 1993). Es claro que *postcolonial* no funciona como un rótulo neutral para un campo ya existente, sino que demarca activamente un proceso particular de inclusión y de exclusión.

Como cualquier término polémico, entonces, puede servir solamente más como punto inicial que como un punto de llegada, porque las investigaciones y las necesidades deben combinarse con el análisis coyuntural de los contextos históricos y geopolíticos específicos (Frankenberg y Mani, 1993). Mi preocupación en este artículo, sin embargo, no es tanto el valor último de lo *postcolonial*, como una descripción de los contextos histórico-empíricos, que el hecho de elucidar las formas en que el debate dentro del feminismo poscolonial ayuda a cristalizar las ambigüedades políticas y conceptuales de la diferencia. Aunque estos discursos son necesariamente heterogéneos, sin embargo, están caracterizados por ciertos parecidos de familia y estrategias argumentativas recurrentes.

Una de estas estrategias incluye la intensificación y la subsiguiente fragmentación del concepto de diferencia. Criticando la visión homogénea que las feministas Occidentales tienen de las mujeres del Tercer Mundo, el feminismo postcolonial afirma las irreductibles particularidades y las complejas diversidades que caracterizan la vida de mujeres no-Occidentales. Por ejemplo, el influyente artículo de Chandra Mohanty "Under western Eyes" (1984) examina críticamente la intersección de teorías feministas sobre la opresión de la mujer con una concepción euro-americana del Tercer Mundo para mostrar la imagen compuesta de "La Mujer del Tercer Mundo". Esta mujer es considerada sexualmente reprimida, atada a las tradiciones, y sin educación, en explícito contraste con la educada, moderna y autónoma feminista del Primer Mundo. Las feministas Occidentales se apropian de la mujer del Tercer Mundo como última prueba de la universalidad del patriarcado y del sometimiento femenino. Se la describe tanto como parte de una sororidad

⁴ Quizá la exposición más detallada contra el valor de la teoría postcolonial para el feminismo ha sido hecha, recientemente, por Carole Boyce Davies (1994, cap. 4). A mi criterio, sin embargo Davies exagera su posición; hay una presencia del feminismo muchísimo más sustancial de lo que ella aduce en los estudios postcoloniales.

global putativa como por ser una alegoría de una alteridad cultural enigmática e indiferenciada. Contra tal perspectiva etnocéntrica, Mohanty reclama análisis específicos contextualizados y diferenciados de las formas en que las mujeres son producidas como un grupo sociopolítico en un lugar histórico y cultural particular. Tal análisis de la complicada intersección de género con etnia, clase, religión, y otras numerosas determinantes, inevitablemente socavan la narrativa feminista establecida acerca del poder masculino y de la falta de poder femenino. En este sentido, la teoría feminista postcolonial articula la diferencia apartándose de las concepciones del feminismo Occidental, al complicar y además fragmentar la noción de alteridad.

El énfasis de Mohanty sobre lo específico y lo local, como opuesto a lo homogéneo y lo sistematizado, parece mostrar cierto escepticismo en lo que se refiere a las afirmaciones de largo alcance en la teoría social. En otro contexto, sin embargo, Mohanty insiste sobre la necesidad de ampliar la perspectiva de la internacionalización de las economías y de las fuerzas laborales, enfatizando el valor del análisis internacional e intercultural como una forma de conceptualizar el proceso sistemático socioeconómico e ideológico en el que las mujeres del Tercer Mundo están sumergidas (1991, 2). Aquí, busca retener la categoría de “Mujer del Tercer Mundo” como una forma de demarcar las posibilidades de coalición política entre mujeres posicionadas de diversos modos, a través de la creación de “comunidades imaginadas”. Por lo tanto, modifica el énfasis sobre la particularidad por el reconocimiento del valor del análisis sistemático de las disparidades globales. En una forma similar, Gayatri Spivak previene de las limitaciones del microanálisis que subyace a “la meta-narrativa del imperialismo”. (1988, 291), y Rey Chow cuestiona el actual fetichismo para diferencias culturales, locales y étnicas como hecho preordenador, dado que la diferencia no puede ser separada, pero se relaciona fundamentalmente con estructuras de comunicación y dominación más amplias dentro de las que ocurre (1993, 74; ver también: Trinh 1989).

Esta sospecha respecto de la política feminista Occidental de la diferencia se expresa con una fuerza y una claridad especiales en el reciente artículo de Ien Ang. “Como mujer de ascendencia china –escribe Ang– de pronto me encontré a mi misma en una posición tal en la que podía convertir mi *diferencia* en capital político e intelectual, donde las feministas “blancas” me invitaban a levantar mi “voz” *qua* mujer no-blanca y hacerme oír” (1995, 57). La política de asimilación –señala Ang– ha dado lugar al multiculturalismo. Aún esta en apariencia de benevolente atención a la multiplicidad de voces refuerza las jerarquías fundamentales entre las mujeres, en la medida en que el discurso feminista reproduce la lógica del imperialismo Occidental en su impensada apropiación de la diferencia del otro. “Se ‘aborda’ la diferencia absorbiéndola en una comunidad feminista ya existente sin desafiar la legitimidad natural y el estatus de dicha comunidad *como* comunidad” (60).

De modo que Ang complica la visión idealizada de las diferencias múltiples para llamar la atención sobre la brecha real y a menudo profunda que separa a las mujeres. En sus palabras, se trata de “la tensión entre la diferencia como diversidad benigna y la diferencia como conflicto, fractura, desacuerdo” (68). Mientras que la apelación a una identidad femenina común es cada día más insostenible dentro del feminismo, el retorno a una política de la diversidad es una alternativa inadecuada, si se ignoran las desigualdades sistemáticas de las mujeres en el acceso al poder, al conocimiento y a los recursos materiales. Para Ang, tales desigualdades están fundamentalmente

conectadas a la insuperable estructura de la hegemonía Occidental blanca, a la que define como “la consecuencia sistémica del desarrollo histórico global de los últimos 500 años, de la expansión del capitalismo europeo moderno a través del mundo, que resultó en la sumisión de todos los “otros” pueblos a su forma de operar, su lógica económica, política e ideológica” (65).

Dentro del feminismo postcolonial, estos y otros argumentos similares socavan cualquier visión de la alteridad como subversiva o positiva, al reafirmar las intrincadas conexiones entre diferencia y jerarquía. Contra el intento de Braidotti de rescatar la diferencia como “positivamente otra”, insisten en la continua relevancia de la diferencia como “otro-ajeno”, en la necesidad de análisis comparativos entre grupos sociales como una forma de elucidar desigualdades de poder, materiales y recursos. En un nivel epistemológico, además, tal análisis implica la posibilidad de una crítica sistemática y normativa que trascienda el mero perspectivismo de múltiples puntos de vista. El diagnóstico de desigualdad supone una norma de la igualdad a la que se considera deficiente. En este sentido, la igualdad no funciona simplemente como un concepto “falocéntrico” o “imperialista”, sino más bien como un término indispensable para poner al descubierto y criticar las patologías del patriarcado y del imperialismo.

Con referencia a esto, el campo del feminismo postcolonial está marcado por la tensión actual entre el particular y el universal, entre la “descripción gruesa” de las prácticas culturales específicas y el análisis macrosistémico de las estructuras transnacionales de la desigualdad. Mientras que “global” y “local” pueden, en realidad, constituir marcas permeables e inestables para modalidades culturales que se influyen unas a otras (Grewal y Kaplan, 1994, 11) hay, sin embargo, significativas diferencias de énfasis en el trabajo de las escritoras individuales. En general, sin embargo, el trabajo feminista poscolonial se caracteriza por la negativa a aislar el género de muchos otros determinantes, incluyendo los de raza, clase, y por un típico (aunque de ninguna manera universal) énfasis en las estructuras de poder materiales e institucionales, más que puramente lingüísticas (Mohanty, 1991).

Al mismo tiempo, este compromiso con el análisis de la desigualdad material a menudo se combina con una crítica deconstructiva de la identidad. En contra de las concepciones nativas de la diferencia y de la autonomía racial y cultural, las teóricas postcoloniales se inclinan a aducir que tales distinciones no son posibles en una era de constantes migraciones, de globalización de los *media*, y de flujo transnacional de la información. Surge en los colonizados una inevitable contraidentidad que es moldeada por la experiencia de la colonización. La cultura de los colonizadores irrevocablemente se altera por el contacto con los nativos. Como resultado, la concepción de grupos distintos, singulares, internamente homogéneos cede ante el modelo del *métissage*, del prestar y del pedir prestado a través de los poros de las fronteras culturales.

Conceptos tales como hibridez, creolización y *métissage*, en la medida en que no sean refutados por los de estudios postcoloniales, me parece que ofrecen la alternativa más viable a la actual *doxa* de la diferencia. No tengo particular interés en la palabra *híbrido* como tal. Como señala Robert Young (1995), el término puede, por cierto, estar comprometido por sus conexiones con discursos de la genética racista del siglo diecinueve y los supuestos de una heterosexualidad compulsiva. Aún así, como Robert Young también reconoce, el poder y valor del término reside en el encapsulamiento de la lógica de ambos/y (*both/and*). “La

hibridez, de este modo, hace la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia, pero de una manera en que lo mismo no es más lo mismo, y lo diferente no es más simplemente lo diferente”, por lo tanto se producen “la diferencia y la igualdad en una simultaneidad aparentemente imposible” (26).

Tal reformulación me sorprende como un cambio crucial de paradigma. Las metáforas de hibridación, y otras semejantes, no solamente reconocen las diferencias dentro del sujeto, fracturando y complicando las nociones holísticas de la identidad, sino que también resaltan las conexiones entre los sujetos al reconocer sus filiaciones, sus interfecundaciones, sus ecos y sus repeticiones, destituyendo por lo tanto a la diferencia una posición de absoluto privilegio. En vez de aprobar el desplazamiento hacia una atomización mayor de la identidad, tales metáforas nos permiten concebir múltiples ejes de afiliación y diferenciación interconectados. La afiliación -resaltaría yo- no excluye el disenso, sino que proporciona su precondition necesaria. Solamente en el contexto de premisas, creencias y vocabularios compartidos el disenso es posible.

Por esta razón, mientras yo coincido en gran medida con el pensamiento de Ang, no estoy completamente persuadida por su recurrencia a la idea de inconmensurabilidad para describir la relación entre mujeres de distintas razas. Esta afirmación surge de la lectura que Ang hace de Madonna como sintomática de la brecha racial que existe dentro del feminismo. Mientras que muchas feministas blancas -según Ang- han celebrado en Madonna un símbolo resistido del feminismo posmoderno, críticas negras están en desacuerdo con el subtexto racista que subyace a las imágenes en los medios en los que se idealiza la blancura. Ang comenta: “Lo que vemos ejemplificado aquí es la *inconmensurabilidad* de dos conocimientos feministas competentes, dramáticamente expuestos, ante un abismo inzanjable entre la verdad feminista blanca y la negra. No es posible ni un compromiso armónico ni una negociación consensual.” (1995, 64)

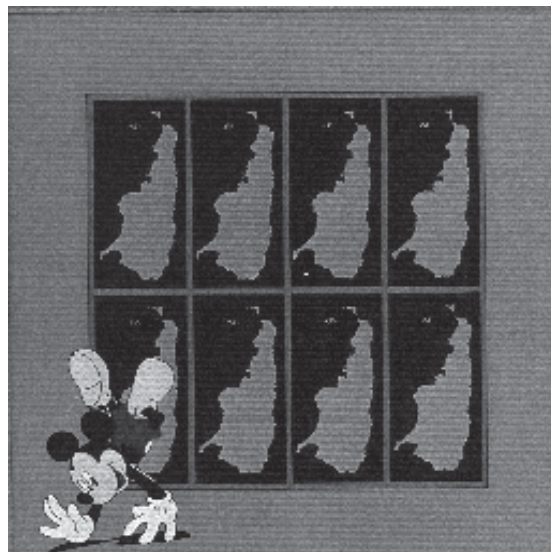
El propio ejemplo de Ang, sin embargo, no garantiza por cierto tan firme conclusión. De modo que ambas lecturas de Madonna, efectuadas por feministas blancas y por negras, están moldeadas por la superposición de contextos conceptuales y regímenes discursivos (dentro de los cuales términos como *identidad*, *mismidad*, y *opresión* se convierten en significativos y utilizables), donde ambas forman parte del “juego de lenguaje” distintivo e históricamente específico de los Estudios Culturales, que interpreta un fenómeno mediático como Madonna como emblemático de estructuras y procesos sociales más amplios. Al mismo tiempo, sus diferentes ubicaciones políticas dan como resultado interpretaciones conflictivas del potencial de resistencia de este ícono cultural particular.⁵ Aquí, la relación es con

⁵ No estoy convencida, además, de que la raza sea necesariamente una cuestión primaria o relevante en los desacuerdos sobre Madonna, cuyo peso pongo en las divisiones generacionales y disciplinarias. Mientras que los estudios culturales han permitido numerosas y diferentes lecturas de Madonna como una sublime parodista, feministas de otras disciplinas, y particularmente aquellas afiliadas con el movimiento de los 70s, a menudo son muy críticas con ella, a quien perciben como una buena compradora, más que destructora, de las concepciones patriarcales de belleza femenina.

seguridad de complicadas dificultades de superposiciones y desacuerdos, no un choque de universos discursivos inconmensurables.

Más aún, es precisamente esta dificultad la que hace posibles las críticas, la que permite los puntos de apoyo para señalar las contradicciones entre los reclamos feministas de representar a todas las mujeres, y la actual ceguera racial que permite que algunas feministas blancas, como así también negras, exploren las políticas raciales de Madonna (Bordo, 1993). La inconmensurabilidad, por contraste, no permite el desacuerdo, la crítica o la persuasión porque no hay términos comunes que permitan que un argumento prevalezca sobre otro. Además, es más importante darse cuenta de que el recurso de la inconmensurabilidad necesariamente *trabaja en ambos sentidos*. No solamente consigna el rechazo de las mujeres de color a que sus intereses políticos sean incluidos en categorías inapropiadas, sino que simultáneamente legitima (además de postular como inevitables) la inaccesibilidad de las mujeres blancas a tal preocupación, las que, por lo tanto, se ven liberadas de cualquier necesidad de comprometerse con ella. De esta manera, la inconmensurabilidad real entre las posiciones de las mujeres blancas y las de color socavaría, en realidad, el propio argumento de Ang, haciéndolo incomprensible para aquellas lectoras a las cuales va dirigido.

He leído el argumento de Ang como una intervención estratégica en un debate específico, una provocación con la intención de sacar a las feministas blancas de sus arrogantes presunciones sobre el colectivo femenino, más allá de las diferencias raciales y culturales. Al mismo tiempo que simpatizo con la necesidad de tal provocación, estoy de acuerdo en que “una unidad idealizada” no es capaz de proporcionar las bases para el feminismo, pero el giro hacia un modelo de la inconmensurabilidad me resulta tan contraproducente como teóricamente débil y políticamente derrotista. Es teóricamente débil porque no reconoce la superposición de los vocabularios, los marcos teóricos y los supuestos. Es políticamente derrotista porque rechaza *a priori* que un discurso actúe e influya sobre otro. Aún



así, uno se pregunta ¿es posible la política? Por supuesto Ang está en lo correcto al señalar las vastas divisiones materiales, culturales y políticas que las mujeres no pueden superar por simple mandato o buena intención. Sin embargo, su afirmación: “Nosotras podríamos mejor comenzar de cero y darnos cuenta de que hay momentos en los que no existe ningún fundamento en común, en los que cualquier evento comunicativo no sería más que hablar en el vacío” (1995, 60), parece ofrecer solamente la alternativa del silencio y del separatismo. Es difícil ver como una convicción *a priori* de la imposibilidad de la comunicación puede cuadrarse con la propia crítica de Ang, cuidadosamente enunciada, al feminismo Occidental (¿por qué preocuparse por tal crítica si su audiencia es incapaz de comprenderla?), o con el imperativo por las coaliciones políticas y las alianzas en curso entre diferentes (desiguales) grupos subordinados.

Al mismo tiempo, Ang insiste correctamente en que el intercambio cultural no se produce sólo en posiciones de igualdad, y que las instancias de préstamo y de citación están enmarcadas por niveles asimétricos de poder. En este contexto, el concepto de hibridez se ha visto sujeto a críticas por enfrentar los conflictos materiales entre colonizadores y colonizados, y negar la agencia (*agencia*) de los oprimidos (por ejemplo, Parry, 1987). De acuerdo con mi punto de vista, si bien esta crítica puede aplicarse al trabajo de escritoras específicas, no se sigue inevitablemente de su uso. Para reconocer la fuga cultural y las interconexiones entre culturas no es necesario negar su lugar asimétrico. Tampoco es necesario afirmar acriticamente la condición de fragmentación cultural y de desplazamiento geográfico, que a menudo se vive como algo doloroso más que como liberador, como ha sucedido en celebraciones contemporáneas de los sujetos nómades. La cuestión es ni idealizar ni esencializar el hibridismo como una nueva fuente de valor político, como una palabra clave para lo radicalmente auténtico o subversivo. Es simplemente reconocer la impureza cultural como un telón histórico ineludible de todas las batallas contemporáneas -incluyendo aquellas que pueden invocar lemas trivales y nativistas (*nativism*) políticamente necesarios- en una cultura global marcada por profundos procesos en curso de intercambios culturales tanto voluntarios como involuntarios.

En otras palabras, el tema de la hibridación interrumpe la frecuente asociación de luchas políticas con la supuesta necesidad de autenticidad cultural, libre de toda contaminación de la cultura del opresor. De este modo, la reciente teoría postcolonial a menudo ha hecho hincapié en la política de traducción, como ejemplo de actos enunciativos de especificidad cultural y temporal.⁶ Más que delimitar ciertos conceptos (por ejemplo, modernidad, igualdad, tecnología, lo humano) como intrínsecamente “Occidentales”, y por lo tanto ligados siempre al ritmo de una agenda imperialista, las recientes teorías postcoloniales han estado atentas a las diversas apropiaciones y rearticulaciones de tales términos a lo largo de varios sitios del globo. Las complejas superposiciones de tradiciones indígenas y de influencias externas son tales que los discursos que una vez habían estado vinculados a los colonizadores, cuando fueran adoptados por los colonizados, adquirieron significados muy diferentes que les permitieron desafiar su propia

⁶ Apaduray (1992); Gilroy (1993); Bhabha (1994); Grewal y Kaplan (1994); Loomba (1994).

condición. Tal preocupación pragmática con respecto a la utilidad del discurso más que a su pureza ontológica me parece la base más viable (y esperanzada) para la política.

Repensando la diferencia

En la sección final de mi artículo, elaboro el contradictorio e impuro estatus de la diferencia como una categoría filosófica, y su necesaria imbricación con las normas e ideales que intenta negar. Comenzaré por señalar que la oposición común entre igualdad y diferencia dentro del pensamiento feminista es, en realidad, una falsa antítesis (Scott, 1988). Lo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad, un principio al que presumiblemente no adheriría ninguna feminista. De manera similar, el antónimo de diferencia no es igualdad sino identidad. Así, un feminismo basado en la diferencia rechaza la lógica de la identidad que subsumiría a las mujeres dentro de normas definidas por el varón. Sin embargo, no se rechaza la igualdad, sino que se defiende una mejor comprensión extendida de la igualdad que simultáneamente respeta la diferencia. Cornell, nos remite útilmente a la noción de equivalencia de Amartia Sen, como una forma de conceptualizar esta concepción de “iguales diferencias”: “‘Equivalencia’ significa igual valor, pero no igual valor *debido a la semejanza*” (Cornell 1993, 141).

Como tal formulación aduce, la afirmación de la diferencia supone la apelación tácita a un ideal de igualdad, si no da por resultado la mera aprobación de las jerarquías existentes. “Equivalencia” incluye tanto la atención a la particularidad irreductible de ciertas formas de experiencia como un argumento normativo para precisamente tratar la experiencia. De modo que los ideales ilustrados de la igualdad no pueden simplemente ser contrastados con un principio inconmensurable de “diferencia”. Preferentemente, la intensa crítica de tales ideales como carencia presupone, sí bien implícitamente, una noción de igualdad más expandida y adecuada, que esté genuinamente abierta a la diversidad. De manera similar, cualquier defensa de la diferencia y de la especificidad descansa necesariamente sobre una máxima universal que trasciende los particulares, por ejemplo, que “todas las diferencias deben ser tratadas con respeto”. Tan pronto como esto se hace evidente, sin embargo, la norma minimalista no es muy útil. ¿Qué diferencias se tratan aquí? (¿aquellas de género, de raza, de clase, de sexualidad, de edad, de inteligencia, de opinión, política o de estilo de vida? ¿Pueden estas diferencias ser consideradas de igual manera? ¿Se les puede dar a todas, simultáneamente, el mismo respeto?). Por ejemplo, ¿puede el del Ku Klux Klan desear expresar sus diferencias políticas respecto de la principal corriente de valores de la cultura de Estados Unidos y como un grupo racial determinado que tiene sus propias diferencias culturales? La apelación a la diferencia no trasciende sino que involucra al individuo más profundamente en la problemática, pero inevitable, condición del juicio normativo.

Dos cuestiones distintas salen aquí a la palestra: el reclamo por la *significación* de una forma particular de diferencia y el reclamo por su *valor*. Como puntualiza Charles Taylor, la defensa de la diferencia no excluye, mas bien presupone, un horizonte compartido de significado contra el cuál se articula esta defensa. En un momento dado cualquiera, hay una infinita gama de diferencias en el mundo. La mera identificación de ciertos rasgos -género, clase, edad, preferencia sexual, origen

étnico- como más importantes que otros -el tamaño del zapato o la habilidad para cantar afinadamente- necesariamente implican una apelación a normas intersubjetivas. “Definir yo mismo la forma de encontrar lo que es significativo de mi diferencia de los demás” (Taylor, 1991, 35-36). Por supuesto, uno no puede predecir por adelantado qué diferencias importarán. Los movimientos sociales de los últimos veinte años han versado precisamente sobre cómo expandir el criterio de qué constituye una “diferencia significativa”. En el futuro, sin duda, estos criterios cambiarán nuevamente. Sin embargo nunca serán simplemente privados o autónomos, sino que siempre se formarán en relación con estructuras sociales y discursivas más amplias.

La segunda cuestión se relaciona con el valor de formas particulares de diferencia. De este modo ciertos ejes de diferenciación podrían ser significativos sin que valiera la pena su conservación. Un ejemplo podría ser la “diferencia” generada por la experiencia de una pobreza extrema o del hambre. Alternativamente, alguien en principio solidario con la diversidad ideológica podría sin embargo impedir la celebración de la “diferencia” de los racistas o de los misóginos. Las afirmaciones contemporáneas de la diferencia a menudo presuponen, con curiosa ingenuidad, que todas las diferencias son necesariamente benévolas y, por lo tanto, merecen reconocimiento. Aún cuando éste no sea el caso, la diferencia no puede ser un valor en sí misma, no sólo porque algunas diferencias podrían simplemente carecer de consecuencias y de interés, como Taylor aduce, pero también porque podrían resultar realmente peligrosas para la supervivencia de otras formas de vida y prácticas culturales. Bregar por la apertura a la diversidad, no suprime sino que, por el contrario, exagera el problema de formular valores y normas que pueden mediar entre los reclamos de formas competentes de diferencia. Tales “eventuales razonamientos” (Butler, 1995) están ineludiblemente sujetos a la revisión en curso; su estatus es retórico más que ontológico.

De una manera similar, Steven Connor (1992) ha argumentado persuasivamente que las apelaciones a favor de la diferencia y de la inconmensurabilidad dentro de la teoría postestructuralista, están atadas, paradójicamente, a normas, valores e hipótesis universalizables. El hecho de recurrir a la alteridad absoluta es, entonces, conceptualmente incoherente, sólo porque la igualdad y la diferencia, la identidad y la no-identidad, y la universalidad y la particularidad se infiltran constantemente, y contienen a cada uno filosóficamente y políticamente. Buena parte del pensamiento postestructuralista permanece aún preso de la oposición, superficial o profunda, que ve en el discurso de la igualdad un velo ilusorio que oculta la “verdad escondida” de la diferencia. Incluso, la diferencia no es una afirmación sino una relación, no es una propiedad inherente sino una distinción engendrada dentro de un contexto semiótico. Dependiendo del criterio que se use, es claramente posible, en principio, que entre dos objetos cualquiera del mundo elegidos al azar, pueda haber similitudes y diferencias entre sí. En otras palabras, no hay realidad en sí misma que pueda proporcionar la prueba última de significado o de valor de cualesquiera diferencia o similitud. Tanto la construcción de lo común entre los sujetos como la afirmación de sus diferencias constituyen actos retóricos y políticos, gestos de afiliación y de desafiliación que enfatizan algunas propiedades y oscurecen otras. Solamente en tales términos contingentes puede afirmarse su valor.

Podría objetarse a este aspecto de mi argumento que continúa reproduciendo, más que superando, oposiciones filosóficas tradicionales, tales como diferencia-

identidad y particularidad-universalidad. Mientras que esta censura se despliega rutinariamente en las teorías contemporáneas como una forma de desarticlar a los oponentes, su lógica es a menudo sospechosa. Específicamente, con frecuencia se basa en un error de reconstrucción (que reconoce, por contraste, que el dualismo no puede ser superado, sino a lo mejor desplazado),⁷ de las lecturas de Hegel (Gasché diría des-lecturas), que ven la oposición dialéctica como una lógica tiránica que conlleva una inevitable sumisión de la diferencia a la identidad.

Aún los intentos feministas de superar el dualismo filosófico, más evidente en la teoría de la diferencia sexual, han carecido espectacularmente de éxito. Resultan o bien en una regresión al monismo reductivo (el aislamiento de la diferencia como una categoría fundamental) o bien en la reproducción del mismo dualismo en un nivel más abstracto (se niega la oposición femenino / masculino solamente para reedificarla como una división entre falocentrismo y diferencia femenina). Sugiero que para el feminismo el problema es menos el dualismo en sí que el modo en que las oposiciones particulares han sido reificadas como invariable y ontológicamente engendradas. Este problema puede ser abordado, no reiterando las mismas oposiciones en un nivel más abstracto, sino, mejor, cuestionando la manera de generar oposiciones conceptuales y simultáneamente desestabilizándolas para mostrar su necesaria interdependencia (recuérdese la referencia de Young de hacer de la diferencia igualdad y de la igualdad diferencia, generando en consecuencia “diferencia e identidad en una simultaneidad aparentemente imposible”).

En otras palabras, seguramente es posible conceptualizar distinciones duales en términos de oscilación en curso y conflicto productivo entre distintos términos que no se resuelven en una síntesis hegeliana. He tratado de discutir la distinción igualdad-diferencia de tal forma, como un modo de demostrar la necesaria interdependencia y la compleja superposición de ambos términos. Además, he cuestionado el supuesto de que el sujeto del feminismo puede ser atado a cualquiera de los extremos de esta dialéctica, sugiriendo que ciertos grupos particulares dentro del feminismo pueden aliarse eventualmente entre sí de diversas maneras, y además, simultáneamente, a cualquiera de los lados de la división igualdad-diferencia.

De este modo, entra en juego una estrategia doble: la lectura *deconstructiva* de la distinción igualdad-diferencia como filosóficamente inestable e internamente independiente necesita combinarse con un análisis *pragmático* de la eventual utilidad política de que grupos específicos de mujeres se asocien a cualesquiera de los extremos de esa dialéctica. Por ejemplo, algunas razones de la actual focalización feminista en la diferencia podría incluir a un movimiento de mujeres sin precedentes en estructuras tradicionalmente masculinas, con el consecuente choque de vocabularios, experiencias, y formas de vida; el impacto del postestructuralismo en el trabajo intelectual de las Humanidades; y la sostenida crítica a los sesgos exclusionistas del feminismo Occidental. Al mismo tiempo, el *status* de la diferencia como

⁷ Se podría expresar este reconocimiento, señalando que cualquier argumento que exige superar la oposición binaria establece inevitablemente una nueva oposición entre el pensamiento binario y el que no lo es.

categoría fundamental del feminismo continúa siendo radicalmente discutida. Muchas mujeres son reacias a descartar la igualdad (ya sea legal, educacional o económica) como *passé*, como mero reformismo masculinamente definido, dadas las continuas y notables disparidades existentes en la distribución global del poder y de los recursos. De acuerdo con Chow, recientes afirmaciones feministas sobre la autonomía de las mujeres y su poder subversivo derivan de condiciones ideológicas y materiales específicas, unidas a los logros y los privilegios del feminismo Occidental, y no pueden generalizarse descuidadamente (1993, 66). El *status* de la diferencia se articula diferenciadamente, del mismo modo en que los significados políticos vinculados a la lucha por la igualdad no siempre son iguales.

En este contexto, concluyo señalando que las categorías que a menudo algunas teóricas feministas invocan despectivamente (igualdad, razón, historia, modernidad) no son entidades ni estables ni uniformes, sino que se reproducen y cambian según los contextos específicos de su articulación. Es aquí donde gran parte de la filosofía feminista, con su precipitada visión de la *longue durée* de la historia de Occidente como la historia de un falocentrismo patológico, revela sus limitaciones. Por ejemplo, relecturas recientes de la Modernidad han apuntado a sus complejidades internas y a la singularidad de su tiempo, sosteniendo que ni las mujeres blancas y ni la gente de color han estado fuera de la Modernidad, pero que han sido modelados, y a su vez han modelado, su significado político, cultural y filosófico (Gilroy, 1993; Felsky, 1995). Más que suscribir una concepción metafísica de la mujer, inmóvil y eternamente otra, el feminismo puede conceptualizar, con más beneficio, la posición de la mujer en términos de diferencia en la igualdad y de igualdad en la diferencia, una forma de *interferencia* en la pureza de tales categorías que se actualizan de forma variada y contingente. Tal perspectiva permanece más abierta a las múltiples y variables preocupaciones del feminismo de lo que lo hace la apelación a la incommensurabilidad y a la otredad, una otredad que necesariamente deja el reino de lo mismo inalterado.

Traducción de Elena Susana Infantino



Bibliografia

- ANG, I. "I'm a Feminist but... 'Other', Women and Postnational Feminism". En: Caine, B. y Pringle, R. **Transitions: New Australian Feminism**, New York, St. Martin's, 1995.
- APADURAY, A. "Disjuncture and difference in the Global culture Economy". En: Robins, B. **The Phantom Public Sphere**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- BARRET, M. "The concept of difference" *FEMINIST REVIEW* 26, 1987.
- BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**, New York, Routledge, 1995.
- BHABHA, H. **The Location of Culture**. New York: Routledge. 1994
- BORDO, S. **Unbearable Weigh: Feminism, Western Culture and the Body**. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
- BRAIDOTTI, R. **Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy**, Cambridge, Polity, 1991.
- **Nomadic Subjects**. New York, Columbia University Press, 1994.
- CHOW, R. **Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies**. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- COLLIN, F. "Plurality, Difference, Identity". En: *WOMAN: A CULTURAL REVIEW*, 5.1, 1994
- CORNELL, D. **Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law**. New York, Routledge, 1991.
- **Transformation**. New York, Routledge, 1993.
- DAVIES, C.B. **Black Women Writing and identity: Migration of the subject**. London, Routledge, 1994.
- DONALSON, L. **Decolonizing Feminisms: Race, Gendre and Empire Building**. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- FELSKY, R. **The Gender of Modernity**. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- FRANKENBERG, R. and LATA, M. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, postcoloniality and the Politics of Location". En: *CULTURAL STUDIES*, 7.2.
- GASCHÉ, R. **Inventions of Difference: On Jaques Derrida**, Cambridge, Harvard University Press, 1994.



GILROY, P. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

GREWAL, I. and KAPLAN, C. "Introduction: Transactional Feminist Practices and Questions of Postmodernity", En: **Scattered Hegemony: Posmoderniry and Transactional Feminist Practices**. Mineapolis, University of Minnesota Press, 1994.

HARDING, S. "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory". En: *SIGNS*, 11,4.

IRIGARAY, L. **An Ethics on Sexual difference**, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

JONES, A.R. "Towards an Understanding of *l'écriture féminine*". En: *FEMINIST STUDIES*, 7,2.

LOOMBA, A. "Overworlding the Third World" En: Williams, P. y Chrisman, L. **Colonial discourse and Postcolonial Theory**, New York, Columbia University Press, 1994

McGOWAN, J. **Posmodernisms and Its Critics**, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

MOHANTY, C.T. "Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse". En: BOUNDARY, 2,1.

----- *et alii* **Cartographies of Struggle: Third World Women and the politics of Feminism.** Bloomington., Indiana University Press, 1991.

PARRY, B. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". En: OXFORD LITERARY REVIEW, 9,1.

SANDOVAL, C. "Third World Feminism: The Theory and Method Oppositional Consciousness in the Postmodern World". En: GENDERS, 10, Spring, 1991.

SCOTT, J. "Deconstructing Equality versus Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism". En: FEMINIST STUDIES, 14.1, 1998.

SNITOW, A . "A Gender Diary" En: Hirsh,M. Fox Keller, E. **Conflicts in Feminism.** New York, Routledge, 1990.

SPELMAN, E. **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.** Boston, Bacon, 1988.

SPIVAK, G.C. "French Feminism in an International Frame", En: **Other Worlds,** New York, Methuen, 1987.

----- "Can the Subaltern Speak?". En: Nelson, C. y Grossberg, L. **Marxism and the Interpretation of Culture,** Urbana, University of Illinois Press, 1988.

----- "Who Claims Alterity ?" En: Kruger, B. Mariani,P. **Remarking History,** Seattle Bay, 1989.

SYPNOWICH, C. "Some Disquiet about 'Difference'". En: PRAXIS INTERNATIONAL, 13, 12.

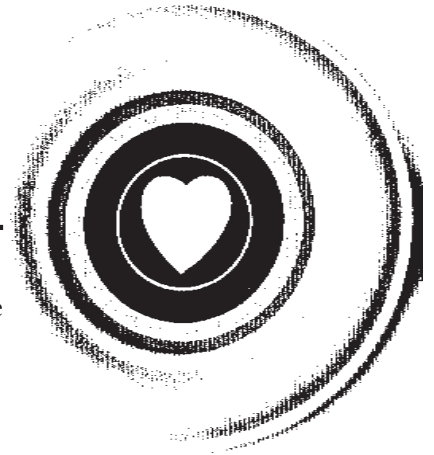
TAYLOR, C. K.; APPIAH, A.; HABERMAS, J.; ROCKEFELLER, J.; WALZER, M. y WOLF, S. **Multiculturalism,** Princeton, Princeton University Press,1994.

TRINH, Min-ha. **Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism,** Bloomington, Indiana University Press, 1989.

YOUNG, I. M. "Together in difference: transforming the Logic of Group Political Conflict". En: Kymlicka, W. **The Right of Minority Cultures,** Oxford, Oxford University Press, 1995.

YOUNG, R. **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,** London, Roudledge,1995.

El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval

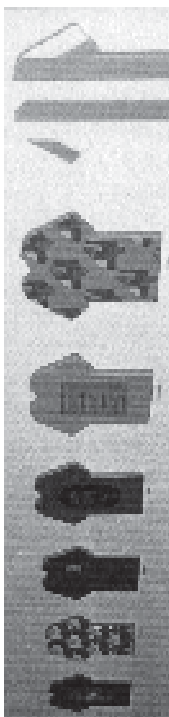


Fabián Alejandro Campagne

Si bien la literatura especializada sobre la caza de brujas en Europa Occidental entre principios del siglo XV y mediados del siglo XVII abunda de manera notable, la enor-

me mayoría de los estudios han enfocado el problema desde el punto de vista del contexto social y económico en el cual se produjeron las persecuciones masivas de

brujas¹. Son muchos menos los análisis dedicados al aspecto más abstracto del problema, es decir, a los mecanismos y a los materiales culturales utilizados por la alta cultura



¹ Resultaría interminable una lista de los principales estudios dedicados a la caza de brujas europea de los siglos XVI y XVII. Pero entre las más importantes monografías recientes pueden citarse BEHRINGER, Wolfgang, **Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe**, Cambridge University Press, 1997 (1987); BRIGGS, Robin, **Witches and Neighbors. The social and cultural context of European Witchcraft**, Nueva York, Viking, 1996; BARRY, Jonathan; HESTER, Marianne and ROBERTS, Gareth (eds.), **Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; ROPER, Lyndal, **Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe**, London, Routledge, 1994; ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries**, Oxford, Clarendon Press, 1993; MUCHEMBLED, Robert (dir.), **Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours**, Paris, Armand Colin, 1994. En cuanto a los estudios anteriores, muchos de ellos aún no superados, merecen recordarse las obras de MACFARLANE, Alan, **Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study**, Prospect Heights (Ill.), Waveland Press, Inc., 1991 (edición original en 1970); ERIK MIDELFORT, H.C., **Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations**, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1973; MONTER, E.W., **Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation**, London and Ithaca, Cornell University Press, 1976; MUCHEMBLED, Robert, **La sorcière au village, XVe-XVIIIe siècle**, Paris, Gallimard/Julliard, 1979; LARNER, Cristina, **Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland**, Baltimore (Maryland), The John Hopkins University Press, 1981; DEMOS, John Putnam, **Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture in Early New England**, Nueva York, Oxford University Press, 1983; HENNINGSEN, Gustav, **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**, Madrid, Alianza, 1983; LE ROY LADURIE, Emmanuel, **La bruja de Jasmin**, Barcelona, Argos Vergara, 1984 (edición original por Seuil, en 1983); SOMAN, Alfred, **Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris (16e-18 siècles)**, Aldershot (Hampshire), Variorum, 1994 (recoge estudios varios publicados en la por Soman a lo largo de la década anterior).

teologal del medioevo tardío para la construcción del estereotipo satanizado de la bruja sobre el cual se sustentaría la inédita represión posterior². Son aún menos los análisis específicos de los discursos demonológicos, de sus peculiares

mecanismos lógicos y de sus herramientas textuales³.

Si estos aspectos sobre la construcción del estereotipo del aquelarre son esenciales para la comprensión del origen de la caza de brujas europea, para el caso espa-

ñol poseen aún una importancia suplementaria, dadas las peculiaridades que adquirió dicho fenómeno represivo en la Península⁴. Es sabido que la caza de brujas tuvo un carácter localizado y esporádico en España⁵, con psicosis brujaeriles

² Entre las obras que excepcionalmente se han dedicado al análisis del estereotipo del sabbat, a los mecanismos de construcción que lo hicieron posible, y al análisis de los discursos demonológicos merecen mencionarse (al margen de los libros de Norman Cohn y Carlo Ginzburg citados más adelante), las monografías de PURKISS, Diana, **The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations**, London and New York, Routledge, 1996;; ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **op.cit.**, segunda parte, "Origins of the Witches' Sabbath", pp.121-215 (Incluye artículos de Ginzburg, Muchembled, Rowland y Henningsen). Otra, es.

³ Algunos pocos ejemplos existentes de esta aproximación al tema son la ya clásica obra colectiva editada por Sidney ANGLO, **The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft**, London, Routledge and Kegan Paul, 1977. Constituye un aporte notable el muy reciente estudio de Stuart CLARK, **Thinking with Demons. The idea of Witchcraft in Early Modern Europe** (Oxford, Clarendon Press, 1997), obra que intenta comprender la lógica última del discurso demonológico, así como desentrañar aquellos aspectos globales de la cultura que hacían posible la creencia en el sabbat de las brujas. En Francia destaca un libro reciente de Sophie HOUDARD, **Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie**, Paris, Les éditions du Cerf, 1992. Fernando CERVANTES ha realizado brillantemente, por su parte, el análisis de discursos demonológicos en alguno de los capítulos de su **The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain**, Yale University Press, 1994 (ver en especial capítulos 1 y 5).

⁴ Para una visión general puede consultarse LISÓN TOLOSANA, Carmelo, **Las brujas en la historia de España**, Madrid, Lavel, 1992.

⁵ Si en España fueron escasos los procesos, y aún más las condenas capitales, por acusaciones de brujería en el sentido que dicho crimen adquiriría allende los Pirineos, si abundaron sobremanera procesos contra formas más tradicionales de hechicería, particularmente magia amatoria o maleficios a distancia, en los cuales nada tenía que ver la asistencia al sabbat o aquelarre, cfr. CIRAC ESTOPIÑAN, Sebastián, **Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)**, Madrid, CSIC, 1942; CARO BAROJA, Julio, **Vidas Mágicas e Inquisición**, Madrid, Istmo, 1992, en particular volumen II; SÁNCHEZ ORTEGA, Ma.Helena, **La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial**, Madrid, Akal, 1992, capítulos II y III; DEDIEU, Jean Pierre, **L'administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (XVI-XVIIIe siècle)**, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, cap.XVI.



breves pero intensas que pueden ubicarse particularmente en regiones como las provincias vascas, Navarra, el Alto Aragón o el principado de Cataluña⁶. Pero más notable aún es el hecho de que la alta cultura teológica española demostró desde muy temprano un persistente rechazo hacia el estereotipo demonizado del sabbat de las brujas, adhiriendo entre los siglos XV y XVII, con algunas excepciones, a la línea de interpretación sustentada en el antiguo y mítico *Canon Episcopi*; la élite clerical hispana sostuvo así el carácter ilusorio de

los actos atribuidos a las brujas, negando la realidad de la asistencia al aquelarre y de los vuelos nocturnos, rechazando la postura contraria que comenzaba a triunfar más allá de los Pirineos con tratados como el *Formicarius* de Johannes Nider, y el *Malleus Maleficarum* de los dominicos alemanes Enrique Institor y Jacobo Sprenger⁷.

Por estas razones, el descubrimiento de textos españoles tempranos que hagan referencia al estereotipo demonizado del sabbat de las brujas adquiere una importancia central. Una de estas eviden-

cias tempranas puede encontrarse en el *Tractado de la divinança e sus espeçies, que son las espeçies de la arte magica*, escrito por el obispo de Cuenca Lope de Barrientos, en fecha indeterminada entre las cuarta y la quinta décadas del siglo XV⁸. Si bien se encuentra ubicada hacia el final del tratado, y posee una extensión relativamente breve, esta *quaestio* constituye una de las primeras menciones en territorio español de las reuniones nocturnas de las brujas, a pocos años del surgimiento mismo de la palabra *bruxa* y de su difusión

⁶ Cfr. CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo**, Madrid, Alianza, 1966 (1961), segunda parte (dedicada a la brujería vasca); GARI LACRUZ, Ángel, "La brujería en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII", en **Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y Comunicaciones**, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1975, pp.37-52; IDOATE, Florencio, **La brujería en Navarra y sus documentos**, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978; MONTER, William, **La otra Inquisición. La Inquisición Española en la corona de Aragón, Navarra, el país vasco y Sicilia**, Barcelona, Crítica, 1992 (original publicado en 1990 por Cambridge U.P.), cap.XII, pp.301-324; KAMEN, Henry, **The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter-Reformation**, New Haven and London, Yale University Press, 1993, pp.236-245.

⁷ Cfr. HENNINGSSEN, Gustav, **El abogado de las brujas...**; KAMEN, Henry, **La Inquisición Española**, Barcelona, Crítica, 1988, caps.VIII y especialmente XI (si bien la edición inglesa original es de 1967, Kamen reescribió por completo la obra en 1985); FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, **Proceso de la brujería**, Madrid, Tecnos, 1989; F.NOGUEIRA, Carlos Romero, "A migração do Sabbat. A presença estrangeira das bruxas européias no imaginário ibérico", en *Espacio. Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t.V, UNED, 1992, pp.9-30; BETHENCOURT, Francisco, "Portugal: a Scrupulous Inquisition", en Bengt ANKARLOO and Gustav HENNINGSSEN (eds.), **op.cit.**, pp.414-421.

⁸ He trabajado la edición crítica publicada por CUENCA MUÑOZ, Paloma, **El Tractado de la Divinança de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca**, Excmo. Ayuntamiento de Cuenca, 1994. El **Tractado de la divinança** conforma una tríada de obras, junto con el **Tractado de Caso y Fortuna** y el **Tractado del dormir et despertar, et del soñar**, dedicadas por el obispo Barrientos a la reprobación de supersticiones.

Del **Tractado de la divinança** se conservan cuatro códices manuscritos que, aunque no llevan indicación alguna, se podrían fechar, por razones paleográficas, a mediados del siglo XV. En tres de los códices, el **Tractado de la divinança**

entre los idiomas ibéricos⁹; y lo que es más importante, la mención del obispo de Cuenca resulta prácticamente contemporánea de la elaboración misma del estereotipo del sabbat en la región alpina occidental, así como de primeras descripciones registradas de dicho fenómeno, hecho que estaría indicando una difusión y penetración muy rápida de esta construcción teológica en suelo ibérico.

Finalmente, un último hecho convierte a esta breve referencia de Lope de Barrientos en un documento excepcional para la historia de los orígenes de la caza de brujas europea. Me refiero a la nueva

evidencia que aporta en favor de la tesis sostenida por autores como Carlo Ginzburg, Mircea Eliade, Gustav Henningsen, Claude Lecouteux y Wolfgang Behringer, entre otros. Con matices y énfasis diversos, estos especialistas afirman que la demonización de un viejo complejo de creencias campesinas de origen extático-chamánico -las cabalgatas en éxtasis y el cortejo nocturno bajo la guía de una multiforme figura femenina-, habría jugado un papel predominante, al menos en los primeros tiempos, en la construcción del estereotipo demonizado del sabbat. Las obras en las que el historiador

italiano Carlos Ginzburg desarrolla *in extenso* esta tesis,

Ibenandanti (1966)¹⁰ y *Storia notturna* (1986)¹¹ constituyen la versión más extrema y polémica de esta aproximación al problema de la construcción del estereotipo satanizado de la bruja moderna. Las afirmaciones que realiza el obispo Lope de Barrientos en las décadas de 1430-1440, aportan algunos elementos que permiten continuar insistiendo en el hecho de que en determinadas circunstancias, la demonización, deformación y consiguiente resignificación de prácticas y creencias campesinas realmente existentes, jugó un rol des-

comparte volumen con otras dos obras del mismo autor, el **Tractado de caso y fortuna** y el **Tractado de los sueños**. Hay un quinto manuscrito, en letra gótica, pero un riguroso análisis revela que se trata de una copia posterior de fines del siglo XV. Se conocen otros tres códices, uno del siglo XVI y otras dos copias realizadas en el siglo XIX. Los tres tratados se conservan en el código 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid. En el código de la biblioteca de El Escorial (h.III.13) se encuentra reproducido solamente el tercero de los tratados. De acuerdo con la crítica especializada, la composición de las obras puede datarse entre 1434 (versión oral) y 1437 (versión escrita), aunque es evidente que el manuscrito de la BNM no es el original, pues son múltiples los posibles errores de copia detectados en el mismo (**Textos y Concordancias del Tratado de adivinanza y de magia**, edición a cargo de María Isabel MONTOYA, Madison, 1994, p.10, n.2). Otros autores como Paloma CUENCA MUÑOZ se inclinan por datar la composición de las obras durante los años en los cuales Lope de Barrientos rigió la diócesis conquense, entre 1445 y 1469. Para Cuenca Muñoz la fecha *ante quem* sería 1454 (Cfr. CUENCA MUÑOZ, Paloma, **op.cit.**, p.23 y 29).

⁹ La palabra “bruja”, común a los tres romances hispánicos y a los dialectos gascones y languedocinos, es según J. Corominas de origen desconocido, seguramente prerromano. En castellano se halla por primera vez documentada en el *Glosario del Escorial* (c.1400). El término aragonés *broxa* aparece hacia 1396 en el *Ordinario de Barbastro*, en tanto que la palabra catalana *bruixa* puede encontrarse ya en el siglo XIII. Cfr. COROMINAS, J., **Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana**, Gredos, Madrid, 1953, t.I, pp.210-211).

¹⁰ GINZBURG, Carlo, **I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento**, Turin, Einaudi, 1966.

¹¹ GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre**, Barcelona, Muchnik, 1991.

tacado en el surgimiento de la novedosa imagen del sabbat de las brujas y del vuelo nocturno.

I- La cuestión del estereotipo ¿cómo nace el sabbat de las brujas?

Al margen de la persistencia desde tiempos inmemoriales de la creencia en conjuros, maleficios y otros mecanismos mágicos destinados a provocar daños a distancia, la novedad aportada por el estereotipo del sabbat de las brujas es la afirmación de la existencia de una conjura encabezada por el demonio en persona, con el objetivo de realizar todo tipo de actos maléficos y, en última instancia, con el propósito último de arrebatarle a la divinidad judeocristiana el dominio sobre

el género humano y sobre la misma Creación. La manifestación última y más perfecta de esta conjuración demoníaca era el sabbat o aquelarre, reunión nocturna periódica en la cual los seguidores de Satán, los brujos y brujas apóstatas de la religión cristiana, rendían culto y adoraban al enemigo máximo del plan de salvación divino. Completaba este cuadro de creencias la afirmación que sostenía que el vuelo nocturno era el medio que utilizaban las brujas para asistir al sabbat. La confesión de la asistencia a estos encuentros nocturnos, durante los procesos judiciales, era el elemento clave que permitía condenar a la pena capital a los acusados de brujería¹².

Con estas características peculiares, las primeras menciones del sabbat parecen remontarse a fines

de la década de 1420 en la zona de los Alpes Occidentales¹³. No ha sido sencillo arribar a un acuerdo al respecto. Una tradición que se inicia con las obras del estudioso alemán J.Hansen, a comienzos del siglo XX, sostuvo durante décadas que el inicio de la caza de brujas y la descripción del primer sabbat debían remontarse hasta mediados del siglo XIV¹⁴. Otra obra monumental contemporánea a la de Hansen, la *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* de Henry Charles Lea (la edición francesa aparece en tres tomos entre 1900 y 1902), sostenía en cambio que *"la brujería que vamos a estudiar aquí es una manifestación de la cual no se encuentran síntomas antes del siglo XV"*¹⁵. Muchos especialistas posteriores se hicieron eco de la posición de Hansen y citaron repe-

¹² Una síntesis de los elementos claves que conformaban la imagen del sabbat de las brujas incluye el vuelo nocturno como medio de traslado hacia el lugar de reunión; el ungüento que posibilita o facilita dicho traslado; el asesinato de niños; la presencial real del demonio en la forma de algún animal, paradigmáticamente un gato, un macho cabrío o un sapo; la adoración del demonio, que incluye el beso u ósculo infame; el mancillamiento de la hostia, así como otros sacrilegios; el banquete y el baile; el coito indiscriminado de los asistentes entre sí y con el demonio; el relato de las maldades que los presentes habían realizado desde el momento de la finalización del sabbat anterior; y la entrega de polvos y venenos para continuar realizando actos maléficos luego de acabado el aquelarre que se estaba desarrollando. Cfr. CAMPAGNE, Fabián A, "El largo viaje al sabbat. La caza de brujas en la Europa Moderna", en CASTAÑEGA, Fray Martín de, **Tratado de las supersticiones y hechicerías**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Colección de libros raros, olvidados y curiosos, 1997, pp.xv.

¹³ No existen demasiados estudios modernos sobre los juicios y condenas de brujas más tempranos. Una excepción la constituye el excelente libro de Martine Ostorero, **"Folâtrer avec les démons". Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)**, Lausanne, Université de Lausanne, 1995. Los echos relatados en esta monografía ocurrieron en el país de Vaud.

¹⁴ La obra de J.HANSEN es **Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahne und der Hexenverfolgung im Mittelalter**, Bonn, 1901.

¹⁵ Cfr. LEA, Henry Charles, **Histoire de l'Inquisition au Moyen Age**, Paris, A.Picard, 1901-1902, v.2, p.589.

tidamente las fuentes que aquél transcribe para demostrar la existencia de la creencia en el sabbat en la primera mitad del siglo XIV. En particular Julio Caro Baroja, en *Las brujas y su mundo* (1961), cita explícitamente la obra del alemán cuando, bajo el título de “El primer sabbat”, describe los juicios de María Georgel y Catalina Delort realizados en Toulouse entre 1330 y 1340¹⁶. Norman Cohn rechaza estas hipótesis en *Los demonios familiares de Europa* (1976), y tras un riguroso análisis demuestra que los documentos sobre los que se sustentaba la interpretación de Hansen y sus seguidores eran espurios¹⁷. Carlo Ginzburg sostiene en *Storia notturna* un punto de vista intermedio entre ambas posturas. Afirma que el estereotipo del sabbat parece haber cristalizado en torno al año 1375 en los Alpes Occidentales. No obstante, el historiador italiano reconoce el caracter

conjetural de esta hipótesis, basada tan sólo en una mención realizada por Johannes Nider en su *Formicarius*, escrito en Basilea entre 1435 y 1437: uno de los informantes de este dominico alemán le habría asegurado que los actos de brujería eran practicados en la región de Berna desde hacía sesenta años, alusión que permite a Ginzburg inferir la fecha de 1375. Más sólidos resultan los argumentos en favor de una segunda fecha mencionada por Ginzburg como otra probable primera descripción del estereotipo del sabbat: en 1428 Johann Frund escribe una crónica, en la cual se describen los procesos por brujería seguidos en diversos pueblos del Delfinado y el Valais, los cuales habrían conducido a la hoguera a más de cien personas. Los acusados, sometidos a tortura, confesaron haber acudido a sus reuniones volando sobre bastones y escobas. El estereotipo del sabbat

aparecería entonces plenamente conformado a fines de la tercera década del siglo XV en la región alpina occidental¹⁸.

Dos de los estudios más importantes que los historiadores han dedicado al análisis del origen y conformación del estereotipo del aquelarre brujeril son sin dudas *Los demonios familiares de Europa*, de Norman Cohn (1976) y la mencionada *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, de Carlo Ginzburg (1986)¹⁹. Estos trabajos representan dos enfoques alternativos del problema. La obra de Cohn parece partir del supuesto de que detrás de la imagen demonizada de la bruja de los siglos XVI y XVII existen una gran cantidad de elementos culturales independientes que habrían sido fundidos por la alta cultura teologal tardo-medieval en el estereotipo del sabbat²⁰. Algunas de estas creencias preexistentes serían imágenes literarias presen-

¹⁶ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo...*, pp.115 y ss.

¹⁷ COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987, capítulo 7.

¹⁸ GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna...*, pp.68-72.

¹⁹ No se trata, ni con mucho, de los únicos libros dedicados al estudio de la construcción del estereotipo demonizado de la brujería moderna. Nuestra elección se sustenta sobre el hecho de que representan ejemplos extremos de las posturas que sustentan. Debemos mencionar otros autores que han realizado aportes sustanciales al estudio del estereotipo, en particular Edward PETERS, con su magnífico *The magician, the witch and the law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992 (1978); y Jeffrey Burton Russell, autor del discutido pero erudito *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984 (1972). Peters y Russell han insistido respectivamente en la importancia que la demonización del mago y del hereje tuvo en la construcción del estereotipo brujeril. Pero en definitiva sus enfoques se hayan representados por la obra de Norman Cohn antes mencionada. De los tres trabajos, creo personalmente que le investigación de Peters es decididamente la más valiosa y erudita.

²⁰ Cfr. COHN, Norman, *op.cit.*, *passim*.

tes en la literatura latina²¹, como la feroz *strix*, mujer-ave devoradora de niños²², o bien las crueles e inhumanas hechiceras horacianas, como la Canidia de las *Sátiras* y los *Épodos*²³, *la Medea senequista*²⁴, *la todopoderosa Ericto que Lucano describe en La Farsalia*²⁵, o *las hechiceras caníbales que devoran la nariz del infortunado protagonista de El Asno de oro*, de

Apuleyo²⁶. Otro elemento que habría contribuido a conformar la nueva imagen de la bruja sabática es la inmemorial creencia en el *maleficium*, omnipresente en Europa tanto en el campo como en la ciudad, entre las clases subalternas como entre los grupos dominantes, entre los laicos como entre los clérigos, entre los letrados como entre los *illitterati*; una prueba de ello lo

constituye la interminable cantidad de legislación represora desde el momento mismo de la conformación de los reinos romano-germánicos²⁷; también la magia amatoria de características celes-tinescas, de raíz urbana, y que es posible detectar ya en la literatura griega del período alejandrino, como en los *Idilios* de Teócrito²⁸. Finalmente, habrían aportado elementos para la confor-



²¹ Para algunos estudios recientes sobre la hechicería en la Antigüedad clásica ver BERNAND, André, **Sorciers grecs**, Paris, Fayard, 1991; LEVACK, Brian (ed.), **Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages**, New York and London, Garland Publishing Inc., 1992; LUCK, Georg, **Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano**, Barcelona, Gredos, 1995 (edición original en 1985 por la John Hopkins University Press; la obra de Luck trae una magnífica y completa selección de textos).

²² Pueden verse al respecto la **Historia naturalis**, de PLINIO (VIII, 22) o bien el capítulo 134 del **Satiricón**, de PETRONIO.

²³ HORACIO describe a Canidia y a sus feroces compañeras alternativamente con tono sombrío, en el quinto **Épodo**, y con tono irreverente y burlón en la VIII parte del libro primero de las **Sátiras**. Mientras que en el primer caso realizan un descarnado sacrificio humano, en el segundo son ahuyentadas por la oportuna flatulencia de la estatua del dios Priapo, escandalizada por las atrocidades que las hechiceras realizaban en el cementerio adornado por la escultura. En ambos casos, las reuniones nocturnas de maléficis hechiceras posee muchos elementos formales que anticipan el sabbat de las brujas de los siglos XV a XVII.

²⁴ Ver la atemorizada descripción que SÉNECA pone en boca de la nodriza (nvtrix) de Medea acerca de las actividades de su señora en los versos 670-739, y el propio conjuro-invocación de Medea en los versos 740-844.

²⁵ La descripción que realiza LUCANO de la reunión que mantienen Pompeyo y su hijo Sexto con Ericto, poco antes de la batalla con el ejército de César, es una de las más impactantes narraciones sobre hechicería presentes en la literatura occidental. Cfr. liber sextus, versos 413-830.

²⁶ Ver los apartados 21 a 30 del segundo capítulo de **El Asno de oro**.

²⁷ Cfr. HOMET, Raquel, "Cultores de prácticas mágicas en la Castilla Medieval", **CUADERNOS DE HISTORIA DE ESPAÑA**, Buenos Aires 63-64, Universidad de Buenos Aires, 1980, pp.180-182.; GIORDANO, Oronzio, **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**, Madrid, Gredos, 1983, apéndice documental; SCHMITT, Jean Claude, **Historia de la superstición**, Barcelona, Crítica, 1992 (1988), pp.40-45; 47-54.

²⁸ Me refiero al bello **Idilio II** de TEÓCRITO (principios del siglo III a.C.), en el cual Simeta, abandonada por su esposo Delfis, procura atraerlo con filtros amatorios, invocando a la Luna y a Hécate. Para la presencia de este estereotipo en los inicios de la modernidad ver CARO BAROJA, Julio, "Magia, sexo y estatuto

mación de la creencia en la conjura de las brujas la mítica figura del nigromante conjurador de demonios²⁹; las leyendas de los pactos individuales con el demonio, originados según parece en la vieja historia de Teófilo, y encarnados más tarde en la figura paradigmática del Doctor Fausto³⁰; y finalmente la creencia en la posesión demoníaca, de importante presencia en el corpus de literatura neotestamentaria³¹. El nuevo estereotipo del sabbat habría asimilado muchos de éstos elementos, resumiéndolos en una síntesis original.

Carlo Ginzburg sostiene, por el contrario, que para la construcción del nuevo complejo de creen-

cias la élite clerical se basó en gran medida en la demonización de un conjunto de mitos campesinos realmente existentes en el campo europeo medieval, los cuales guardaban semejanzas formales con la idea de la asamblea nocturna de brujas adoradoras del demonio. De acuerdo con estos mitos algunos individuos que poseían señales y características particulares podían entrar en estados extáticos que les permitían asistir en espíritu a cabalgatas nocturnas bajo la guía, la mayor parte de las veces, de una figura femenina. Ésta podía ser en ocasiones asimilada a viejas divinidades paganas como Diana, Venus o Hécate, a figuras bíblicas malditas

como Herodías, o bien a viejas divinidades celtas o incluso preindoeuropeas, como Holda, Perchta, Noctiluca, Bensozia, Abundia, Richella, Satia, y en el área mediterránea Madona Oriente, la Reina de las Hadas, la Matrona, la Señora Griega o la Sabia Sibila³². Carlo Ginzburg repara por primera vez en este complejo de creencias cuando descubre las actas de los procesos de los *benandanti*, los cuales demuestran cuán vivos se encontraban aún dichos mitos en la Europa de fines del siglo XVI. Los *benandanti* no sólo cabalgaban en espíritu sino que participaban en combates en éxtasis para decidir la suerte de las cosechas anuales³³.

social (El arquetipo celestinesco)", en **Vidas Mágicas...**, tomo I, pp.129-158. Para la Italia renacentista puede consultarse la obra reciente de RUGGIERO, Guido, **Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance**, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

²⁹ Etimológicamente la palabra "nigromancia" significaba adivinación mediante la conjuración de los espíritus de los muertos. Circe, en **La Odisea** homérica, y la Bruja de Endor, en el bíblico **Primer Libro de Samuel** (28,4-25), son los dos ejemplos más conocidos de este sentido primigenio del término. Sin embargo, el significado más común que se daba al término en la Baja Edad Media era el de conjuración de demonios y no de el de conjuración de muertos. Con esta connotación utilizamos el término en el texto de este artículo (Cfr. KIECKHEFER, Richard, **La magia en la Edad Media**, Barcelona, Crítica, 1992, p.164).

³⁰ Para una atinada selección documental sobre la difusión del tema del pacto con el demonio en la Edad Media ver CARDINI, Franco, **Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval**, Barcelona, Península, 1982 (1979), pp.180-188.

³¹ Algunos estudios importantes para el estudio de la posesión demoníaca en los siglos de la modernidad clásica son MANDROU, Robert, **Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle**, Paris, Plon, 1967, cap.IV; DE CERTEAU, Michel (ed.), **La possession de Loudun**, Paris, Gallimard, 1990 (1970) (se trata de una selección de fuentes en torno al célebre proceso que costara la vida al sacerdote Urbano Grandier en la década de 1630); LISÓN TOLOSANA, Carmelo, **Demonios y exorcismos en los siglos de Oro**, Madrid, Akal, 1990, caps.II y V.

³² GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, segunda parte, capítulos I a IV.

³³ Cfr. GINZBURG, Carlo, **I Benandanti...**, caps. I y II.

Una descripción clásica de la creencia en la cabalgata nocturna y en las damas de la noche se halla en el *Canon Episcopi*, texto que parece remontarse al siglo IX, y que es uno de los más importantes documentos relacionados con la caza de brujas. Este texto describe los esfuerzos que las autoridades eclesiásticas realizaban para desterrar la creencia en los cortejos nocturnos en éxtasis. Afirma el *Canon*:

“No se debe olvidar el hecho de que algunas mugeres degeneradas (...) creen y declaran andar a caballo de algunas bestias junto a una innumerable multitud de otras mugeres durante horas nocturnas, en compañía de Diana, diosa de los paganos; atravesar en el silencio y en la oscuridad de la noche vastas regiones de la tierra y obedecer a las

*órdenes de la diosa como a las de una patrona y ser convocadas a su servicio en determinadas noches”*³⁴.

En el siglo XII, Juan de Salisbury realiza en su *Policraticus* otra descripción clásica de esta creencia:

*“Como es lo que algunos afirman, acerca de cierta figura nocturna, ya sea Herodias o la Señora presidenta de la noche: que convocaba reuniones y asambleas nocturnas, que se celebraban banquetes, que se ejercitaban diversas clases de ritos, y que unos por sus hechos, eran llevados al suplicio y otros eran sublimados a la gloria. Los niños eran entregados a los monstruos, que unas veces los partían en pedazos y los devoraban ávidamente, y otras, por la misericordia de la presidenta, eran devueltos a sus cunas”*³⁵.

Mientras que los viajes en éxtasis tras divinidades femeninas se hallan circunscriptos a Francia, norte de Italia, Sicilia, la región renana y Escocia, la creencia en los combates nocturnos se encuentra mucho más extendida. Junto a los *benandanti*, también realizan batallas en espíritu por la fertilidad los *mazzeri* de Córcega, los *kresniki* de la región balcánica, los *taltosokhúngaros*, los *burkudzauts* de Osetia, los licántropos de Livonia, y los chamanes lapones. Ginzburg adelanta en *Historia Nocturna* que el probable origen común de estos mitos y ritos debe remontarse a los éxtasis propios del chamanismo euroasiático³⁶.

Semejantes a los grupos de combatientes en éxtasis son los grupos de jóvenes disfrazados con máscaras de animales: los *regos* de

³⁴ “Illud etiam non omittendum, quod quaedam scelerate mulieres, retro post Satanam converseae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se ac profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea vel “cum Herodiade” et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spatia in tempestate noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...** p.30, n.7). El texto castellano lo extraigo de la traducción que la Cátedra de Historia Moderna de la Universidad de Buenos Aires realizara del original citado por HANSEN, J., **op.cit.**..., pp.38-39. Cfr. **Brujas e Inquisidores**. Historia Moderna. Series Documentales 28, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1988, pp.3-4.

³⁵ “Quale est quod Noctilucam quandam vel Herodiadem, vel praesidem noctis afferunt convocare, varia celebrari convivia, ministeriorum species diversis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari. Praeterea infantes exponi lamiis, et nunc frustatim discerptos, edaci ingluvie in ventrem traictos congeri, nunc praesidentis miseratione reiectos in cuna reponi” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...**, p.331, n.19). El texto castellano lo extraigo de Juan de SALISBURY, **Policraticus**, edición preparada por LADERO, Miguel Angel, Madrid, Editora Nacional, 1984, libro II, capítulo 17, pp.179-180.

³⁶ GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, tercera parte, caps. I y II. Ver también al respecto el clásico de ELIADE, Mircea, **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**, México, FCE, 1992 (1951), pp. 21-27.

Hungría, los *eskari* de la Bulgaria macedónica, los *surovaskari* de Bulgaria oriental, los *koljadanti* de Ucrania, y particularmente los *calusari* de Rumania. Éstos últimos son estudiados en profundidad por Mircea Eliade, quien en un artículo publicado en 1975 recoge con entusiasmo las hipótesis sugeridas por Ginzburg en *I benandanti*³⁷. Los *calusari* eran un grupo de bailarines que constituían una sociedad encargada de desarrollar rituales coreográficos de características catárticas, capaces de curar diversas enfermedades. Pero es sorprendente que la patrona de esta sociedad fuera la “Reina de las Hadas”, Doamna Zinelor, la metamorfosis rumana de Diana.

Gustav Henningsen agregó recientemente nuevos elementos a los proporcionados por Ginzburg y Eliade. Entre los documentos relativos a la actuación de la Inquisi-

ción Española en Sicilia, el historiador dinamarqués descubrió la extendida creencia en las *donne di fuori* entre el campesinado de la isla de los siglos XVI y XVII. Estas “damas de afuera” eran sanadoras carismáticas que por las noches participaban en espíritu en asambleas nocturnas presididas por la Reina de las Hadas. Lo que resulta más sorprendente es que, al igual que los *calusari* rumanos, la especialidad de estas *donne di fuori* era la cura de las enfermedades provocadas por las hadas³⁸.

Por su parte, el historiador húngaro Gabor Klaniczay observa en los *táltosok* húngaros similitudes con los *benandanti*: nacían con dientes, y podían descubrir tesoros ocultos, predecir el futuro y curar enfermedades, aunque su actividad más notable era el vuelo del alma, que abandonaba el cuerpo en trance y tomaba la forma de

varios animales, con el objetivo de luchar en éxtasis contra *táltosok* de otros países³⁹.

Finalmente el alemán Wolfgang Behringer, basándose en el más extraordinario descubrimiento de archivo desde el Menochio de Carlo Ginzburg⁴⁰, ha dedicado una monografía completa a la extraña figura de Conrad Stoeckhlin, quemado por brujo en Oberstdorf, en el sudeste alemán, en 1586. Este pastor afirmaba formar parte de la *Nachtschar*, los Fantasmas de la Noche, una forma de cabalgata en éxtasis, en la cual, bajo la guía de un ángel vestido de blanco y adornado con una cruz roja sobre su frente, viajaba a lugares lejanos, alcanzando el Purgatorio y aún el mismo Paraíso. Stoeckhlin afirmaba que existían otras dos clases de cabalgatas: en una de ellas, los muertos eran guiados hacia su morada (*die Rechte Fahrt*); la tercera era la ca-

³⁷ ELIADE, Mircea, “Algunas observaciones sobre la brujería europea”, en **Ocultismo, brujería y modas culturales**, Buenos Aires, Marymar, 1977, pp.126-132.

³⁸ Cfr. HENNINGSEN, Gustav, “The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches’ Sabbath”, en ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **op.cit.**, pp.195-202.

³⁹ Cfr. KLANICZAY, Gabor, “Hungary: The accusations and the Universe of Popular Magic”, en **ibid.**, pp. 244-247. Para los elementos chamanísticos presentes en la brujería centro-europea puede verse también del mismo autor: **The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Populer Religions in Medieval and Early-Modern Europe**, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990. Junto con Klaniczay, la otra gran investigadora de las creencias populares en el centro y el este europeos es Eva POCS (Cfr. **Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age**, Central European University Press, 1998).

Me refiero obviamente al muy difundido estudio **El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI**, Barcelona, Muchnik, 1981 (La edición original por Einaudi data de 1976).

⁴⁰ BEHRINGER, Wolfgang, **Shaman of Oberstdorf: Conrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night**, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998, pp.92-93.

balgata de las brujas, sobre la cual el pastor desconocía todo, pues nunca había participado en ninguna de ellas⁴¹.

A los elementos aportados por la historia general y por la historia de las religiones, pueden agregarse los descubrimientos filológicos y de crítica textual realizados por Claude Lecouteux., especialista de las literaturas germano-escandinavas medievales. Para Lecouteux, las creencias en hadas, brujas y hombres-lobo no son sino disfraces y manifestaciones del mismo complejo mítico-religioso: la creencia en el *Doble*, en el otro-yo psíquico, guardian tutelar que acompaña al hombre durante toda su vida; o en el otro-yo físico, que puede escapar del cuerpo durante el sueño bajo forma humana o animal. Pero lo esencial del aporte del erudito francés consiste en que sostiene con firmeza que la raíz en la creencia del *Doble* se halla estrechamente ligada a las concepciones chamanísticas del alma⁴².

La creación del estereotipo del sabbat de las brujas habría partido

de la demonización de estas asambleas nocturnas en éxtasis, las cuales, a causa de la presión de jueces e inquisidores, pasaron a convertirse en reuniones reales, y cuya presidencia derivó de la misteriosa figura femenina a la del demonio en persona. Existen algunos casos que así lo demuestran. En los juicios de los *benandanti* friulanos, así como en el proceso de Conrad Stöckhlin y los Fantasmas de la Noche, puede seguirse con claridad esta presión inquisitorial tendiente a obligar a los propios acusados a reconocer el carácter demoníaco de sus cortejos y batallas nocturnas⁴³. De la misma manera, los inquisidores del Santo Oficio siciliano demonizaron a las *donne di fuori*, aunque el escepticismo propio de dicho tribunal evitó el inicio de una caza de brujas como ocurrió en los dos casos antes mencionados.

No resulta sencillo, en cambio, encontrar testimonios más tempranos, cercanos en el tiempo a las primeras menciones del sabbat brujo, en los cuales pueda perci-

birse la demonización de la creencia de las cabalgatas nocturnas. No obstante existen algunos indicios sugestivos. En las primeras décadas del siglo XI Burcardo, obispo de Worms, recoge en sus *Dec-reta*les parte del contenido del *Canon Episcopi*, pero ensaya algunas variantes que apuntan a una demonización temprana de la creencia:

*“¿Has creído que hay alguna mujer capaz de hacer lo que ciertas mujeres, engañadas por el diablo, afirman tener que hacer por necesidad y como por una orden impuesta, a saber, que en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres, que la ignorancia popular llama Holda, en determinadas noches deben cabalgar sobre ciertos animales?”*⁴⁴.

El juicio realizado en Milán en 1380 contra Sibilia Zanni y Pierina de Bugatis, verdaderas *benandanti* del siglo XIV, es otro ejemplo de la manipulación que estas creencias podían sufrir a manos de los jueces eclesiásticos. Cuando en el texto

⁴¹ Cfr. LECOUEUX, Claude, **Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age. Histoire du Double**, Paris, Imago, 1992, p.17.

⁴² Cfr. GINZBURG, Carlo, **I Benandanti...**, cap.IV; BEHRINGER, Wolfgang, **Shaman of Oberstdorf...**, capítulo 14 y siguientes..

⁴³ “Credisti, ut aliqua foemina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est, cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatam, quam vulgaris stultitia Holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratum esse?” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **op.cit.**, p.330, n.14). La cita castellana del texto fue extraída de GIORDANO, Ortonzo, **op.cit.**, p.268.

⁴⁴ PACCAGNINI, Ermanno, “In materia de stregharie”, en FARINELLE, Giuseppe y PACCAGNINI, Ermanno, **Proceso per stregoneria a Caterina de Medici**, Milan, Rusconi, 1989, pp.26-27 (No se trata, como es obvio, de la reina de Francia, sino de una campesina condenada a la hoguera en Milán a comienzos del siglo XVII).

del proceso se menciona textualmente la declaración de las acusadas, se respetan los términos utilizadas por éstas, en particular la mención de Madonna Oriente, la figura que presidía sus reuniones nocturnas; pero cuando el inquisidor es quien reseña las declaraciones de las dos mujeres, se refiere a la diosa utilizando los apelativos de Diana o Herodías, que son los nombres dados por el *Canon Episcopi* por el *Corrector* de Burcardo de Worms⁴⁵.

En el próximo apartado intentaremos demostrar que el *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos constituye una nueva prueba, hasta ahora ignorada, de la posible importancia que la creencia en la cabalgata nocturna tuvo en el origen y conformación de la imagen del sabbat de las brujas, imagen que justificó la persecución de los dos siglos y medio posteriores.

II- Las bruxas en el tratado de Lope de Barrientos

El dominico Lope de Barrientos, nacido en 1382, realizó estudios en Salamanca, casa de estudios en la que ejerció como catedrático de Teología. Grandes éxitos jalonaron su carrera política. Ocupó

los cargos de confesor del rey castellano Juan II y fue preceptor del príncipe heredero. En 1434 recibió el delicado encargo de expurgar la biblioteca del mítico Enrique de Villena, parte de cuyas obras ordenó quemar. Cuatro años después ocupó el obispado de Segovia. En 1441 fue trasladado a la sede abulense, y en 1445 recaló finalmente en la ciudad de Cuenca. Apartado de la corte tras la muerte de Juan II en 1454, continuó realizando tareas pastorales. Muere finalmente en 1469, mientras ocupaba la prelatura conqueñense⁴⁶.

El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos, conforma una trilogía de obras antisupersticiosas, integrada también por el *Tractado de los sueños*, y por el *Tractado de Caso y Fortuna*, escritos los tres aparentemente con posterioridad a 1445. Con estas obras redactadas en lengua vulgar, Barrientos funda en gran medida el género de los manuales de reprobación de supersticiones, que tendría luego en España un importante desarrollo⁴⁷.

Luego de haber discutido diversos problemas teológico-morales, entre ellos *Si ay adevinança o non*, *D'onde ovo nascimiento el arte magica*, o *Si es pecado usar de la divinança*, el obispo de Cuen-

ca comienza a desarrollar las formas particulares de las prácticas mágico- adivinatorias. Así, luego de las orda- lías, el arte notoria y la astrología, arriba finalmente al tratamiento de las *bruxas*.

La probable fecha de redac- ción del tratado, en las décadas de 1440-1450, pone de manifiesto la cercanía temporal con las primeras menciones del sabbat de las brujas registradas en los Alpes Occidentales a finales de la década de 1420.

Vamos a desarrollar a conti- nuación los dos aspectos más im- portantes sobre los que puede agre- gar información este breve pero sugestivo párrafo dedicado por Lope de Barrientos a la brujería moderna: a) la demonización del cortejo nocturno de Diana; b) la defensa temprana de la tradición del *Canon Episcopi* que postula el carácter imaginario de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas.

a) La demonización de las ca- balgatas en éxtasis

Lo temprano del texto refuerza la idea de extrañeza que demuestra Barrientos cuando debe opinar sobre esta nueva forma de supersti- ción, hacia el final mismo del trata- do. Que para el obispo las *bruxas*

⁴⁵ Todos los datos sobre Lope de Barrientos fueron obtenidos del estudio introductorio de Paloma CUENCA MUÑOZ a la edición del *Tractado de la divinança*, *op.cit.*, pp.11-26.

⁴⁶ Cfr. CAMPAGNE, Fabián, *Convergencia y aculturación en la España del siglo XVI. Una aproximación a partir de los tratados de reprobación de supersticiones*, tesis de licenciatura inédita, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, mayo-noviembre de 1994, cap.2.

⁴⁷ BARRIENTOS, Lope de, *Tractado de la divinança...*, *op.cit.*, p.188. De aquí en más cito **TD**, y el número de página.

conformaban un fenómeno nuevo se desprende claramente del título mismo de la respuesta a la *quaestio* XIX: “conviene saber, que cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas”⁴⁸. La segunda parte del título de este apartado demuestra a su vez como este novedoso calificativo de *bruxa* se aplica a las seguidoras de Diana en su cortejo nocturno en éxtasis:

*“...bruxas las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas mugeres cavalgando en bestias e andando e pasando por muchas tierras e logares, e que pueden aprovechar e dañar a las criaturas”*⁴⁹.

La circunstancia novedosa en el proceso de demonización de estas prácticas extáticas se encuen-

tra en el hecho, ausente en el texto de Burcardo de la primera mitad del siglo XI, que a las seguidoras de Diana se las califica por vez primera claramente con el calificativo de bruja, y ya no solamente como meras “engañadas por el diablo” (*a diabolo deceptae*), de acuerdo con la expresión utilizada por el *Corrector* del obispo de Worms (cfr. supra).

En el segundo párrafo de la respuesta a la cuestión decimoviena, Lope de Barrientos intenta refutar con argumentos teológicos la afirmación que sostenía la posibilidad del alma humana de abandonar el cuerpo a voluntad y retornar a él con igual facilidad; con argumentos físicos extraídos de la filosofía natural, por otra parte, el obispo rechaza la posibilidad aún más disparatada de que los cuerpos pudieran entrar en las casas por resquicios o pequeñas aberturas:

*“ca todo cuerpo naturalmente fablando tiene tres dimensiones que son luengo, e ancho e fondo, las quales tan grandes commo ellas son, tan grande espacio e lugar han neçessario para entrar e passar, segunt lo qual imposible es que puedan entrar por los resquicios”*⁵⁰.

Pero el hecho que diferencia esta argumentación de todas las abundantes reprobaciones anteriores de la creencia en la cabalgata en éxtasis, es que el obispo de Cuenca vuelve a aplicar el apelativo de *bruxasa* quienes se decía seguidoras de Diana y su cortejo:

*“E fablando naturalmente, todo onbre que seso e juyzio tenga, deve considerar si aquellas bruxas que se dizen andar por lugares innumerables, en entrar en las casas por los resquicios, dexan los cuerpos quando van en los tales actos, o lievan consigo los cuerpos”*⁵¹.



⁴⁸ *Ibid.*, p.188.

⁴⁹ *Ibid.*, p.188.

⁵⁰ *Ibid.*, p.188.

⁵¹ El texto latino de la *Summa* de Raimundo citado por Barrientos afirma (de acuerdo con la cita que Paloma Cuenca Muñoz realiza del manuscrito 7/11829 de la Biblioteca Nacional de Madrid): “Quid de quibusdam sceleratis mulieribus quae credunt se, et prositentur cum diana de paganorum nocturnis horis, vel cum herodiade, vel cum innumerata multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spatia intem pestae noctis silentio pertransire, eiusque iusionibus obedire, velut diana, et certis noctibus ad eius servitium evocari asserunt, etiam ab illis aliquas creaturas in melius, vel in deterius posse immutari, aut in aliam speciem. Vel similitudinem transformari. De his dicit concilium aquiense, quod non a divino spiritu, sed maligno talia phantasma mentibus fidelium irrogantur: diabolus enim, cum animam alicuius per talem crudelitatem subiugaverit sibi, transformans se in diversarum personarum species, atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, multipliciter deludit, nec debet aliquis, vel aliqua in tantam venire stultitiam, ut credant haec omnia, quae in somnis, et spiritu tantum fiunt, etiam in corpore accidere cum etiam Paulus non audeat afferere, quod fuerit raptus in corpore: quicumque ergo talia crediderit, vel asserverit, proculdubio infidelis est et pagano deterior. 26. q. 5. Episcopi” (CUENCA MUÑOZ, Paloma, *op.cit.*, p.219).

La relación entre la demonización del cortejo de Diana y la construcción del estereotipo del sabbat se confirma también por la utilización que realiza Lope de Barrientos de las citas de autoridad y por el manejo textual que realiza de las fuentes a las que recurre. La única obra citada de manera explícita por Barrientos es la *Summa de poenitentia*, de Raimundo de Peñafort (m.1275). En el libro I de su tratado, Raimundo reprueba la creencia en las reuniones nocturnas en espíritu, y reproduce fielmente un fragmento del *Canon Episcopi*, la fuente obligada para el tratamiento de estas cuestiones desde hacía más de cuatrocientos años. No obstante, en el texto de Raimundo de Peñafort las mujeres que afirmaban participar del cortejo nocturno sólo son calificadas como *sceleratis mulieribus*⁵². La utilización del calificativo *bruxa* es por lo tanto un agregado realizado

en la década de 1440 por Lope de Barrientos, proporcionando de esa manera una descripción novedosa del fenómeno, ausente en sus referentes textuales más inmediatos, como eran el *Canon Episcopi*, el *Corrector* de Burcardo de Worms, el *Policraticus* de Juan de Salisbury, y la *Summa* de Raimundo de Peñafort, entre otros.

Se plantea así un complejo problema histórico, la dilucidación de cuáles fueron las fuentes que impulsaron a Barrientos a calificar con este novedoso apelativo de *bruxa* a estas mujeres a quienes los textos canónicos jamás habían denominado con ningún calificativo similar durante los siglos anteriores. Sería también importante determinar el carácter de dichas fuentes contemporáneas, indudablemente de producción reciente; si bien algunas de ellas pueden haber sido obras escritas, también pueden haberse originado muy pro-

bablemente en el ámbito de la tradición oral, por cuanto el título de la decimonovena *question*, “que es esto que se dize...”, así podría darlo a entender.

El *Tractado de la divinança* presenta así una sorprendente confirmación de la relación inicial entre el rito extático de los cortejos de Diana y la nueva imagen demonizada de la bruja. Como puede apreciarse, en la obra de Barrientos se asiste a un momento temprano de la construcción del novedoso estereotipo, en tanto aún no existe en él una clara noción del sabbat como conjura diabólica. No obstante, las condiciones estaban dadas para una sencilla transformación de Diana en el demonio, y de las cabalgatas nocturnas en los aquelarres brujeriles⁵³. Mientras que allende los Pirineos dicha transformación parecía estar produciéndose con gran velocidad, el carácter

⁵² Para un análisis agudo de los procedimientos por los cuales los inquisidores podían presionar sobre los mitos y creencias campesinos para adaptarlos al esquema demonizado del sabbat, véase GINZBURG, Carlo, “Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena”, en **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia**, Barcelona, Gedisa, 1989, pp.19-37 (La versión original en italiano fue publicada en 1961 en los *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II, XXX, pp.269-287).

⁵³ He realizado un análisis de algunas de las estrategias textuales de interpretación que los autores del **Malleus Maleficarum** realizaron del texto del **Canon Episcopi** en “A la bruja no dejarás con vida: construcción ideológica y formas de la lectura en la justificación de la caza de brujas”, en **Temas de Mujeres. Perspectivas de Género**, CEHIM, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1998, pp.344-353; una versión abreviada del contenido de este artículo puede verse en Cátedra de Historia Moderna (UBA), “La Biblia como texto polisémico central de la civilización europea (Siglos XVI al XVIII): una aproximación histórica”, en BURUCÚA, J.E. y BIANCHI, Diana (comps.), **Modernidad y representaciones. Temas de historia intelectual europea, siglos XVI-XVIII**, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996, pp.27-29.

reprobatorio del texto de Lope de Barriento demuestra que la alta cultura clerical española mostró reparos desde un principio contra el nuevo delito de brujería que sus colegas europeos estaban configurando. Analizaremos a continuación este segundo aspecto del tratamiento que el obispo de Cuenca realiza sobre el tema de las brujas modernas.

b) La defensa de la tradición del *Canon Episcopi*

El breve texto del *Canon Episcopi* fue uno de los principales escollos que los creadores del estereotipo de la bruja debieron sortear para imponer la nueva creencia⁵⁴. Este viejo texto altomedieval, durante mucho tiempo falsamente atribuido a un concilio de Ancyra del año 314, no se halla en los fragmentos de ninguna colección

anterior al siglo IX, pero se lo encuentra en los fragmentos de capitulares de Carlos el Calvo del año 872, y en el tratado de Regino, abad de Prüm, redactado antes del 899⁵⁵. El texto de este canon episcopal no es sino un duro ataque contra la creencia en las cabalgatas en éxtasis, que para el redactor no ocurren sino en la imaginación de las personas ignorantes: Satanás, apoderándose de estas mujeres, toma los rasgos o el aspecto de una u otra persona, y engañando en sueño a la mente que tiene prisionera, la arrastra a todos los errores, y la hace creer que aquellos hechos no suceden en la fantasía sino en la realidad concreta.

Si bien el *Canon Episcopi* se refiere de manera específica a una creencia particular, sus conclusiones fueron interpretadas por los teólogos en el sentido de considerar ilusorias no sólo las cabalgatas en éxtasis de las seguidoras de

Diana, sino al conjunto de los hechos atribuidos al demonio. El diablo, maestro de las ilusiones, había transformado a la fantasía humana en el campo privilegiado de su accionar.

Desde fines del siglo XV en adelante, el viejo texto del siglo noveno se convirtió en un fragmento clave para los detractores de la creencia en la realidad del sabbat, quienes sostenían el carácter ilusorio del accionar del demonio⁵⁶; también lo fue para los defensores de la realidad de los hechos atribuidos a las brujas, pues éstos sostenían que el *Canon Episcopi* hacía referencia tan sólo a una creencia particular, por lo que sus conclusiones no podía aplicarse a otros fenómenos diferentes, como al sabbat de las brujas. Estas últimas pertenecían en realidad, a un género diferente que al de las seguidoras de Diana de las que hablaban Burcardo y el *Canon*⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...**, p.88.

⁵⁵ Pueden hallarse lúcidos análisis de las posturas de detractores de la realidad del sabbat durante el siglo XVI, como el médico renano Jean Wier o el hacendado inglés Reginald Scott, en FOUCAULT, Michel, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en **La vida de los hombres infames**, Montevideo, Altamira, 1993, pp.27-29; "Las desviaciones religiosas y el saber médico", en LE GOFF, J. (comp.), **Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII**, Madrid, Siglos XXI, 1987, pp.12-13; THOMAS, Keith, **Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England**, Londres, Penguin Books, 1991 (1971), p.684; WEBSTER, Charles, **De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna**, México, FCE, 1988, pp.157-158.

⁵⁶ Estas discusiones pueden seguirse en LEVACK, Brian P., **La caza de brujas en la Europa moderna**, Madrid, Alianza, 1995 (1986), capítulo 2; QUAIFFE, G.R., **Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso**, Barcelona, Crítica, 1989, capítulo 2.

⁵⁷ Cfr. CASTAÑEGA, Fray Martín de, **Tratado de las supersticiones y hechicerías**, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997 (Edición con estudio preliminar y notas por CAMPAGNE, Fabián A.). Ver

En la España de los siglos XVI y XVII no hubo total unanimidad en la aceptación de las conclusiones ampliadas del *Canon Episcopi*. El *Tratado de las supersticiones y hechicerías* del franciscano Martín de Castañega, publicado en Logroño en 1529, dedica la primera parte de su tratado, redactado a pedido del obispo de Calahorra, para describir las reuniones de las brujas a las

cuales consideraba realmente existentes⁵⁸. También el *Tratado de reprobación de supersticiones y hechicerías*, que el polígrafo aragonés Pedro Ciruelo publica en Alcalá de Henares en 1530, aceptaba que parte de los hechos atribuidos a las brujas ocurrían en la realidad⁵⁹. Ambos autores reflejaban así los resultados de una junta de diez teólogos convocada en Granada por el inquisidor general, a

raíz de la reciente psicosis brujeril que había afectado al territorio de Navarra; el cónclave debió decidirse si las brujas realmente asistían al sabbat: una mayoría de seis decidió “que sí van”, y una minoría de cuatro afirmó “que van imaginariamente”⁶⁰. Todavía en 1631 Gaspar Navarro sostenía, en su *Tribunal de Superstición Ladina* publicado en Huesca, la realidad del accionar del demonio sobre el mundo concreto⁶¹.

particularmente capítulos II (“Que dos son las Iglesias y congregaciones de este mundo”, pp.39-41), VI (“De como los consagrados al demonio pueden andar por los aires”, pp.67-72), VIII (“De la adoración y reverencia que hacen al demonio sus ministros”, pp.81-83).

⁵⁸ **Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil, y necesario a todos los christianos. El qual compuso, y escriuio el Reuerendo Maestro Ciruelo**, fue impreso en Medina del Campo, en casa de Guillermo de millis, 1551. Ver especialmente el capítulo I de la segunda parte (“Disputa contra la nigromancia. A la qual se reduce la sorguineria que vsan las bruxas”, ff.13v-16r). La edición original es de 1530. Este ejemplar de 1551 que cito, se encuentra en los fondos reservados de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.

⁵⁹ KAMEN, Henry, **La Inquisición...**, pp.275-276.

⁶⁰ NAVARRO, Gaspar, **Tribunal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio...**, Huesca, por Pedro Bluson, Impresor de la Vniuersidad, 1631. Ver particularmente las disputas XIX (“Contra la Nigromancia de las Brujas, y Brujos”, ff.46v-52r) y XX (“De las insolencias que haze los Brujos, y Brujas quando van de noche a sus juegos, y juntas; en las cuales preside el Demonio”, ff.52r.-55v). He consultado el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura U-5964.

⁶¹ **Tractatus exquisitissim. de superstitionibus editus et recollectus per reverendu. dominu. magistru. Martinu. de Arles dictu. de Andosilla in sacra Theologia pffessore**. Impressum Lugd. 1510. (Ver particularmente la *quaestio* que ocupa los folios iiii r. y v.: “...de falsa opinione credetium. illas maleficas sortilegas mulierculas que vt plurimum. vident in regione basconica ad septentrionale. parte. montium pirineo. que vulgariter broxe nucupatur posse trasferri de loco in locu. per reale. mutationes.”). La versión que cito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura 2-24514. Para un análisis de la vida y obra de Martín de Andosilla puede verse REGUERA, Iñaki, **La Inquisición española en el País Vasco. Luteranos, judíos, moriscos, brujería**. San Sebastián, Editorial Txertoa, 1984, pp.192-194; CARO BAROJA, Julio, “De nuevo sobre la historia de la brujería”, en **Inquisición, brujería y criptojudasmo**, Barcelona, Ariel, 1970, apéndice II, pp.287-292. CARO BAROJA cita de primera mano el mismo ejemplar del texto que yo he consultado.



De todas maneras, estas defensas del estereotipo del sabbat que allende los Pirineos sustentaba por entonces la implacable persecución de brujas, no son sino minoría en una España en la cual la alta cultura teológica defendió mayoritariamente la tesis que sostenía el carácter ilusorio de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas. Ya en 1510, el tratado antisupersticioso en latín que el pamplonés Martín de Arlés o Andosilla publica bajo el título de *Tractatus de superstitionibus*, considera ilusorios los actos atribuidos a las brujas⁶². Y podríamos agregar a continuación una extensa lista de defensores de esta postura, que incluiría manifestaciones literarias como las de Miguel de Cervantes Saavedra⁶³, hasta culminar en las muy estudiadas consecuencias del proceso de Zugarramurdi, que permitieron al inquisidor Antonio de Salazar y Frías imponer finalmente en la Suprema el carácter irreal del accionar de brujas y demonios⁶⁴. Todavía en 1628, Pedro Iofreu, abogado de la audiencia catalana y glosador de

una difundida edición barcelonesa del tratado antisupersticioso de Pedro Ciruelo, creyó necesario incluir al final de esta una *Defensa del Canon Episcopi* 26. *quaestion* 5, en la cual abiertamente contradice muchas de las afirmaciones que Ciruelo había realizado en favor de la realidad de los actos atribuidos a las brujas, aproximadamente un siglo antes⁶⁵.

Una vez más, el breve texto que el *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos dedica a las *bruxas* en la década de 1440 aporta elementos importantes para la comprensión de las posiciones adoptadas por la élite teológica ibérica en los siglos siguientes. Barrientos es un firme defensor de la postura que finalmente triunfaría en la Península, pues rechaza con firmeza la realidad de los actos atribuidas a las seguidoras de Diana, ahora devenidas en brujas:

“A esto se deve responder lo que sobre esta razon dize e determina Raymundo, que las semejantes cosas son operaciones de los spiritus

*malignos, los quales representan aquellos fantasmas a la fantasia de los onbres e de las mugeres, o que los spiritus malignos, fablando theologalmente, se transforman en diversas species e figuras, e se representan e engañan a las animas que tienen captivas. Nin deve ninguno creer tan grant vanidad que crea acaesçer estas cosas corporalmente, salvo en sueños o por operacion de la fantasia, e qualquiera que lo contrario creyese es infiel e peor que pagano, segunt que esto e otras cosas muchas semejantes se de-terminan, XXaVla question, Episcopi”*⁶⁶.

La excepcionalidad de la teología española en relación con el resto de los países europeos puede remontarse entonces hasta los orígenes mismos del estereotipo del aquelarre. El obispo de Cuenca no sólo no impulsaba la creencia en las brujas, como comenzaban a hacer sus colegas transpirenaicos, sino que consideraba a dicha creencia una superstición más de las muchas que el rey de Castilla debía reprimir con dureza:

⁶² Cfr. **El coloquio de los perros**, y **Los trabajos de Persiles y Sigismunda**.

⁶³ Cfr. HENNINGSEN, Gustav, **El abogado de las brujas...**, capítulos XI y XII.

⁶⁴ **Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias... Compuesto por el Dotor y Maestro Pedro Ciruelo... Con nuevas adiciones a cada capitulo, del Dotor Pedro Antonio Iofreu, Abogado de la Real Audiencia del Principado de Cathaluña**, Barcelona, 1628. La defensa del *Canon Episcopi* realizada por el oidor Iofreu se encuentra en las páginas 251 a 264. A continuación se incluye, como era usual, la bula **Coeli et Terrae** de Sixto V (1586). El ejemplar que cito se encuentra en la sección reservados de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Argentina. Existen ciertos indicios, como el sello “Biblioteca de Buenos Ayres”, que indicarían que esta edición barcelonesa del tratado de Ciruelo formaba parte de los fondos bibliográficos incautados a los jesuitas luego de la expulsión de 1767.

⁶⁵ *TD*, p.188.

⁶⁶ *Ibid.*, p.189.

*“Muy poderoso Rey, tan grant deseo tengo, si fazerlo pudiese, de erradicar del pueblo las tales abusiones, que non querria en esta vida otra bienaventurança synon poderlo fazer. Por ende, pues mi poder es tan flaco e el tuyo tan alto e tan soberano, mas merito alcançaras en destruyr las tales vanidades que en quantos ayunos faras en toda tu vida”*⁶⁷.

Mientras que otros tratadistas instaban a los monarcas y prelados a destruir a la secta de las brujas, el obispo Barrientos impulsaba al rey castellano a destruir la creencia misma en estas incipientes brujas descritas por el tratado del prelado conquense. El autor parece estar consciente de que no todos sus colegas, fuera y dentro de los reinos españoles, aceptarían su postura, pero se muestra no obstante seguro de sus argumentaciones:

*“Bien creo que algunos tyenen y afirman lo contrario, lo quales soy cierto que non lo osaran afirmar donde sabios perfectos oviere, ca las razones susodichas son tales que bien miradas non tienen solucion alguna...”*⁶⁸.

La defensa de la interpretación literal ampliada del contenido del *Canon Episcopi* no resultaba

novedad para Lope de Barrientos, pues la segunda fuente de autoridad que cita en el fragmento que analizamos, al margen de Raimundo de Peñafort, es su propio *Tratado de los sueños*, en el cual ya había sostenido:

*“...non deve dar fe ni poner esperança en las visiones que paresçen en sueño ni tampoco en las que paresçen velando, por quanto las que paresçen en sueños son engañosas por las causas susodichas, e las que paresçen velando o estando despiertos comunmente se causan por alguna lesion o enfermedad que viene en alguna o algunas de las potencias interiores, por lo qual la fantasia queda suelta e las otras potència o potencias por estar apasionadas e enfermas non las puede resistir o guiar”*⁶⁹.

III- Conclusiones: las seguidoras de Diana y las brujas modernas

La evidencia documental ha confirmado hasta aquí que el complejo de creencias que conformaban las cabalgatas y los combates en éxtasis, pudieron en efecto jugar un papel importante en la conformación y en el origen del estereotipo del sabbat de las brujas, así

como en la posterior persecución de los siglos XVI y XVII. El breve texto de Lope de Barrientos adquiere gran importancia por su carácter de testimonio prácticamente contemporáneo al proceso mismo de construcción de la imagen demonizada de la bruja en los Alpes Occidentales.

En ningún caso, no obstante, nos hallamos en condiciones de afirmar que la resignificación de las innumerables formas concretas del complejo exomático de origen chamánico ha sido el determinante principal del surgimiento del nuevo estereotipo bruja. Las investigaciones de Ginzburg, Eliade, Henningsen, Lecouteux o Behringer, nos permiten afirmar con certeza, en cambio, la persistencia en la Europa moderna de un complejo de creencias atávicas cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos. En segundo lugar, es posible también afirmar con certeza que muchos de estos grupos que afirmaban participar en éxtasis en cabalgatas y combates, fueron protagonistas de algunos procesos de brujería concretos, en los cuales sus creencias fueron demonizadas por perplejos jueces seculares y eclesiásticos, que resignificaron los componentes originales del complejo mítico-chamánico para adaptarlo al recientemente creado estereotipo

⁶⁷ *Ibid.*, p.189.

⁶⁸ BARRIENTOS, Lope de, *Tratado de los sueños*, fol.33r. Citado por CUENCA MUÑOZ, Paloma, *op.cit.*, p.219, n.113. La autora cita el manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms.6041.

⁶⁹ Puede hallarse reproducciones de todas las obras que se mencionarán a continuación en MUCHEMBLED, Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe...*, *op.cit.*

del sabbat. Idéntica perplejidad que el escéptico obispo Lope de Barrientos refleja en el título mismo de la última *quaestio* de su *Tractado de la Divinança*.

Los especialistas podrán aportar aún mayores pruebas en favor de esta versión moderada de la hipótesis chamánica. Resta emprenderse aún el análisis de conjunto de las manifestaciones iconográficas del sabbat de las brujas, presentes en pinturas y grabados de los siglos XV al XVII. Una primera observación superficial demuestra cuán difundida se encontraba la imagen de la bruja en vuelo hacia el sabbat, montada sobre extraños animales, sugestiva prueba indirecta de la demonización del cortejo nocturno de Diana. Tal es el caso de los grabados y dibujos, entre muchos otros⁷⁰, de Albrecht Altdorfer (*Escena de brujería*, 1506)⁷¹, Hans Baldung Grien (*Sabbat de las brujas*, 1510)⁷², Albrecht Dürer (*La bruja*)⁷³, Peter

Brueghel el Viejo (*La caída del mago Hermógenes*, c.1565)⁷⁴, o el extraño grabado de Marcantonio Raimondi (1480-1527), conocido como *Lo stregozzo*, una de cuyas copias se encuentra en el Museo Nacional de Bellas Artes, de Buenos Aires; esta última obra, particularmente, posee asombrosos detalles que remiten de manera indudable a la cabalgata en espíritu bajo la guía de la diosa de la noche. También pueden hallarse rastros de la demonización del cortejo en las difundidas ilustraciones de Jean Ziarnko, las cuales acompañaban el *Tableau de l'inconstance...* de Pierre de Lancre (Paris, 1613). En lo que respecta a las obras pictóricas, resultan relevantes para nuestro tema algunos detalles de la *Melancolía* de Lucas Cranach el Viejo (c.1530)⁷⁵.

La persistencia en el tiempo de las leyendas medievales y la fortuna sufrida por el estereotipo de la bruja luego de finalizadas las

persecuciones de comienzos de la modernidad, pueden aportar también otros elementos en favor de la teoría que comentamos. El *Venusberg*, en el cual transcurre parte del primera acto del *Tannhäuser* wagneriano (1845), recuerda las elementos orgiásticos presentes en el sabbat de las brujas, en tanto que la diosa del amor parece cumplir en esta vieja leyenda alemana un papel similar al cumplido por Diana en el cortejo nocturno. No obstante, existe en el libreto redactado por Wagner un elemento sugestivo que permite relacionar aún más claramente el aquellarre con el reino de Venus: la única manera que encuentra Tannhäuser para escapar de los lazos tendidos por la diosa pagana, es invocando a Santa María, invocación que tiene el efecto de provocar la desaparición abrupta del Venusberg y el traslado de Tannhäuser a las inmediaciones del castillo de Wartburg⁷⁶: el mismo

⁷⁰ Museo del Louvre, Paris.

⁷¹ Biblioteca Nacional de Paris.

⁷² Biblioteca Nacional de Paris.

⁷³ Bibliothèque Albert Ier, de Bruselas.

⁷⁴ Statens Museum for Kunst, Copenague.

⁷⁵ Luego de infructuosos pedidos de liberación, desoídos por la diosa Venus, **Tannhäuser** exclama:

“Göttin der Wonn und Lust! Nein! / Ach, nicht in dir find ich Frieden und Ruh! / Mein Heil liegt in Maria! (Venus verschwindet. Ein furchtbarer Schlag, und der Venusberg versinkt)” (¡ Diosa del placer y de las delicias, no !. Oh, ¡ nunca en tí hallaré paz y reposo !. Mi salvación deposito en María (Venus se desvanece. Con un terrible estruendo, el interior del Venusberg se hunde en la tierra). Cito por el libreto editado por Decca/London, y que acompaña a la grabación integral de la ópera dirigida por Sir Georg Solti, 1971, p.62.

⁷⁶ Carlo GINZBURG cita en **I Benandanti** un curioso caso registrado en la década de 1540. Por aquel entonces, las campañas de Suabia se hallaban recorridas por clérigos errantes, quienes declaraban a los campesinos que habían estado en el *Venusberg*, el mundo de los muertos, donde habían visto cosas extraordinarias.

fenómeno se repite con exactitud en innumerables descripciones del sabbat, en las cuales el hecho de pronunciar ciertos nombres sagrados, como el de Cristo o el de la Virgen, así como el acto de persignarse, provocaban la inmediata disolución de la blasfema asamblea, encontrándose de repente el responsable en medio de un campo solitario, donde segundos antes se había estado celebrando el aque-larre⁷⁷.

De todas formas, aunque estos elementos refuerzan la importancia del papel jugado por la demonización del cortejo de Diana en la construcción del estereotipo del sabbat, ninguno de ellos bastaría para sostener que dicho proceso fue el único elemento determinan-

te en la conformación del complejo demonizado de creencias.

El elemento determinante subyacente en el concepto de aque-larre era la idea de conjura o complot, cuyas exigencias pudo haber cubierto muy bien la imagen de una reunión nocturna de mujeres bajo la égida de una divinidad pagana pre-cristiana. No obstante, existen pruebas de que otros grupos concretos a lo largo del siglo XV, también pudieron ser manipulados hasta convertirlos en conjuras diabólicas. En primer lugar debemos mencionar el caso de los grupos remanentes de valdenses, existentes precisamente en los Alpes Occidentales, cuya demonización y transformación en brujos y brujas provocó que durante décadas el

sabbat fuera denominado *vauderie*⁷⁸. En segundo lugar, debemos recordar los ejemplos de demonización de comunidades judías, a las que se atribuía la conformación de sociedades secretas o sinagogas, así como la realización de crímenes rituales de niños; Robert Po-Chia-Hsia ha vuelto a estudiar recientemente los juicios contra judíos ocurridos en Trento entre 1475 y 1478, en los cuales son notables las semejanzas formales existentes entre las asambleas en las que supuestamente participaban los judíos procesados, y los sabbats que comenzarían a surgir poco después en los juicios contra acusados de brujería en la misma región⁷⁹.

La idea de complot parece haber sido entonces el elemento

Decían también haber adquirido allí la capacidad de conocer el pasado y el futuro, de encontrar objetos perdidos, de alejar las tormentas, y de proteger a los hombres de los hechizos de brujos y brujas (cito por la edición francesa **Les batailles nocturnes**, Paris, Flammarion, 1984, p.95).

⁷⁷ Cfr. GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, pp.76-78; COHN, Norman, **op.cit.**, pp.62 y ss. En los terribles juicios de brujería realizados en Arras, en la Picardía francesa, a comienzos de la década de 1460, los procesados eran acusados de asistir a la *vauderie*, denominando con este término a la reunión nocturna de brujos: "quand ils voulaient aller à la vaulderie, d'un onguent que le diable leur avait baillé, ils oignaient une vergue de bois..." (Citado por MUCHEMBLED, R., **La sorcière au village...**, p.135). A diferencia de la región de los Alpes Occidentales, en la Picardía francesa hacía mucho que ya no existían grupos de la antigua secta de los valdenses. La utilización del término *vauderie* es por lo tanto una clara traslación del término desde la regiones del Delfinado y Valais, en las cuales los remanentes de antiguos grupos valdenses fueron efectivamente asimilados a brujos y brujas asistentes al sabbat.

⁷⁸ Cfr. PO-CHIA-HSIA, R., **Trent 1475. Stories of a ritual murder trial**, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

⁷⁹ Una visión diferente del tema, que enfatiza los aspectos lógicos intrínsecos del discurso demonológico, abstrayendo toda referencialidad a aspectos exteriores al discurso mismo, puede verse en el libro monumental de Stuart CLARK, **op.cit.** (ver particularmente los nueve capítulos de la primera parte, titulada "Language"). El excesivo formalismo del análisis de Clark convierte por momentos a su enfoque en un una aproximación ahistórica al problema de la caza de brujas y la demonología temprano modernas.

estructural predominante en la imagen del sabbat, imagen que contaba con la suficiente flexibilidad como para superponerse sobre un complejo de creencias campesina como el de los cortejos en espíritu, o para hacerlo sobre grupos marginales como los herejes y las minorías religiosas⁸⁰.

Por otra parte, las interpretaciones que encarnamos en las figuras de los historiadores Norman Cohn y Carlo Ginzburg, pueden hallar también diversos puntos de encuentro. Una vez constituida la imagen básica del sabbat, cualquiera haya sido el material previo sometido al proceso de demonización -el cortejo de Diana, la sinagoga judía o las comunidades valdenses, es indudable que los elementos culturales descritos por Cohn, muchos de ellos viejos estereotipos que se remontan hasta la literatura griega y romana, pudieron de allí en más enriquecer la figura de la bruja. En la misma obra de Lope de Barrientos aparecen también algunos indicios en este sentido. El obispo de Cuenca sostiene que muchas de estas seguidoras de Diana, a las que comenzaba a denomi-

narse *bruxas*, eran acusadas de asesinar niños para beber su sangre. El asesinato ritual de niños realizado por hechiceras aparece en un célebre *Épodo* de Horacio, en el cual la cruel Canidia y sus compañeras sacrifican a un joven para elaborar con los restos de su cuerpo filtros amorosos. También la temible *strix*, citada por Plinio, Ovidio y Petronio, hacía del asesinato de niños uno de sus delitos predilectos (cfr. *supra*, apartado I). Lope de Barrientos desestima estas creencias con el mismo énfasis con el cual antes había rechazado el mito del cortejo de Diana, hecho que demuestra que también en España fueron varios los elementos aislados que contribuyeron desde un primero momento a la construcción del estereotipo. El obispo de Cuenca sospecha también que detrás de las acusaciones de asesinatos de niños atribuidas a las brujas, se escondían en realidad negligencias y descuidos de los recién nacidos por parte de las madres:

“Por tanto las mugeres deven poner buen recabdo en sus criaturas e, sy murieren por mala guarda, no se

*excusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquíçios de las casas...”*⁸¹.

Recordemos para concluir, que la creencia en las brujas que devoran niños y beben su sangre tuvo en España mejor suerte que la propia creencia en el sabbat. En 1519 en la misma ciudad de Cuenca, cincuenta años después del fallecimiento del obispo Barrientos, tuvo lugar una extraña psicosis brujeril a consecuencia de las extrañas y numerosas muertes de niños que aparecieron asfixiados en sus lechos con evidentes signos de violencia, como mordeduras, cardenales y magullamientos; de manera que los vecinos de Cuenca se acostaban con los candiles encendidos por temor a ser sorprendidos por las *xorguinas*, y hasta hubo personas que no se atrevían a retirarse a descansar hasta las doce de la noche o hasta después que cantara el gallo⁸². El temor a las brujas devoradoras de niños debió ser tal que, todavía en 1580, el médico Francisco Nuñez, catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares, publica en dicha ciudad un *Libro del parto humano*,

⁸⁰ *TD*, p.188.

⁸¹ CORDENTE MARTINEZ, Heliodoro, “Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones”, en **Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha**, 1985, t.VI, pp.229-235.

⁸² NUÑEZ, Francisco, **Libro intitulado del parto humano, en el qual se contienen remedios muy viles y vsuales para el parto difficultoso de las mugeres**, Alcalá de Henares, 1580, fol.159v. Cito el texto original existente en la Biblioteca de la Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid, signatura 618.4 (R-207.701). El texto puede consultarse en microficha, en una edición realizada por BAU, Andrea y CAMPAGNE, Fabián A., y publicada por la Universidad de Wisconsin (Madison), en la *16th.Century Medical Texts Series*, 1997.

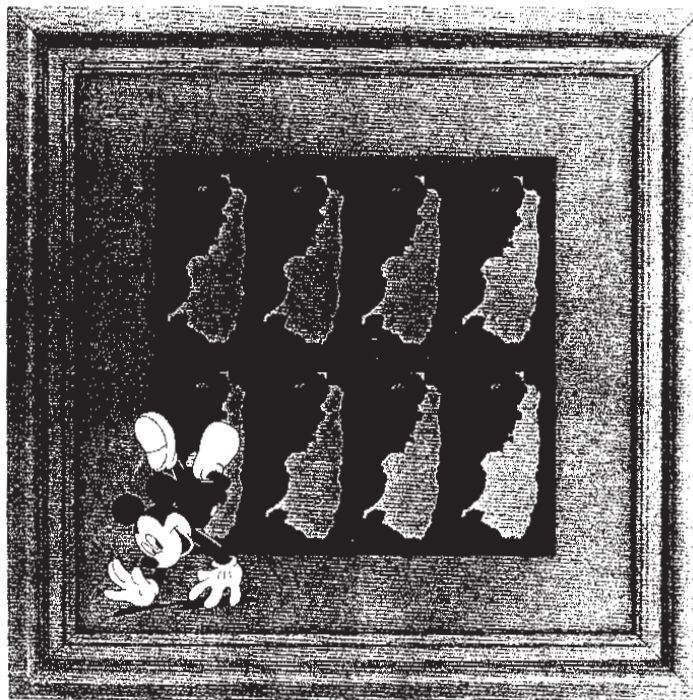
cuya segunda parte se dedicaba a las afecciones más comunes sufridas por el recién nacido. Luego de haber descrito los espasmos, toses, fiebres y calenturas, hinchazón en el ombligo, dolores de tripa, hinchazón en los ojos, y otras afecciones de los niños de corta edad, el doctor Nuñez dedicó el capítulo treinta y uno de esta segunda parte a “los remedios para contra las brujas, y contra todo genero de sa-uandijas que offendén a los niños”:

“Ay cierto genero d<e> mugeres malignas, q<ue> se dize<n> bruxas y en latin, lamiae, y lemures, y

striges: las quales chupa<n> la sangre de los niños, y los mata<n> y aboga<n> para vsar sus artes diabolicas, porq<ue> se dize q<ue> de la vntura de los niños co<n>ficiona<n> cierto hechizo, con el qual se baze<n> inuesibles, o se transmuta<n> al parecer en aues nocturnas q<ue> se llama<n> Striges...”

Los temores que en 1580 manifestaba un académico de la Universidad de Alcalá, reflejan no sólo la mayor difusión aparente en el corazón de Castilla de la creencia

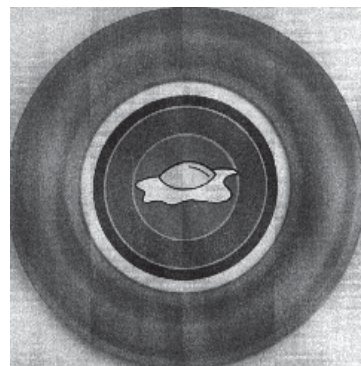
en las brujas devoradoras de niños, heredera de la antigua *strix* latina, en relación con la figura del complot colectivo de brujas representado por el sabbat; sino que también demuestran que las amonestaciones del esforzado obispo de Cuenca parecen haber tenido escasa fortuna: ciento cuarenta años después, las madres españolas continuaban temiendo que sus hijos pequeños fueran víctimas que seres malignos que la mayor parte de los teólogos españoles venían considerando desde mediados del siglo XV como producto de la fantasía y de la vana ilusión del demonio.



Los métodos en debate

La marca de los dualismos en la geografía feminista

Silvina Quintero*



Este trabajo constituye un intento por ordenar y clarificar los ejes de un debate metodológico que toma lugar en el marco de los estudios de género en geografía. Nació de una preocupación derivada del cruce de dos planos de mi experiencia profesional: uno proviene del intento por ejercitar una mirada reflexiva sobre las implicancias de la diferencia sexual y de género sobre la práctica de investigación; el otro resulta del modo en que la saludable proliferación de las perspectivas de género en los medios académicos me sitúa simbólicamente como *insider* “natural” del campo de estudios de género –algo de esto se discutirá más adelante–. Ambas situaciones me fueron llevando a problematizar los modos en que la simbolización de género interviene marcando las prácticas y situaciones que constituyen la práctica de investigación.

En mis primeras aproximaciones a los estudios de género en geografía me sorprendió la frecuen-

te sinonimia entre género y sexo, combinada con un consenso muy arraigado entre *insiders* y *outsiders* del campo en considerar a los estudios de género como estudios hechos sobre, por y para las mujeres. Sumado a ello, percibía un aparente consenso teórico y político detrás de la recurrencia al término “feminista” para identificarlo, nuevamente, con “perspectiva de género”. El tono dominante de la literatura que aquí se revisa asume que toda “geografía de género” es o debe ser una “geografía feminista”. Este rasgo no parece ser privativo del campo de la geografía, sino el resultado no completamente previsto de una serie de políticas académicas destinadas a legitimar la perspectiva de género en los medios anglosajones, estrategia que parece haber derramado sus efectos sobre otros medios atentos a sus desarrollos¹.

Aún cuando no sea extensible a toda la producción de estudios de género en geografía, una gran par-

te de las geógrafas feministas parece tolerar una sinonimia poco reflexiva entre los términos “mujer”, “femenino” y “género”, sobreprotegida por la presunción de que existe un consenso cognitivo y político entre las geógrafas feministas (si no entre todas las mujeres) acerca del contenido de estos términos². Creo que el soslayamiento de esta identificación entre género y sexo podría estar obstaculizando el debate acerca del alcance y el sentido del uso de la categoría de lo femenino al interior del propio campo de los estudios de género en geografía. La reticencia a encarar este debate podría tener un efecto de perifereización de los estudios de género, habitualmente tomados por las corrientes dominantes como una moda sin implicancias serias sobre el núcleo de los problemas de la disciplina ni sobre las posiciones teóricas y políticas desde las cuales se ejercita la tarea profesional.

Este debate todavía pendiente está emergiendo en una zona de

* Docente e investigadora del Depto./Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

¹ Cfr. LAMAS, M. *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*, **La ventana**, 1995, v. 1, pp. 10-61; CASTILLO, E., *Para hablar de género hay que tener tela. Comentarios metodológicos sobre la antropología de género*, PUBLICAR, año 2, v. 3, sept. 1993, pp. 19-25.

² v.g. MACKENZIE, S. *Restructuring the relations of work and life: women as environmental actors, feminism as geographic analysis*, en: **Remaking Human Geography**, Kobayashi, A. y Mackenzie, S. (eds.), Boston, Unwin Hyman, 1989, p. 43.

cruces entre diversos campos de investigación de género en geografía, la de las estrategias metodológicas. Las sinonimias y sobreentendidos en torno a las asociaciones entre mujer-femenino-feminista parecen tornarse insostenibles cuando pretenden ser mantenidas en los debates metodológicos referidos a la práctica de investigación dentro de los estudios de género en geografía. Quizás uno de los motivos de que la polémica en torno al uso de la categoría de lo femenino por las mujeres feministas emergiera en este lugar, se deba a que en el debate metodológico también pueden leerse los rastros de una historia de discriminaciones marcada por la devaluación y el sometimiento de lo femenino. Anclada en una tradición donde todavía perdura un sexismo simbólico trasladado a las técnicas, la polémica metodológica suma así su propio dualismo, al articular la investigación cuantitativa con los atributos de lo masculino, y la investigación cualitativa con los atributos de lo femenino. Esta cuestión, que fue la que me inclinó a profundizar en los ejes peculiares de los debates metodológicos en los estudios de género, se constituyó en vía de entrada para revisar un debate más profundo y más amplio, referido a la primera de las preocupaciones señaladas: las posiciones que se juegan en los usos de las categorías de sexo, género y feminista en el campo de los estudios de género en geografía.



En este trabajo se examinarán algunas cuestiones concernientes al modo en que se estructuran ciertos ejes de debate en el campo de los estudios de género en geografía. Me propongo recuperar algunos aspectos del debate metodológico que está emergiendo en el campo de la geografía de género/feminista, para rastrear en él las pistas del debate teórico y epistemológico relegado que más me interesa: el de los usos de las categorías de sexo y género como instrumentos conceptuales que plantean nuevos puntos de vista para abordar las relaciones sociales y las construcciones culturales. Al dibujar los trazos dominantes del debate metodológico, intentaré a su vez volcar sobre las autoras / actrices las herramientas de sus propias políticas discursivas, proponiendo una mirada de género

sobre los modos de estructuración de las posiciones académicas en el campo de la geografía profesional. En la lectura sobre estos posicionamientos, partiré de entender que la utilización de las categorías de género, femenino, feminista y mujer(es) constituyen formas de situarse en el debate teórico y político sobre las relaciones sociales entre los sexos³.

1. ¿Geografía feminista o estudios de género en geografía? Un objeto teórico en construcción

Como en otros campos de la investigación social, los estudios de género empiezan a delinear un perfil propio dentro del campo disciplinar de la geografía bajo la forma de un área de estudios sobre las mujeres, que desde los años setenta comenzó a documentar -y con ello inscribir- su presencia en las diversas esferas de la estructura social⁴. Aquella fue claramente una “geografía de las mujeres”, hecha por mujeres y sobre mujeres, que si por un lado colocó la cuestión de la asimetría de las relaciones entre los sexos en la agenda de investigaciones, por otro tendió a circunscribir una esfera cerrada de los “problemas de la mujer” que tornaba difícil problematizar las relaciones entre los sexos.

El itinerario posterior de los estudios de género en geografía

³ LAMAS, M. ob.cit. p. 13.

⁴ HAYFORD, A. Y SASKATCHEWAN, R. *The geography of women: an historical introduction*, ANTIPODE, v. 6, 2, 1974, pp. 1-19.

acompañó en líneas generales el movimiento feminista anglosajón, que convirtió en un imperativo político la tarea de construir una perspectiva feminista con el fin de obtener el reconocimiento de su estatuto intelectual y con ello legitimidad en el medio académico. En ese proceso la elaboración teórica de la categoría de género fue la clave de un replanteamiento radical en los modos de interrogar el lugar de los sexos en la estructura social. Por un lado, la distinción conceptual entre género y sexo permitía socavar las bases epistemológicas y teóricas del determinismo biológico, al reconocer en lo femenino y lo masculino construcciones culturales que hombres y mujeres adquieren al insertarse en procesos sociales, y no derivaciones “naturales” de su sexualidad⁵. Por otro lado, la categoría de género abrió la posibilidad de indagar formas de simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales, modos de inscripción constitutivos de todo el universo cultural en el cual hombres y mujeres son socializados.

Desde hace ya varios años existe un marcado consenso entre quienes realizan estudios de géne-

ro en geografía en utilizar indistintamente las denominaciones “geografía feminista” y “geografía de género”. Con ambos rótulos se quiere indicar la participación en un campo que, originariamente considerado como área de “estudios sobre las mujeres”, ha venido transformando sus objetos y sus enfoques a partir de la incorporación de la más compleja categoría de “género”. Desde mediados de los años ochenta se generaliza la idea de que indagar en la estructura de género de la sociedad requiere mucho más que documentar estadísticamente la participación de las mujeres en el mundo del trabajo, y que la perspectiva de género apunta a indagar las *diferencias originadas social y culturalmente entre lo femenino y lo masculino* en contextos histórica y geográficamente particularizados⁶. En la perspectiva de género se reconoce algo más que el examen de las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, y se busca revisar la “masculinidad” y la “femeneidad” como construcciones culturales que no sólo se imputan a las personas en razón de su sexo, sino que también operan para marcar simbólicamente los comportamientos,

los objetos, los valores, las formas de ocio y de placer, los modos de mirar el mundo y de actuar en él. La última fase de esta elaboración conceptual es el de las particularizaciones que las relaciones entre los sexos y las inscripciones de género cobran en relación con diversas estructuras de relaciones sociales asociadas a otros planos de construcción de la diferencia y la desigualdad, según clases, etnias, edades, etc. Los debates actuales están fuertemente sesgados por las preocupaciones del feminismo anglosajón en torno a las revisiones pos-colonialistas; suelen subrayar los problemas vinculados a la articulación de las diferencias de sexo y género con las adscripciones de “raza”, y a asociar fuertemente este eje de diferenciación con la desigualdad de “clase”⁷.

Los estudios de género provocaron en el campo de la geografía reelaboraciones significativas en varios sentidos. En parte obligaron a repensar los modos de organización espacial en medios urbanos y rurales a partir de la revisión de la histórica disociación entre la esfera de la producción y la de la reproducción⁸. Esta disociación se encarnaba y reforzaba en una separación

⁵ LAMAS, M. ob.cit. p. 10.

⁶ GARCIA RAMON, M.D. *Para no excluir a la mitad del género humano: un desafío pendiente en geografía humana*, BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE GEÓGRAFOS ESPAÑOLES, v. 9, 1989, pp. 27-48. (p. 29).

⁷ KOBAYASHI, A. *Coloring the field: Gender, 'race', and the politics of field work*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 46, 1994, pp. 73-80; JACKSON, C. *Environmentalism and gender interests in the Third World*, DEVELOPMENT AND CHANGE, v. 24, 1993, pp. 649-667.

⁸ Cfr. MONK, J. y HANSON, S. *On not excluding half of the human ni human geography*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 32, 1982, pp. 11-23; GARCIA RAMON, M.D., ob. cit.

temática tradicional en la geografía académica: mientras que la geografía económica abordaba un mundo naturalmente “masculino”, el mundo “femenino” se hacía visible sólo en la geografía social y en la llamada “geografía del bienestar”⁹.

Un segundo frente abierto por los estudios de género consistió en discutir las interpretaciones estereotipadas de lo femenino y lo masculino en las marcas del paisaje. En una revisión crítica de esa literatura, Liz Bondi encuentra que *las versiones profesionales y corrientes sobre el tratamiento simbólico del género y las formas arquitectónicas, involucran una interpretación biológica esencialista de las diferencias: (...) la masculinidad es reconocida en lo que es grande, sólido y poderoso, y en lo que es lineal y vertical” mientras que lo delicado y lo abovedado y todo lo curvo es codificado como femenino*¹⁰. Pero Bondi va más allá y cuestiona las asociaciones lineales que varios estudios que se dicen inspirados en la perspectiva de género asumen cuando pretenden denunciar las marcas de género en los paisajes rurales y urbanos modernos. La clave de su reflexión radica en alertar(se) sobre el origen patriarcal de nuestras representa-

ciones de “mujer” y “femeneidad”, que conducen a contestar las interpretaciones tradicionales de lo femenino con una nueva versión de “femeneidad esencial” cuya elucidación sería la misión del feminismo comprometido. Por otro lado, señala que aún cuando las feministas vengán desafiando esta interpretación, su estrategia ha sido muchas veces *reducir el simbolismo de género a una expresión no problemática de los intereses patriarcales*, y asumir que *las experiencias de las mujeres proveen la fuente de las representaciones correctas de la femeneidad*¹¹.

Encuentro que esta crítica es extensible a un gran sector de la geografía feminista, y que la estrategia descripta evita considerar los conflictos que derivan de distintas formas de posicionamientos en relación con los debates de género. La identificación entre estudios de género y geografía feminista tiene como supuesto y como efecto una indistinción conceptual entre las categorías de género y sexo. Antes de adentrarme en el examen del modo en que estos intercambios semánticos se manifiestan en el debate metodológico, me interesa sintetizar mediante unos pocos ejemplos el modo en que la iden-

tificación entre femenino/mujer y masculino/hombre permite que se filtren en gran parte de las investigaciones elementos de una mirada androcéntrica o patriarcal sobre las identidades de género.

Tomo algunos ejemplos que me parecen paradigmáticos en cuanto a los efectos que produce una tenue discriminación conceptual entre las categorías de género y sexo. Cuando Dina Vaiou¹² aborda las relaciones entre lugar y trabajo en el caso de las mujeres en Atenas, la autora expresa su propósito de *identificar (...) las condiciones conflictivas y las experiencias de trabajo (...) que forman el contexto de la vida cotidiana en las mujeres y el campo de su lucha por redefinir las relaciones de género* (p. 124), y habla de *división del trabajo según el tiempo y el género* (p. 126) y de *composición sectorial y de género de la fuerza de trabajo* (p. 130), todas expresiones que designan las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en la organización del trabajo doméstico. La sinonimia entre género y sexo a lo largo del análisis, permite que se deslicen conjeturas y presupuestos inadvertidos: por ejemplo, una imputación de femenino al trabajo doméstico donde

⁹ GARCIA RAMON, M.D. *Género, espacio y entorno: ¿hacia una renovación conceptual de la geografía? Una introducción*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, 14, 1989, pp. 7-13.

¹⁰ BONDI, L. *Gender symbols and urban landscapes*, PROGRESS IN HUMAN GEOGRAPHY, v. 16 (2), 1992, pp. 157-170. (pp. 158-9)

¹¹ *Ibid.*, p. 162.

¹² VAIYOU, D. *Hogar y lugar de trabajo: la experiencia de las mujeres en el desarrollo urbano de Atenas*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v. 19-20, 1992, pp. 123-140.

resulta difícil distinguir entre la perspectiva de los actores y la de la autora: *la división del trabajo por género en el hogar ... condiciona la vida diaria de las mujeres* (p. 136). El intercambio semántico entre “género” y “de la mujer” impide ahondar en el modo en que los mandatos culturales de género asumidos por hombres y mujeres potencian una relación desigual entre sexos, así como los modos en que la producción de estadísticas oficiales reproducen una cultura de género para construir información sobre el trabajo de hombres y mujeres, tema que la autora señala pero no desarrolla (pp. 131-132).

Los estudios reseñados en Monk y Hanson¹³ orientados a *mostrar la diversidad de respuestas de las mujeres según su clase, grupo étnico y edad* en la construcción de la identidad con el lugar (p. 36), constituyen otro caso interesante del modo en que desde ciertas perspectivas feministas una investigación de género se identifica con una investigación de mujeres sobre mujeres: se documentan aspectos de la vida social de “las mujeres”, consideradas como grupo social, y se indagan las diferencias registradas al interior del grupo, definiendo sub-grupos según clase, lugar, etnia o edad. Este recorte supone que la

experiencia de “las mujeres” constituye una esfera de la vida social separada del otro sexo¹⁴, lo que tiene por efecto demarcar un campo de problemas de investigación donde ciertos interrogantes no parecen tener cabida; por ejemplo: ¿de qué modo las culturas de género construyen como femeninas ciertas representaciones o experiencias? ¿En qué modos intervienen las imágenes de lo masculino en la construcción de lo femenino? ¿Cómo intervienen en esa construcción las imágenes de lo femenino que circulan entre los hombres con los que esas mujeres interactúan en sus vidas cotidianas? De esta forma, es muy fácil que las características específicas imputadas al “modo femenino” de construir la identidad con los lugares, aparezcan naturalizadas como derivadas de una femeneidad esencializada en el “ser mujer”, aunque ésta no sea la intención ni la opinión de las autoras.

La indiferenciación conceptual entre género y sexo es todavía más llamativa cuando se produce en el marco de argumentaciones que se esfuerzan por decirla. El llamado de atención que intenta Isabel Dyck¹⁵ sobre los problemas específicos de reflexividad en la investigación feminista es elocuente respecto de

esta tendencia. Dyck traduce esta problematicidad invitando a considerar “cómo el género del/la investigador/a es crucial en el acto de investigación” (p. 54); con ello identifica el sexo del/la investigador/a con una supuesta identidad de género, quitándole de hecho problematicidad a los procesos de constitución de la identidad de género en relación con las formas de simbolización y organización de la diferencia sexual. Varias geógrafas feministas han venido subrayando el sesgo etnocentrista que se aloja en este descuido conceptual, como lo admite Melissa Gilbert en sus comentarios basados en su experiencia de campo con mujeres afro-americanas: *Yo esperaba que estas mujeres tuvieran políticas de género muy tradicionales, y en cierta manera las tenían. Pero no estaba preparada para su feminismo, a pesar de que ellas no eligieran definirse a sí mismas en tal forma (...). Esto ilustra que (...) grupos diferentes de mujeres pueden definir el feminismo de muchas diferentes maneras*¹⁶.

Muchas recomendaciones se hacen oír en la literatura feminista para criticar el estatuto de “mujer” como categoría universal y reconocer las inscripciones de etnia, clase, edad y nacionalidad en la

¹³ MONK, J. y HANSON, S. *Temas de geografía feminista contemporánea*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v. 14, 1989, pp. 19-30.

¹⁴ SCOTT, en LAMAS, ob. cit., p. 13.

¹⁵ DYCK, I. *Ethnography: a feminist method?*, THE CANADIAN GEOGRAPHER, v. 37, 1, 1993, pp. 52-57.

¹⁶ GILBERT, M. *The politics of location: Doing feminist research at 'home'*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 46 (1), 1994, pp. 90-96. (pp. 92-93).

diversidad de experiencias y significados entre mujeres, es decir, para reconocer que la diferencia también opera entre mujeres¹⁷. Sin embargo, aún cuando se advierta que *la geografía feminista es un campo diverso y multifacético y que sus practicantes trabajan desde una variedad de perspectivas epistemológicas, políticas y metodológicas*¹⁸, la cuestión de cómo distintas mujeres -y hombres- construyen su identidad de género de manera compleja y articulada con otros planos de identidad, aparece todavía más como una declamación que como un supuesto rector en los estudios de género en geografía. Prevalece todavía una consideración lineal en la relación entre sexo y género -que a mi entender se expresa significativamente en el mantenimiento de la sinonimia entre “de género” y “feminista” para enmarcarse en un campo y en una perspectiva-, que tiene el efecto de ratificar los dualismos que el feminismo ha denunciado antes que de reformularlos. Precisamente, es en el seno de los debates metodológicos donde esta paradoja parece

acentuarse provocando ciertos alineamientos que pasamos a examinar.

2. La pregunta sobre el método como marca de identidad

La pregunta que Doreen Mattingly y Karen Falconer-AL-Hindí extraen de gran cantidad de trabajos inspirados en la perspectiva de género: *¿Qué métodos son apropiados para la investigación feminista?*, supone una afirmación anterior, a saber, que la investigación feminista reconoce métodos apropiados o inapropiados; en otras palabras, que existiría una atadura epistemológica entre una teorización de lo social y un modo particular de abordar sus objetos.

La polémica gira en torno a varios ejes, y tiene una historia que debe ser atendida para comprender los sentidos que constituyen el debate. En un primer momento, la tarea de tornar visible la intervención de las mujeres en distintas esferas del mundo social, obligó a jugar con la cuantificación para pro-

vocar una atención en las audiencias mayoritariamente masculinas- o masculinizadas- del mundo académico de los sesenta¹⁹. Este es el tipo de *investigación feminista empiricista* que S. Harding²⁰ identifica como una etapa de la historia del pensamiento feminista. Aquellas investigaciones basadas en técnicas cuantitativas no se proponían una crítica a los supuestos dominantes en la investigación científica, sino la elaboración de diagnósticos contundentes para señalar la pertinencia de constituir en objeto de investigación a las mujeres y sus prácticas.

Más tarde, la crítica post-estructuralista a las categorías fundantes de la modernidad llevó a convocar opiniones en torno al rechazo de la cuantificación, por entenderla demasiado apegada a las clasificaciones convencionales de lo social, entre las cuales hombre-mujer aparecía como la más “natural” de las divisiones naturalistas de lo real²¹. Si se reconocía que las mediciones operan sobre objetos preconstruidos que segmentan lo real a partir de una teoría social,

¹⁷ SANDERS, R. *Integrating race and ethnicity in geographic gender studies*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 42, 1990, 228-231; KOBAYASHI, ob. cit.; McDOWELL, L. *Doing gender: Feminism, feminists, and research methods in human geography*, TRANSACTIONS OF THE INSTITUTE OF BRITISH GEOGRAPHERS, v. 17, 1992, pp. 339-416.

¹⁸ MATTINGLY, D. y FALCONER-AL-HINDI, K. *Should women count? A context for the debate*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 4 (4), 1995, pp. 427-435. (p. 429).

¹⁹ Ibid, p. 429.

²⁰ HARDING, S. *Conclusion: epistemological questions*, en: **Feminism and Methodology: Social Science Issues**, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

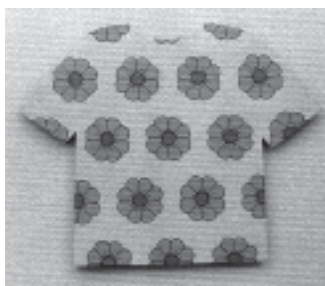
²¹ Cfr. BOURDIEU, P. *Pensar en términos relacionales*, en: **Respuestas. Por una antropología reflexiva**, Bourdieu, P. y Wacquant, L.J.D., México, Grijalbo, 1995.

antes de contar a las mujeres había que interrogarse sobre todos los presupuestos que encerraba la definición de “las mujeres” como grupo social, y más aún, de “la mujer” como categoría universal. De esta manera, toda cuantificación apresurada se tornó sospechosa de una lectura sexista de lo real. Había entonces que concentrarse en la deconstrucción de las categorías sobre las que la ciencia positivista edificaba sus mediciones.

Es en el marco de esta búsqueda por despegarse de los modos tradicionales (dominantemente masculinos) de “ver” a las mujeres y de explorar la condición de lo femenino, que cobra relevancia la pregunta sobre los métodos de investigación más *apropiados para las cuestiones feministas y consonantes con sus valores y propósitos*²². En este apartado nos centraremos en uno de los caminos que ha tomado esta pregunta por el método y que a la luz de la literatura reciente aparece como central: el debate investigación cualitativa vs. investigación cuantitativa en la geografía feminista.

Las posiciones, tal y como se explicitan en el debate metodológico, podrían simplificarse en dos grandes alternativas:

(1) quienes afirman que los métodos cualitativos son más apro-



piados para abordar los problemas de investigación de la geografía feminista, variando enormemente los argumentos con los que se apoya esta convicción.

(2) quienes sostienen que los estudios feministas o de género admiten la utilización de ambos grupos de métodos y técnicas de investigación. Aquí también los argumentos con los que se defiende esta postura permitirán más tarde identificar posiciones diversas.

La discusión en torno a las alternativas técnicas más adecuadas para los estudios feministas remite a una mirada sobre las herramientas metodológicas anclada en las tradicionales asociaciones de lo femenino con lo subjetivo y lo emocional, y de lo masculino con lo racional y objetivo²³. Victoria

Lawson ha señalado que *la tendencia a reforzar el dualismo cualitativo/cuantitativo* en la investigación feminista resulta *irónica, porque los estudios feministas han criticado y desechado muchos otros dualismos para exponer el proceso de alteridad que refuerza las relaciones de poder entre academia y sociedad, hombres y mujeres, hechos y opinión, etc.*²⁴

Aún cuando comparto el desconcerto de Lawson, sospecho que esta paradoja es sólo aparente. Porque en la medida que se asuma que no existe un feminismo sino muchos, y que diversos feminismos pueden entrar en conflicto porque representan posiciones particulares, la contradicción se vuelve polémica, y se torna visible que las estrategias teórico-metodológicas no sólo remiten a aficiones intelectuales, sino que se articulan con los compromisos que las inspiran. Y aquí creo radica el principal equívoco de este debate, o planteado de otra forma, el verdadero eje del debate.

Mi impresión es que detrás de la pregunta sobre el método, diversas ecuaciones entre epistemología y política están midiendo sus fuerzas para terciar en un debate subterráneo, en el cual se está disputando una nueva versión de las identidades de género en relación

²² McDOWELL, L., *Doing gender...*, ob. cit. p. 405.

²³ FOX KELLER, E. *La paradoja de la subjetividad científica*, en: **Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad**, Schnitman, D. F. (ed.), Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 145.

²⁴ LAWSON, V. *The politics of difference: Examining the quantitative/qualitative dualism in post-structuralist feminist research*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 47 (4), 1995, pp. 449-457. (p. 451).

con una nueva tipificación de los grupos sexuados. Este debate aparece no tanto en las posiciones que se asumen en torno al debate cualitativo/cuantitativo, sino en los diversos argumentos que se ofrecen para sostener la propia posición dentro de ese debate. De esta forma, el esquema más superficial de posturas cualitativas o cuali-cuantitativas, se resignifica cuando se esquematizan las posiciones que emergen al argumentar la propia postura en el debate metodológico.

La afirmación de que la investigación feminista debe realizarse casi excluyentemente a partir de métodos cualitativos, se ha venido sosteniendo desde posiciones que voy a tipificar como *esencialistas* y *subalternistas*.

Las posiciones *esencialistas* tienden a asumir una identificación “natural” (desde el punto de vista ontológico o epistemológico) entre los atributos de la investigación cualitativa y los atributos de la femeneidad. Aquí suelen ubicarse quienes argumentan la necesidad de recurrir a métodos cualitativos en razón de una correspondencia

entre lo femenino de los métodos y lo femenino de las mujeres: *las mujeres han sido típicamente educadoras y cuidadoras entrenadas en el arte de escuchar y autorizadas en el saber sobre el otro (...) han estado más atadas al cuidado material de los cuerpos humanos, especialmente los de sus esposos y niños*²⁵. Aún cuando se fundamenta en razones culturales y no biológicas esta natural inclinación de las mujeres a las características adjudicadas a los métodos cualitativos (subjetividad, emotividad, horizontalidad), se postula que *la conectividad social de las mujeres con los otros involucrada en sus prácticas cotidianas, ha promovido formas de conocimiento o epistemologías que son diferentes de las de los hombres*²⁶. En la misma línea se ubican quienes se apoyan en el concepto de reflexividad en la investigación para postular que en la investigación feminista toda mujer es, por definición, una insider al campo²⁷. En el plano de las teorías sustantivas, este feminismo esencialista se manifiesta en las versiones que Cecile Jackson encuentra en el ecofeminismo, corriente don-

de se asume un vínculo universal entre Mujer y Naturaleza²⁸; y también en las representaciones ahistóricas de la “sensibilidad” de las mujeres que se derivan de una visión idealizada de la maternidad y la vida familiar²⁹.

Muy distintas son las argumentaciones que aquí he llamado *subalternistas*. Parten de afirmar que *ciertos tipos de conocimiento han sido sojuzgados por las epistemologías derivadas de las formas masculinas de definir el conocimiento y de hacer ciencia*³⁰, y que el objetivo primordial de toda investigación feminista debe ser el de sacar a la luz los saberes sojuzgados. Creo que éste es uno de los argumentos más seductores para sostener una preeminencia de los métodos cualitativos en la investigación feminista. Recuperando aspectos señalados por las epistemologías constructivistas y las críticas pos-estructuralistas a la ciencia moderna, se sostiene que los métodos cualitativos poseen la capacidad de deconstruir categorías de conocimiento que en la cuantificación aparecen ya, necesariamente, bajo la forma de tipos fijos o

²⁵ NAST, H. J. *Opening remarks on 'Women in the Field'*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 46 (1), 1994, pp. 54-66. (p. 55)

²⁶ Ibid, pp. 54-55; un comentario de estas posturas en McDOWELL, L., *Doing gender...*, ob. cit., p. 411.

²⁷ BILLSON, J. M. *The progressive verification method: Toward a feminist methodology for studying women cross-culturally*, WOMEN'S STUDIES INTERNATIONAL FORUM, v. 14, 1991, pp. 201-215.

²⁸ JACKSON, C., ob. cit.

²⁹ Cfr. SEGAL, L. **Is the future female? Troubled thoughts on contemporary feminism**, Londres, Virago, 1987.

³⁰ MOSS, P. *Focus: Feminist as method*, THE CANADIAN GEOGRAPHER, v. 37 (1), 1993.

congelados³¹. Atravesada por una estructura de relaciones sociales de dominación, la producción de conocimiento desde los lugares del poder conlleva intrínsecamente la desvalorización de los atributos imputados al sojuzgado, por lo que sólo haciendo participar activamente al subalterno en la producción de su propio saber -y los métodos cualitativos tendrían esta potencialidad- es posible romper con las representaciones dominantes.

El argumento es contundente, y recuerda al que inspiró en la década del '80 las "teorías de la resistencia"³². Sin renegar de una visión estructural como determinante de condiciones iniciales de desigualdad y dominación, este enfoque se proponía romper el inmovilismo al que conducían las teorías de la reproducción, ubicando el punto de vista en el lugar del subalterno, para rescatar las estrategias de resistencia y cambio que se desarrollaban en contextos específicos de acción social (por ejemplo la escuela o la fábrica). Muchos postulados feministas sugieren resonancias de estas posiciones: *La liberación del conocimiento sojuzgado es un objetivo político del feminismo. Las implicaciones de este propósito contestan los presupuestos del conocimiento científico al afirmar que el conocimiento*

*de los grupos oprimidos emerge sólo después de una lucha*³³. En este punto McDowell sitúa la diferencia entre la reflexión sobre la cuestión de género que establece la antropología posmoderna, respecto de la que efectúa el feminismo³⁴.

Sin embargo, creo que ciertas perspectivas feministas han derivado tres conclusiones sumamente discutibles de estos principios: 1) que existiría "un" punto de vista (sojuzgado) que es el de "las mujeres"; 2) que la iluminación y potenciación de este (único y homogéneo) punto de vista, es la tarea de un feminismo exclusivamente practicado por mujeres, en tanto insiders naturales del grupo social de las mujeres; y 3) que las técnicas cualitativas permiten que estos saberes y perspectivas emerjan de una manera "pura", no contaminada por visiones masculinizadas de las experiencias de las mujeres.

Esta es la perspectiva que a mi entender subyace en gran parte de quienes defienden la existencia de un *punto de vista feminista (feminist standpoint)* así como quienes proponen al feminismo como un *conocimiento mujer-centrado* (o "centrado en la mujer": *woman-centered knowledge*)³⁵. Dyck identifica el propósito de

*crear resultados con conciencia de género (gender-aware accounts) y considerar la constitución de identidades de género con el objetivo de generar un conocimiento mujer-centrado*³⁶. En un sentido similar Monk y Hanson han señalado que *estudiar a las mujeres como agentes o actrices que buscan conocerse a sí mismas, que conciben estrategias y toman decisiones (...) contribuye a mejorar el estatus de las mujeres. El hecho de estar situadas en el eje de la investigación fortalece el desarrollo del sentido de identidad, de la propia estimación, así como la capacidad para provocar cambios sociales*³⁷.

Varios son los supuestos que emparentan, quizás indeseadamente, a estas postulaciones con los argumentos que hemos denominado esencialistas. En primer lugar, salta a la vista la identificación correspondiente entre género (femenino) y sexualidad (mujer), que de hecho supone algún tipo de identidad femenina intrínseca a la experiencia de "ser mujer". Adhiero en este sentido a la crítica que al respecto desarrolla Liz Bondi, cuando destaca que *la preocupación sobre qué hacen las mujeres realmente tiende a implicar que las experiencias de las mujeres proveen la fuente de las verdaderas*

³¹ LAWSON, V., ob. cit., p. 450.

³² Cfr. APPLE, M. **Educación y Poder**, Paidós, Buenos Aires, 1987.

³³ MOSS, P., ob. cit., p. 49.

³⁴ McDOWELL, L. (1992b) *Multiple voices: Speaking from inside and outside 'the project'*, ANTIPODE, v. 24, pp. 56-72.

³⁵ MOSS, P., ob. cit.; DYCK, I., ob. cit.

³⁶ DYCK, I., ob. cit., p. 56.

³⁷ MONK, J. y HANSON, S., *Temas...*, ob. cit., p. 35.

representaciones de la femeneidad, de alguna manera inadulteradas por las visiones masculinas. Sin embargo, ninguna versión de la femeneidad existe fuera del discurso patriarcal, que es el que ha construido una representación esencialista de lo femenino que se revelaría a la experiencia de toda mujer³⁸.

En segundo lugar, estas aproximaciones desplazan el problema de cómo se construyen identidades de género entre mujeres de distinta posición social y étnica. La actitud “mujer-centrada” como estilo de aproximación a la estructura de género parece sostenerse sólo desde la situación particular de las *mujeres privilegiadas de la sociedad occidental*, hecho que para hacer justicia es admitido por algunas de estas mismas geógrafas feministas³⁹. Es significativo que las principales críticas al feminismo “mujer-centrado” provengan de *mujeres de color y no occidentales*⁴⁰. Ellas han llamado la atención sobre la escasa atención que este feminismo etnocéntrico ha dedicado a las formas en que la experiencia de la opresión de clase y de raza que ciertas mujeres comparten con ciertos hombres interviene en la construcción de su identidad de género. Es cierto que en casi todas las sociedades actuales las relaciones sociales están cruzadas por relaciones de poder entre sexos y que la asimetría se traduce en situaciones de desigualdad entre hom-

bres y mujeres. Pero no sé si es lícito desprender de ello que la tarea primordial de los estudios de género sea observar las situaciones de dominación hombre-mujer al interior de un grupo social étnica y económicamente homogéneo, en lugar de analizar la forma en que las relaciones de poder se resignifican al verse cruzadas por identidades de género y relaciones asimétricas entre grupos sexuales.

Más allá de estas consideraciones, estoy convencida que incluso en situaciones de alta opresión social las diferencias de sexos y las culturas de género son relevantes para la comprensión de la trama de relaciones sociales. El desplazamiento que cuestiono se produce cuando se elude considerar las identidades de género como una construcción cultural histórica y localmente específica, y cuando se suponen correspondencias lineales entre identidades de género y grupos sexuales. En otras palabras, aparece cuando se olvida interrogar, no sólo las categorías de mujer y femenino que hemos heredado de la ciencia moderna, sino las representaciones -a veces universalistas y etnocéntricas- que el feminismo académico anglosajón está construyendo sobre estas mismas categorías.

He tratado de mostrar hasta aquí que la prescripción de que la investigación feminista debe desarrollarse a partir de métodos cualitativos puede fundarse en argu-

mentos de tipo esencialista o subalternista; y que en el segundo caso puede o bien interpretarse la subalternidad esencializada en el “ser mujer” sin importar la trama de relaciones sociales, o bien recurrir a las herramientas del feminismo para abordar situaciones de subalternidad de hombres y mujeres. Todo esto hace que se estén proponiendo formas de conocimiento muy distintas según se argumente en favor de los métodos cualitativos desde una u otra postura; y que incluso así, en el análisis de cada planteo individual pueden leerse adhesiones -voluntarias o involuntarias- que a mi entender nos hablan de un debate pendiente entre feminismos diversos, donde se juegan posiciones políticas y epistemológicas sobre las relaciones entre género y sexualidad.

Muchos autores y autoras están planteando críticas a esa sujeción normativa a los métodos cualitativos que algunos estudios feministas parecen proponer. Aquí también cabe diferenciar desde dónde se contesta el vuelco hacia las téc-



³⁸ BONDI, L., ob. cit., p. 162.

³⁹ DICK, I., ob. cit.

⁴⁰ GILBERT, M., ob. cit. pp. 92-93; y Ramazanoglu, citado en DYCK, I., ob. cit.

nicas cualitativas impulsado por la crítica al positivismo. Porque no dicen lo mismo quienes proponen una utilización indistinta de ambos métodos eludiendo el debate epistemológico y político que proponen los/las cualitativistas, que quienes asumiendo las críticas realizadas al positivismo desde la primera postura, proponen una reapropiación de la estadística para los estudios de género y feministas.

En la primera opción encontramos por ejemplo a Karsten y Meertens⁴¹, quienes defienden una combinación entre ambos métodos por entender que los estudios feministas requieren *un equilibrio*, que recurra al “método ‘blando’, cualitativo y subjetivo para indagar en la experiencia e interpretación femenina de los procesos de cambio social, sin descuidar el cálculo cuantitativo que nos indique la magnitud de los fenómenos estudiados (p. 190). Con este razonamiento se colabora enormemente a fijar un falso dualismo (que ratifica un modo de pensamiento que se ha tildado de *moderno y masculino*, por el cual se reniega de lo subjetivo en las técnicas cuantitativas y de las *políticas de cuantificación* en las cualitativas⁴².

Distinta es la postura de quienes atendiendo a estas críticas se proponen un doble desafío; por un lado, desmontar la marcación de femenino que acarrera todavía la aproximación cualitativa; por otro lado, birlarle al positivismo su monopolio del uso legítimo del número, permitiéndose reflexionar y debatir en torno a otras alternativas de medición y de control de las técnicas involucradas en el procesamiento estadístico. A diferencia de las respuestas más tradicionales al feminismo “cualitativista”, este grupo comparte las críticas al positivismo de la ciencia moderna y asume las advertencias post-estructuralistas: *al contar uno debe categorizar, y en la categorización uno debe congelar en el momento*⁴³. Pero discute con el cualitativismo acerca de las imágenes equívocas que se agazapan detrás de la resistencia a la cuantificación, señalando básicamente las asociaciones entre cualitativo-femenino y cuantitativo-masculino: *la especificidad histórica del lazo entre métodos cuantitativos y ciencia masculinista no ha sido suficientemente interrogada*, y muy poca discusión se ha dado sobre la idea de que *esta dupla sea histórica-*

mente producida y no necesariamente inevitable. Por otro lado, *existe una larga tradición de análisis cualitativos en geografía que encierran abordajes masculinistas de la producción de conocimiento*⁴⁴.

Estas posturas proponen recuperar la contundencia del dato estadístico *descriptivo, no inferencial*⁴⁵, ponderar *los grandes trazos de la diferencia, para proveer las bases de una práctica política informada, identificando personas y lugares para realizar estudios en profundidad*⁴⁶. En la convicción de que *la estructuración y creación de relaciones de género plantea muchos interrogantes, algunos de los cuales pueden ser mejor respondidos usando técnicas cuantitativas*⁴⁷, destacan *el poder político de las representaciones estadísticas de la opresión y el rol de la cuantificación en la revelación de los modos en que operan las relaciones de poder*. En este sentido, *las feministas también pueden contar desde algún lugar*⁴⁸.

En el medio se ubican quienes recurren a la diferencia entre método y técnicas para superar el dualismo en el que estaba cayendo el feminismo mujer-centrado: Isabel

⁴¹ KARSTEN, L. y MEERTENS, D. *La geografía del género: sobre visibilidad, identidad y relaciones de poder*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v. 19-20, 1992, pp. 181-193.

⁴² MATTINGLY, D. y FALCONER-AL-HINDI, K., ob. cit., p. 432.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ LAWSON, V., ob. cit., pp. 450-451.

⁴⁵ MATTINGLY, D. y FALCONER-AL-HINDI, K., ob. cit., p. 432.

⁴⁶ McLAFFERTY, S. L. *Counting for Women*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 47 (4), 1995, pp. 436-442. (p. 437).

⁴⁷ STAEHELI, y LAWSON, V., *A discussion of 'Women in the Field': The politics of feminist fieldwork*, THE PROFESSIONAL GEOGRAPHER, v. 46 (1), 1994, pp. 96-102 (pp. 97).

⁴⁸ LAWSON, V., ob. cit., pp. 450-2.



Dyck se ha visto en la necesidad de aclarar que “métodos tales como la observación participante, las entrevistas, las historias de vida, (...) no son necesariamente feministas o no feministas; lo que hace que una investigación sea feminista es la visión del mundo o la orientación teórica que guía el marco conceptual de la investigación, sus preguntas...”⁴⁹. Y Pamela Moss, introduciendo un número de la revista *Canadian Geographer* destinado a la discusión de “el feminismo como método”, ha explicitado su posición de que, aún aceptando la existencia de un “método de investigación feminista”, “las técnicas de investigación (...) pueden incluir una combinación de métodos cuantitativos y cualitativos”⁵⁰.

Este acuerdo reciente en moderar un discurso feminista demasiado radicalizado hacia lo cualitativo, no debe desplazar la atención de lo que el debate metodológico ha sacado a la luz: la diversidad de perspectivas sobre las categorías de mujer, femenino y género que se proponen al terciar en la cuestión metodológica. En el siguiente apartado voy a realizar una segun-

da lectura del debate sobre el método en la geografía de género.

3. Releyendo el debate metodológico en la geografía feminista

Sin duda, la identificación entre feminismo y cualitativismo tiene su origen en el cuestionamiento que las teorías feministas -y en general, las teorías pos-estructuralistas- realizaron a los cánones de cientificidad consagrados por la ciencia moderna⁵¹. Se ha dicho que *el feminismo desafía las epistemologías tradicionales de formas válidas de conocimiento (...) redefine quien puede ser conocedor y qué puede ser conocido*⁵². Lo que no queda claro es hasta qué punto el razonamiento inverso es igualmente válido; en otras palabras, si la mejor respuesta a este modelo de ciencia predominantemente masculina es un proyecto de ciencia “femenina” que, como reflejo, reniegue de toda posibilidad de cuantificar.

Aquí parece cargarse con un plus de significado de género a las prácticas académicas que se realizan en nombre de las “perspectivas de género”. Porque aún cuando se reivindique al feminismo como el movimiento por excelencia que socavó las bases de una represen-

tación dualista de la humanidad armada sobre universales naturalizados, el dualismo reaparece en el seno mismo de las geografías de género que se posicionan abiertamente en una perspectiva feminista. Me gustaría entonces proponer a la discusión un elemento más para interpretar el modo en que se han venido constituyendo estos debates metodológicos, que se agregue a la interpretación de las posiciones epistemológicas y políticas revisadas.

En el intento de ciertas geógrafas feministas por apropiarse de los métodos cualitativos y distinguirse por intermedio de ellos, podría leerse un modo de buscar una marca de identidad para las propias geógrafas feministas, donde creo se realiza un cuestionable desplazamiento del problema de la legitimación de la diferencia en la construcción de identidades sexuales y de género, al problema de la legitimación del lugar de las mujeres y del feminismo dentro del campo profesional de la geografía. Creo que el afán por sustentar la existencia de *métodos y metodologías feministas de investigación* puede leerse también desde estas coordenadas corporativas⁵³. En la práctica, esta reivindicación se traduce en la fórmula *la investigación feminista debería ser por, para y sobre las mujeres*⁵⁴.

⁴⁹ DICK, I., ob. cit., p. 53.

⁵⁰ MOSS, P., ob. cit., p. 49.

⁵¹ McDOWELL, L., *Multiple voices...* ob. cit.; FOX KELLER, E., ob. cit.

⁵² MOSS, P., ob. cit., p. 49.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ GILBERT, M., ob. cit., p. 90.

El resultado de este desplazamiento es la imagen que a mi entender ofrece la cara más visible de la geografía feminista para quienes no se acercan al tema desde la militancia en el movimiento feminista: lo que aparece en la superficie es una disputa por una nueva definición normativa de la femineidad, en la cual las mujeres feministas se arrojan la única voz autorizada. La escasa participación de geógrafos varones que intervienen en este debate es un indicio que merece ser interrogado. ¿Cómo leer esta ausencia? A excepción de Linda McDowell, que la señala sin ofrecer interpretaciones⁵⁵, muy pocas geógrafas feministas parecen preocuparse por examinarla.



Presiento que el rasgo que parece estar dominando al campo de la geografía feminista es el olvido teórico del Otro. Aún cuando en términos abstractos la visibilidad de lo diferente aparece como uno de los mandatos fundantes del feminismo como perspectiva teórica, la interpretación que se viene haciendo de este mandato parece volcarse a la producción de un saber de minorías, a pesar de que las mujeres no son una minoría ni un grupo social indiferenciado. Esta tendencia podría conducir a que las divisiones temáticas de campos de investigaciones respondan no ya a problemas conceptuales sino a problemas políticos de construcción de legitimidad para cada “minoría”: de allí que ante la colonización del campo de estudios de género por el feminismo mujer-centrado, se empuje a la construcción de una geografía gay y lesbiana -como si los problemas teóricos fueran diferentes por ser diferentes los grupos sociales construidos en torno a una identidad política y sexual-, y pro-

bablemente en un futuro cercano, de una geografía masculinista⁵⁶. En este planteo se confunden los objetos teóricos con las poblaciones afectadas o identificadas con los problemas que los estudios de género exploran.

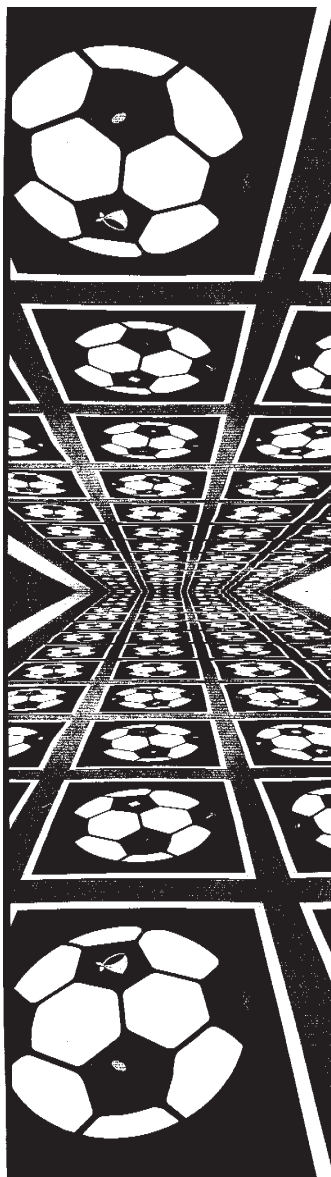
La reticencia a incorporar la interrogación por lo masculino y por las prácticas de los hombres como tarea propia de una perspectiva de género es, a mi entender, el resultado del amplio predominio de las perspectivas feministas *standpoint* y *woman-centered* en el planteamiento de los objetos y las preguntas que definen el curso de las investigaciones, y que reproducen en la práctica una concepción que piensa a lo femenino y lo masculino como resultados, culturales o naturales, de modos dicotómicos de experiencia atados a la diferencia sexual. Querría subrayar la observación de Françoise Collin en el sentido de que *aún un pensamiento que se desembaraza de la inscripción biologicomorfológica de los sexos para no pen-*

⁵⁵ McDowell expresa así su desconcierto frente a la identificación involuntaria en su propio discurso entre “mujeres” y “género”: “la asociación insatisfactoria de género con las contribuciones de las mujeres (se refiere a una coletánea sobre métodos cualitativos en geografía editada por J. Eyles), mientras que los hombres escapan como ‘ingenerados’ no debe haberse escapado al lector. Esto constituye una práctica demasiado común, relegando toda la discusión de género y de los ‘temas de las mujeres’ al ghetto de los abordajes feministas en geografía. No es mi intención continuar esta asociación, pero hasta el momento, desafortunadamente, tienden a ser las estudiosas femeninas en la disciplina quienes se muestran más atentas a las cuestiones que plantea la corporización del investigador” (MCDOWELL, L., ob. cit., p. 414, nota 3).

⁵⁶ Cfr. BOWLBY, S. & MCDOWELL, L. *The Feminist Challenge to Feminist Geography*, en: **Social Geography: Progress and Prospect**, Pacione, M., ed., Londres, Croom Helm, 1988.

sar ya lo femenino y lo masculino sino como categorías, independientes de su inscripción empírica (los hombres, las mujeres), continúa sufriendo la contaminación de ese dualismo que es preciso esforzarse por borrar⁵⁷. Si la indiferenciación conceptual entre género y sexo conduce a que lo femenino se superponga (o se imponga) a las mujeres, la denegación de sus relaciones elude la problematización de las interacciones entre individuos sexuados. Ello colabora sin duda al mantenimiento de la asimetría y la desigualdad de las mujeres, ya que la actitud que hace de la diferencia de los sexos una diferencia indiferente, elude no sólo la figura de la dominación, es decir, la figura política que la atraviesa, sino también toda dimensión trágica de la relación sexuada (pp. 7-8).

Creo que esta mirada permite desplazarse de aquella visión promueve una epistemología y una metodología feministas en términos de armas para la lucha política⁵⁸. La analogía de la lucha de sexos con la lucha de clases muestra una fisura importante: olvida que la dominación no es la única relación significativa entre los sexos: en la hipótesis de que fueran eliminadas las desigualdades y las discriminaciones, las diferencias de sexos



y de géneros seguirían siendo significativas en las relaciones sociales. La lucha por la igualdad de los sexos no es igual a la lucha entre los sexos, lo que coloca al feminismo frente a un conjunto de tensiones identitarias que fuerzan a reencontrar al Otro en cada movimiento de diferenciación y emancipación. La sugerente afirmación acerca de la dimensión trágica de la relación sexuada dibuja un horizonte más complejo para los estudios de género, donde las categorías no pueden sino ser pensadas como herramientas para la resignificación de la relación con el Otro. Collins ofrece una salida para desarmar la ficción de la identidad unívoca de ese Otro: *la cuestión de la diferencia de los sexos o del diferendo entre los sexos resiste a todo tratamiento teórico. Es del orden de la praxis. Hombre, mujer, no dependen de lo sustantificable, de lo definible del enunciado. (...) Hay diferencia, pero los diferentes no son esencializables. Las dos afirmaciones, "mujer no existe", o "mujer es esto", son similarmente especulativas y similarmente inquisitorias (...) La diferencia es teóricamente indecidible pero se decide y se redecide en toda relación*⁵⁹.

Si hay algo que las perspectivas feministas introdujeron definitivamente en el debate académico,

⁵⁷ COLLIN, F. *Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto*, MORA, v. 1, agosto de 1995, pp. 2-17., p. 7.

⁵⁸ MOSS, P., ob. cit., p. 49.

⁵⁹ COLLIN, F., ob. cit., pp. 13-14.

es el reconocimiento de que los saberes se producen desde lugares específicos. *El desafío al que nos enfrentamos como investigadoras/es feministas* -resumen Staeheli y Lawson- *es incorporar la diferencia y reconocer la parcialidad y la situacionalidad de nuestros conocimientos en formas que no eludan las implicaciones políticas de estas posiciones*⁶⁰. Sin embargo, el espacio abierto por este desafío parece clausurarse por la muralla que el discurso *mujer-centrado* del feminismo blanco anglosajón ha levantado. Si la geografía de género no encara como parte de su proyecto teórico la tarea de construir un nuevo discurso sobre la sociedad -y no sólo un nuevo discurso sobre la mujer-, podría quedar circunscripto a un saber y una práctica sólo significativos para mujeres feministas en posiciones dominantes.

Conclusión

El propósito del análisis fue ordenar y clarificar los ejes del debate metodológico en el contexto de los estudios de género en geografía, y convertirlo en hilo conductor para interrogar los modos en que la utilización del lenguaje interviene en la construcción del senti-

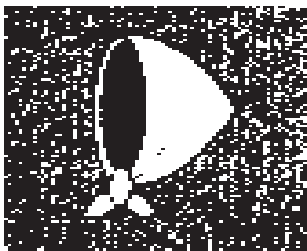
do de las perspectivas de género dentro del campo de la geografía profesional. Las preguntas que orientaron la revisión de este debate fueron ¿Qué posicionamientos pueden leerse en los modos de situarse en el debate metodológico?, y ¿cuáles son las posiciones que se dirimen lateralmente en el marco de los debates metodológicos? En última instancia, me guiaba la convicción de que estas últimas son más sustanciales que las que pretenden distinguir a las voces de este debate en relación con el par cualitativismo/cuantitativismo.

La problematización de los conceptos de sexo y género como categorías sustantivamente distintas no compete únicamente a los juegos del lenguaje académico, sino a las herramientas con las que cuentan sujetos situados en relaciones sociales específicas de sometimiento y discriminación. Sólo a partir de una distinción teórica de lo que involucran ambas categorías se torna visible el hecho de que las desigualdades sociales en razón del sexo se ven cruzadas transversalmente por las diferencias simbólicas inscriptas por las marcas de género. Y que a partir de éstas últimas se valoriza, jerarquiza, segrega y domina no sólo en dirección hombres-mujeres, sino también en di-

rección hombres-hombres, mujeres-hombres y mujeres-mujeres.

El dilema entre métodos cualitativos y métodos cuantitativos dentro del campo de la geografía feminista y de género, está desplazando la atención que a mi entender debería dirigirse hacia un debate todavía poco encarado frontalmente: aquél que se adivina entre las distintas concepciones de feminismo, particularmente en torno a los modos de intervenir en la reformulación de las relaciones entre los sexos y de las categorías culturales de la femeneidad y la masculinidad. Esto tal vez nos lleve hacia la conclusión inevitable de que “geografía de género” y “geografía feminista” no puedan seguir postulándose como sinónimos, no sólo desde el punto de vista de sus connotaciones conceptuales, sino sobre todo en atención a los horizontes epistemológicos y políticos que se dibujan desde ambas posiciones. Las geografías feministas representan sólo algunas de las perspectivas que los estudios de género admiten como proyecto intelectual socialmente comprometido. Por eso, quizás entre las categorías que valga la pena empezar a desconstruir desde la geografía de género, haya que ubicar también la de “geografía feminista”.

⁶⁰ STAEHELI, y LAWSON, V., ob. cit., p. 99.



Bioética, herencia y descendencia¹

Algunas reflexiones acerca del asesoramiento genético

Susana E. Sommer*

Introducción

Este es el relato de una experiencia como *genetic counselor* o asesora genética en una institución de Buenos Aires. Esta profesión, de nivel terciario, está asociada a la práctica de la genética humana en muchas instituciones de Estados Unidos y no existe como carrera en la Argentina. Esta prueba piloto se hizo en una institución que brinda asesoramiento genético y diagnóstico prenatal y su objetivo era mejorar la calidad de los servicios. Para cumplir este rol se seleccionaron personas con formación en genética. En mi caso particular se une a esto mi compromiso con los temas de salud de las mujeres.

Es interesante señalar que a partir de 1957 una serie de factores a nivel nacional e internacional dieron impulso a la genética humana en nuestro país. El llamado a concurso de profesores, la creación de nuevos institutos científicos y el nombramiento de especialistas contribuyeron a este desarrollo. Es así, como tantas otras veces en el

transcurso del devenir científico de la Argentina, regresaron profesionales que, por distintas razones estaban en el exterior y contribuyeron a la enseñanza e investigación en genética y genética humana.

En el resto del mundo, nuevos aportes como la demostración de que el número de cromosomas de los seres humanos es 46 (hasta ese momento se creía que eran 48); la determinación de que la cromatina sexual está asociada a los cromosomas sexuales y sólo aparece en las células de las mujeres impulsaron esta disciplina. A partir de estos y otros descubrimientos la genética humana se desarrolló en el mundo y en nuestro país se crearon numerosas instituciones públicas y privadas (Sociedad Científica Argentina, 1976).

El diagnóstico prenatal

Los institutos especializados en genética médica ofrecen la posibilidad de realizar distintos

estudios, entre éstos el diagnóstico prenatal, que ha sido definido por Lippman (1989) como los distintos métodos y técnicas que se utilizan durante el embarazo para obtener información sobre el feto. El uso de estas tecnologías permite detectar variaciones cromosómicas, desórdenes metabólicos y el sexo fetal.¹

En relación con el *counseling* genético (Rapp, 1988a) se sabe que precede a la utilización (o no) del diagnóstico prenatal. Consiste en una serie de entrevistas cuyo objetivo es proveer la información necesaria acerca de los métodos, naturaleza y límites de los estudios así como de los riesgos implícitos tanto en su utilización como en su rechazo.

El diagnóstico prenatal permite detectar anomalías cromosómicas² del feto por medio de la amniocentesis o el análisis de las vellosidades coriónicas³. El estudio de las vellosidades coriónicas se realiza entre las semanas diez y doce de embarazo y los resultados se obtienen en doce días mientras que el líquido amniótico se extrae

* Bióloga.

¹ SOMMER, S. **Genética, clonación y bioética**, Buenos Aires, Biblos, 1998.

² Las anomalías cromosómicas son cambios de los cromosomas ya sea en su número como en su estructura.

³ Estos métodos permiten la identificación de ciertos desórdenes genéticos en el feto. En el primer caso de una pequeña muestra de líquido amniótico que se extrae con una aguja especial y, en el segundo caso, por el estudio de una muestra de vellosidades coriónicas.

entre la decimoséptima a vigésima semana. Las células embrionarias del líquido se cultivan y al cabo de treinta días se obtienen los resultados. Estos tests se utilizan para la detección del síndrome de Down y otras anomalías cromosómicas y en nuestro país se ofrecen a mujeres de más de 35 años de edad⁴ considerando que a partir de esta edad el riesgo es mayor. La evaluación de alfa-feto proteínas permite evaluar ciertos defectos del tubo neural como la espina bífida o la anencefalia. A través de la ultrasonografía, en la vigésima semana de embarazo, se puede visualizar la morfología y el desarrollo fetal, y constituye también parte del diagnóstico prenatal. Ciertos estudios moleculares, cuando son necesarios, se realizan en nuestro país y cuando no es posible las muestras son analizadas en otros países.

En la República Argentina, a diferencia de lo que ocurre con la amniocentesis, los estudios de vellosidades coriónicas no eran cubiertos por los sistemas de cobertura médica. Una posible razón es lo novedoso del estudio. Otra explicación puede estar asociada, dado que los resultados se obtienen en una etapa menos avanzada del embarazo, a evitar que, en los casos de diagnósticos desafortunados las parejas pudieran acceder más fácilmente y con menor gasto a la interrupción voluntaria del embarazo.

Esto nos lleva al tema del aborto. En América Latina con excepción de Cuba, el aborto está total o parcialmente prohibido. En nuestro país se calcula que se realizan unos 350.000 abortos ilegales por año y que cada día muere una mujer como consecuencia de esta práctica. Algunos autores calculan que la relación es de un aborto por cada dos nacimientos (VILADRICH, 1993). Se considera que el aborto es la causa más importante de muerte materna (LÓPEZ, 1997).

La ley argentina considera que el aborto es una ofensa criminal y que las personas que la realizan así como las mujeres que lo solicitan pueden ser castigadas. Mientras que la ley defiende al embrión deja a las mujeres totalmente desprotegidas de las consecuencias de un aborto inducido (LLOVET y RAMOS, 1988).

Ramos y Viladrich (1993) han estudiado cómo las mujeres de bajos recursos están condicionadas por el secreto y la ilegalidad cuando van al hospital público. Muchas niegan que han iniciado un aborto por miedo a ser denunciadas y además temen la sanción moral del personal hospitalario. Por otra parte los médicos esperan hasta el último minuto para llevar a cabo la operación necesaria.

El aborto en nuestro país es un tema que genera sentimientos ambivalentes en muchas personas. Por ejemplo encontramos gente

que expresa con firmeza ciertas convicciones, según dicen a favor de la vida, que no afectan en absoluto la forma en que actúan en la vida cotidiana (pueden sostener estas posiciones y simultáneamente ser nazis).

Es necesario destacar que esta ambivalencia se manifiesta en distintas circunstancias. Cuando el Foro por los Derechos Reproductivos, una organización no gubernamental, inició una campaña a favor de la educación sexual, por la anticoncepción en los hospitales públicos y la necesidad de legalizar el aborto vimos con sorpresa la dificultad que generaba adherir a esta propuesta, por ejemplo, en algunos profesionales que realizan diagnósticos prenatales.

Si los resultados del diagnóstico prenatal señalan alguna anomalía y esto ocurre en un país donde el aborto es ilegal, todo deviene aún más complicado. Además de lo que significa la dificultad para interrumpir voluntariamente el embarazo, es absolutamente contradictorio ofrecer diagnóstico prenatal sin poder ofrecer la alternativa del aborto. Los médicos sienten que no pueden ni deben comprometerse con este tema por lo que no dan ninguna sugerencia con respecto a la realización de un aborto seguro. Es necesario destacar que un documento de la Organización Mundial de la Salud cuestiona la ética de ofrecer servicios de diag-

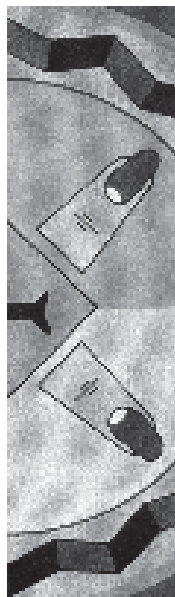
⁴ La frecuencia del síndrome de Down (trisomía 21) en nacidos vivos aumenta exponencialmente con la edad. Se considera que la frecuencia es 1/1600 para los 20 años 1/30 para madres de 45.

nóstico prenatal en países que no ofrecen alternativas legales para la interrupción (WERTZ et al., 1995).

Muchos médicos soslayan esta contradicción, al sostener que en realidad el diagnóstico prenatal contribuye a posibilitar el embarazo en personas que por distintas razones (antecedentes familiares, edad, etc.) no osarían intentar la búsqueda de un hijo/a. Es decir, que consideran que el diagnóstico prenatal contribuye a disminuir el número de abortos al asegurar una descendencia sana.

Como dije antes, estuve involucrada en un programa experimental de asesoramiento que finalmente fue interrumpido. Es así que pude observar distintas actitudes en las personas que solicitan diagnóstico prenatal. Por ejemplo, se encuentran personas que jamás se harían un aborto pero desean saber con anticipación si deberán resolver la contingencia del nacimiento de un bebe con necesidades distintas y más complejas. También están los que piensan que ante alguna condición genética seria tratarían de interrumpir el embarazo.

Los motivos de consulta son variados. Una causa bastante usual es el caso de mujeres que se han sometido a estudios con rayos X o han tomado distintos medicamentos que pueden afectar al feto antes de saber que estaban embarazadas. El hecho de que numerosas drogas producen efectos indeseables en



el feto es una información menos extendida de lo deseable. Un ejemplo es lo que ocurrió con la talidomida⁵ hace más de treinta años en que aumentó la frecuencia de un síndrome muy poco común como es la focomelia. Actualmente se ha descubierto que esta droga es muy útil para la lepra, pero su uso debe estar acompañado del consejo de evitar la concepción para evitar el nacimiento de niños sin miembros inferiores y superiores como ocurrió en Brasil hace un tiempo.

Algunas mujeres, descubren con sorpresa que la ausencia de menstruación interpretada como menopausia, es en realidad un embarazo. Ciertas molestias, que demandan consulta y/o tratamiento,

están asociadas a un embarazo y en este caso el problema es evaluar las consecuencias de las distintas drogas y tratamientos a los que se sometió.

También consultan mujeres de alrededor de 40 años encinta por primera vez. Algunas casadas y otras no, con lo que parece que el único rol de los hombres es ser donante de espermia. Este fenómeno reciente está aparentemente relacionado con el mandato de ser madres antes de “que sea demasiado tarde”. Llama la atención la tendencia a clasificar a estas mujeres como “añosas” (es decir viejas), un juicio que se podría considerar discriminatorio y que las incluye en los embarazos de **alto riesgo**.

Algunas veces las consultas se realizan tardíamente y al dejar escaso margen para la reflexión obliga a decisiones sumamente apresuradas. Esta situación se torna especialmente conflictiva cuando ambos miembros de la pareja evalúan de diferente manera los riesgos y ventajas de este tipo de estudios y tienen poco tiempo para discutir y negociar.

Muchas parejas indagan acerca de los riesgos genéticos posibles para su descendencia y parecen buscar *todo lo que quiso siempre saber y nunca osó preguntar*. Algunas veces las razones de la búsqueda de este tipo de información no surge con claridad, en otros casos, parejas muy jóvenes consideran que *todo el mundo se hace estos estudios* (como si estu-

⁵ La talidomida se indicaba para algunos de los malestares del embarazo y no se sabía que producía malformaciones en el desarrollo de los miembros originando la ausencia parcial o total de los mismos.

viera de moda) por lo que ellos también se lo quieren hacer.

En general se considera conveniente que ambos miembros de una pareja asistan a la primer consulta, pero no siempre ocurre así. A veces, concurren las mujeres solas, su compañero está muy ocupado o no tiene mayor interés en compartir esta experiencia. En otros casos, cuando el marido no es el padre del bebe por nacer, el asistir solas permite eventualmente conversar, y ni que decir cuando no se sabe de quién es el espermatozoides fecundante, nunca tan cierto el dicho *pater incertus est*.

Cuando ambos miembros de la pareja están presentes y los médicos comienzan a tomar datos de la historia familiar, los patrones de respuesta son variados. Algunas veces él sabe todo, incluyendo la última menstruación. Otras, al hacer el árbol genealógico, cuando surgen preguntas tan sofisticadas como la edad de los padres de él, la que contesta es ella (con razón las mujeres no pueden competir en ciertos cargos, su cabeza está llena de misceláneas).

La falta de información acerca de métodos anticonceptivos en algunos casos llama la atención. Así se observa que ciertos embarazos no deseados se deben a métodos anticonceptivos **muy naturales**, es decir **coitus interruptus** o de la suposición de que las mujeres ovulan rigurosamente en la mitad de su ciclo. Esto muestra la enorme brecha que existe entre la oferta de métodos diagnósticos y técnicas cada vez más sofisticados y la abrumadora carencia de información acerca de lo que debiera formar parte de conocimientos establecidos de educación sexual.

Asesoramiento genético y sus dilemas

El asesoramiento genético permite a quien no pertenece a la profesión médica tener una visión del ejercicio de la medicina, la angustia y esperanza puestas en la entrevista por el paciente, los prejuicios de cada uno de los involucrados y también las muestras de compasión humana y pensamiento científico.

También se logra una visión de las dificultades y limitaciones de la práctica genética que en muchas ocasiones puede ofrecer un diagnóstico pero no una cura. Mi experiencia como *genetic counselor* fue breve, como lo fue el proyecto, ya que concluyó en pocos meses. Esta tarea me planteó muchas reflexiones y preocupaciones tanto desde un punto de vista feminista como ético.

El conocimiento médico está contribuyendo a expandir los años reproductivos con técnicas como la fertilización asistida o el diagnóstico prenatal. La posibilidad de tener hijos a cualquier edad es considerada por algunas feministas como una nueva frontera de libertad ya que no hay límites de edad para la concepción como ocurre con los varones. El hecho de que las mujeres postmenopáusicas puedan tener hijos (en Italia una mujer de 63 años tuvo un hijo) no permite a las mujeres detenerse, la compulsión de quedar embarazadas no tiene límites. Tanto el diagnóstico prenatal como la fertilización asistida parecen garantizar niños/as perfectos, no importa cuál sea la edad de la madre. Todo esto contribuye a que debamos preguntarnos si no estamos nuevamente

fortaleciendo la creencia que el rol fundamental de las mujeres es el de ser madres.

Muchas veces pensé, que a pesar de riesgos tales como la talidomida, era más sencillo estar embarazada hace treinta años que ahora. No había que hacerse diagnóstico prenatal, no había que elegir entre vellosidades coriónicas y amniocentesis, no se indicaban ecografías. Cuando nacía un niño/a Down, todos se preguntaban por qué el último de los descendientes de una familia aparentemente sana tenía estas características. No se hablaba de edad materna ni de alto riesgo. (Contradictoriamente, con el advenimiento de las nuevas tecnologías de procreación, las mujeres postmenopáusicas tienen la posibilidad de llegar a la maternidad por medio de los óvulos de mujeres jóvenes).

En esas épocas “prehistóricas” o por lo menos pretecnológicas una se preguntaba si todo resultaría bien, pero el número de controles requeridos era mucho menor. Como ya lo señalaran Wertz y Fletcher (1993), una vez que las pruebas o tests existen, su rechazo implica descreer de la ciencia y también implica la no aceptación de las actuales (y antiguas) creencias de que las mujeres debemos hacer todo en aras de la salud de los niños por nacer. Por supuesto, como estos autores señalan es imposible retornar a una etapa pretecnológica en que las mujeres no se tengan que plantear la posibilidad de diagnóstico prenatal y aborto.

Abby Lippman (1993) se pregunta acerca de la definición de libertad de elección y de la forma en que se estimula el uso del diagnóstico prenatal. Le preocupa

si la aceptación de realizar estas pruebas indican una verdadera elección, simple conformidad o la única respuesta a la coerción. Cree que cuando las mujeres optan por ciertos procedimientos en particular no son cuestionadas, por lo que tampoco debiera criticarse a las mujeres que no se prestan a encarar estos estudios. Señala que la oferta de estudios prenatales es escasamente neutral y aún, quizás, imposible de rechazar en una sociedad preocupada por los daños que pueda recibir el feto.

Hay una tendencia en el discurso médico a hacer a las mujeres responsables de cualquier cosa que le pueda ocurrir al feto mimetizándose con ciertos discursos psicoanalíticos que consideran que la relación madre-hijo es tan importante que en ella radica la causa de cualquier problema que un niño tiene. También sorprende lo que Lippman (1993) llama *twice told*, algo así como doble versión del discurso. La misma información acerca del feto que se considera lo suficientemente negativa como para sugerir la interrupción del embarazo puede transformarse en positiva después del nacimiento de un bebé con esas características y se plantea las formas de hacerse cargo del mismo y las esperanzas para el futuro.

Además de la dificultad del *counseling* en un país donde nadie hace la derivación en caso de aborto, surgen otras preocupaciones. Una de ellas es la dificultad de asumir totalmente el embarazo hasta tener los resultados de los estudios (de 12 a 20 semanas). Las mujeres no pueden hacerse totalmente cargo de sus embarazos antes de tener confirmación de que el feto es



normal. Hemos notado cuán difícil y estresante es. Lippman (1989) se cuestiona si el conocimiento precoz del estado fetal tiene algunas consecuencias sobre el individuo a nacer y si este conocimiento afecta a su familia y puede tener alguna influencia en las relaciones sociales entre padres e hijos. A esto yo agregaría las dudas que genera el efecto de la fertilización asistida sobre los niños/as producidas por estos métodos (SOMMER, 1994).

Otro escollo es la forma de evaluar y contabilizar el valor de algunos riesgos. Así para unos un riesgo del 25% es pequeño mientras que otros lo consideran muy alto. Sin embargo, en la vida real para las personas involucradas el riesgo es nulo o total.

La medicalización de la reproducción tiene pros y contras, y es una difícil tarea para los médicos ser no directivos teniendo en cuenta que, en general, tienden a considerar como un adelanto cada

nuevo descubrimiento. Asociado a esto tenemos el tema del consentimiento informado (que muchas veces se transforma en un requisito formal vacío de verdadero contenido) además del lenguaje que se utiliza y cuál es la información que se da y cuál la que se omite.

La tarea de *genetic counselor* me permitió reflexionar acerca de estos temas y creo llegado el momento de explicitar algunos cambios que se podrían introducir en esta práctica. Sería de interés aclarar el lugar desde dónde se habla, tanto la inserción profesional (médico, counselor, etc.) como las creencias religiosas, valores sociales y económicos a los que se adhiere. También debe tenerse presente que las expectativas y la comprensión de una familia profesional de clase media pueden ser diferentes de las de familias que pertenecen a otros grupos socio-culturales y económicos. Cuenta

Rayna Rapp (1994) una experiencia que ocurrió en Nueva York al ofrecer diagnóstico prenatal a una pareja de haitianos con el objeto de evitar el nacimiento de bebés con retardo mental. Ante este argumento la pareja responde que el consenso americano considera a los haitianos retardados. El rendimiento de los niños en las escuelas públicas americanas es bajo, pero esta situación se revierte cuando asisten a las escuelas de la comunidad haitiana. Aquí se mezclan por un lado, las dificultades para comprender el sentido de un estudio y por otro la discriminación de que son objeto en esa sociedad..

Otro punto totalmente ingobernable es la empatía o desagrado que el entrevistador siente hacia su interlocutor o sus creencias. Este fenómeno humano tan comprensible puede ser una fuente de prejuicios de cómo se da y cómo se evalúa la información.

Si bien los pacientes firman un consentimiento informado muchas veces queda la impresión de que este texto sirve más a los intereses de la institución que al bienestar e información de los pacientes. Es decir que como lo señala Gert (1996) estamos ante un consentimiento válido más que frente a uno informado. En realidad en nuestro país aún no hay clara conciencia de los derechos de los pacientes y su derecho de rechazar ciertos estudios o tratamientos.

La falta de profundas discusiones acerca de las perspectivas éticas se hace aún más evidente cuando personas de origen oriental buscan el diagnóstico prenatal pero la verdadera razón de la consulta esta asociada con la preferencia por descendientes de un sexo, en

general el masculino, y no por preocupaciones de eventuales enfermedades genéticas.

Conclusiones

De todo esto surgen las dificultades agregadas que tiene el *genetic counseling* en la Argentina. Además de la ansiedad de los pacientes por conocer los resultados, el tiempo que lleva y el temor de que algo salga mal, se plantea la dificultad por ofrecer salidas en caso de ser necesario un aborto. Tanto las instituciones como los médicos no pueden ni quieren brindar información acerca del aborto. Y por supuesto, las mujeres de mayores recursos tienen mejores posibilidades de resolver estos dilemas ya que eventualmente pueden encontrar a alguna persona (aunque cara) para resolver la situación o eventualmente viajar a un país donde el aborto es legal.

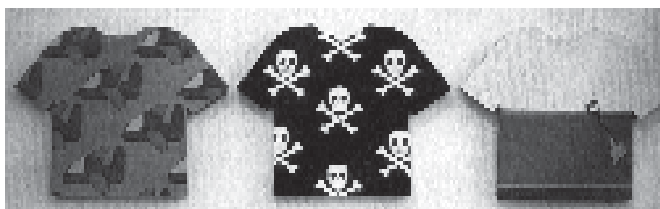
Creo que estas técnicas, como también la fertilización asistida, producen algunos fenómenos parecidos, es decir un número incalculable de indicaciones antes, durante y después del embarazo. Con respecto a lo que las mujeres deben o no deben hacer durante el embarazo vemos una tendencia creciente a que el feto se torne en el paciente principal del cuidado y tratamiento de las mujeres lo que lleva a una pérdida de derechos de las mujeres en tanto pacientes obstétricas como afirma Macklin (1990).

Glazier (1993) señala que los estudios prenatales son la más común aplicación de la tecnología genética a los seres humanos. Pero no debemos olvidar como señala

Varda Burstyn (1993) que el screening prenatal no será jamás capaz de impedir las discapacidades producidas por factores médicos y sociales. Mientras discutimos diagnóstico prenatal no debemos olvidar que el análisis preimplantatorio está a la vuelta de la esquina y como teme Jacques Testart (1992) nos acerca peligrosamente a la eugenesia.

Después de mi experiencia como *genetic counselor* acuerdo con Bush (1983) cuando dice *es crucial que las feministas continuemos construyendo y deconstruyendo los contextos culturales de la tecnología porque existe una razón aún más importante que nuestra exclusión sistemática de la misma. Es peligroso no ocuparse, teniendo en cuenta que en una sociedad caracterizada por una división sexual del trabajo, cualquier herramienta o técnica tendrá efectos dramáticamente distintos sobre los hombres y las mujeres.*





Bibliografía

BASEN, Gwynne, Margrit Eichler & Abby Lippman, (ed.) **Mis conceptions**, Canada, Voyageur Publishing, Hull, 1993.

BUSCH, Corlan Gee. Women and the assesment of technology: to think, to be; to unthink, to free. En: **Feminist Perspectives on Technologies**, Joan Rotschild (ed.), U.S.A., Pergamon Press, 1983.

GERT, Bernard, *et al.* **Morality and the New Genetics**, Massachusetts, Jones and Bartlett publishers, 1996.

GLAZIER, Lynn. *Playing God: medical ethics and history's forgotten lessons*. En: Basen *et al.* (1993)

LIPPMAN, Abby. Prenatal diagnosis: Reproductive choice? Reproductive control? En: Christine Overall (ed.). **The future of human reproduction**, Toronto's Women's Press. 1989.

----- Worrying-and worrying about-the geneticization of reproduction and health. En: Basen *et al.* 1993.

LOPEZ, Elsa. **Anticoncepción y aborto. Su papel y sentido en la vida**

reproductiva. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, 1997.

MACKLIN, Ruth. Maternal-fetal conflict: an ethical analysis, WHI, vol.1, #1, 28. 1990.

RAMOS, Silvina & Anahí VILADRICH. Aborto en América Latina: cómo seguir? **Reunión de la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe**. 1991.

----- Abortos hospitalizados. Entrada y salida de emergencia. **Taller de Investigaciones sociales en salud reproductiva**, Buenos Aires, CEDES, CENEP, 1993.

RAPP, Rayna. *Chromosomes and communication: the discourse of genetic counseling*, MEDICAL ANTHROPOLOGY QUARTERLY, 2, 143, 1988a..

----- Moral pioneers: women, men and fetuses on a frontier of reproductive technology. En: **Embryos, ethics and women's rights**, Elaine Hoffman Baruch, Amadeo F. D'Adamo & Joni Seager (eds.), New York, Harrington Park Press, 1988b.

----- Heredity or: Revising the Facts of Life en **Naturalizing Power**, Carol

Delany & Sylvia Yanagisako, New York, Routledge, 1994.

SOCIEDAD CIENTIFICA ARGENTINA. Evolución de las ciencias en la República Argentina 1923-1972. Tomo IV. Genética. 1976.

SOMMER, Susana E.. **De la cigüeña a la probeta. Los peligros de la aventura científica**. Buenos Aires, Planeta, 1994.

TESTART, Jacques. **Le desir du gene**. Paris, Francois Bourin, 1992.

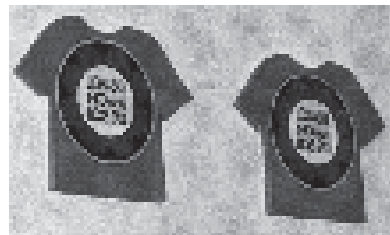
VILADRICH, Anahí. Discurso y prácticas del aborto en distintos sectores sociales. **Taller de Investigaciones en salud reproductiva y sexualidad**, Buenos Aires, CEDES, CENEP, 1993.

WERTZ, Dorothy C. and John C. FLETCHER. *A critique of some feminist challenges to prenatal diagnosis*, JOURNAL OF WOMEN'S HEALTH, vol. 2, #2, 173. 1993.

WERTZ, Dorothy C. and John C. FLETCHER., Kare BERG and Victor BOULYENKOV. Guidelines on Ethical Issues in Medical Genetics and the Provision of Genetics Service, **World Health Organization, Hereditary disease Programme**, Geneva, Switzerland. 1995.

Políticas médicas de la histeria: mujeres, salud y representación en el Buenos Aires del fin de siglo

Gabriela Nouzeilles*



nacida para ser madre lleva en su seno la cura del linaje humano y en su delicada pelvis se aloja el más misterioso de los órganos -el útero- que hace la mujer un ser especial, un ser aparte.

Balbastro. **La mujer argentina** [1892]

En 1893 el médico, antropólogo, naturalista y escritor Eduardo L. Holmberg publicó el cuento *La bolsa de huesos*, quizás el primer texto policial argentino. Siguiendo las pautas generales del relato clásico de investigación, cuyas convenciones fueron asentadas en las producciones de Poe, Doyle y Gaboriau, la estructura narrativa básica del texto de Holmberg coincide con la sucesión de una serie de operaciones lógico-deductivas por medio de las cuales un detective resuelve un enigma¹. En este caso, el enigma policial adopta la forma de una paradójica “bolsa de huesos”, abandonada por un extraño estudiante de medicina, Antonio

Lapas. Esta estrategia de materialización del problema hermenéutico hace que la lógica del sentido narrativo coincida con la de un rompecabezas, cuya solución superpone identidad y orden biológico: el narrador-detective -y también médico- debe re-ordenar los huesos sueltos, ensamblándolos de acuerdo con un supuesto sistema de disposición natural de las partes del esqueleto/cuerpo humano, para que la identificación del individuo en cuestión sea posible. El presupuesto epistemológico dominante es que, una vez recuperada la totalidad originaria del cuerpo, el detective/médico podrá leer en su superficie, la personalidad moral, la capacidad intelectual, la raza, la edad, la salud, el sexo, y finalmente, el nombre del sujeto jurídico significado en la puesta en relato del montón amorfo de huesos. La reconstrucción del origen del sentido no resulta fácil: por un lado, al esqueleto le falta una costilla; por otro, existe una bolsa de huesos

gemela. La falta y la duplicación introducen así las dos facetas principales del problema del sentido, la del vacío y los distintos modos de llenarlo, y la de la multiplicación y la reducción de sus posibilidades. El cuerpo deviene el principio y el final de una tarea imposible.

Sin embargo, a pesar de esta aparente renuncia a la objetividad de lo corporal, el texto triunfalmente establece la identidad de los restos corpóreos y al mismo tiempo devela la del criminal: Antonio Lapas es Clara, una bella joven seducida, madre soltera, que, vestida de hombre y apropiándose del saber médico, seduce estudiantes de medicina, les extrae quirúrgicamente una costilla y luego los mata envenenándolos. El texto se cierra con una doble resolución. Epistemológicamente, el detective, en tanto médico, inmoviliza la ductilidad proteica de Clara clasificándola como un caso de histeria, fijando así en su genitalidad, en su útero (*hystera*) la etiología del de-

* Duke University

¹ Habría dos variantes principales del relato policial. La clásica corresponde al modelo surgido de textos como *Los crímenes de la calle Morgue* de Edgard Allan Poe, o la serie detectivesca de Doyle que tiene por personaje principal al detective Holmes, a menudo se llamada en inglés *the whodunit*. En la base de este tipo narrativo hay siempre dos historias: la del crimen y la de la investigación. La investigación que tiene por protagonista al detective consiste en una pesquisa para resolver un enigma, es decir, lo único que “ocurre” es el desarrollo del proceso de adquisición de un saber. Cfr. TODOROV, págs. 44-46.

lito. Jurídicamente, el detective sugiere a Clara el suicidio como un modo de interiorización de la ley social que a la vez la libre del castigo administrado por el Estado.

Ahora bien, si esta lectura de *La bolsa de huesos* es de algún modo “cierta,” ¿cómo significaba específicamente este relato policial producido, escrito y publicado en Buenos Aires, Argentina, en el fin de siglo? ¿Cuáles serían los criterios de legitimidad que respaldarían la interpretación presentada? ¿De qué modo se insertaría la ficción policial de Holmberg en la producción simbólica y cultural de una coyuntura histórica específica? Propongo utilizar *La bolsa de huesos* como un mapa signifiante con el cual entrar y salir de los laberintos culturales a través de los cuales se definieron las relaciones entre cuerpo, sexualidad y saber médico en Latinoamérica en el siglo XIX.

Las interpretaciones teórico-críticas más prestigiosas del género detectivesco no nos facilitan una respuesta satisfactoria a esta serie de interrogantes sobre los valores simbólicos de esta apropiación de una forma narrativa diseñada por la razón europea. Según Fredric Jameson, la modalidad de la investigación detectivesca sería pura forma, una pura racionalidad matemática que generaría verdades nece-

sarias (124). Dicha lógica remitiría, según Jacques Lacan, al funcionamiento del signifiante y del inconsciente (23-7). Peter Brooks, por su parte, al combinar la analogía psicoanalítica con la generalización narratológica, concluye que la lógica narrativa del relato policial encierra la dinámica primaria de toda diégesis, entendida como el movimiento de un deseo originario en busca de un objeto (28).

Sin negarle productividad analítica, la alegorización autorreferencial de lo policial narrativo propuesta por Jameson, Lacan y Brooks, no alcanza por sí misma a explicar la dimensión histórico-social del texto de Holmberg, sus exclusivas redes de significación cultural. Solo cuando colocamos esas interpretaciones teórico-críticas en el contexto del fin de siglo latinoamericano, podemos comenzar a ver que ni el método racional de la pesquisa ficcional, ni el deseo del detective por atrapar al transgresor sexualizado carecen de contenido histórico. Leída desde su localización histórica, *La bolsa de huesos* se presenta como una reflexión irónica sobre los modos en que funcionaba el dispositivo de control y supervisión de los cuerpos que comenzó a imponerse sobre la sociedad argentina con el establecimiento definitivo del aparato esta-

tal moderno y de sus instituciones en 1880. Este sistema policial, similar al del detective, se traducía en un tipo de visión omnisciente, invasora y móvil que ejercía su poder mediante la generación de saberes fijados en el detalle, la clasificación en tipos y la postulación de jerarquías naturales, entre las cuales la oposición entre hombres y mujeres fue para-digmática. En tanto la obsesividad disciplinaria estaba orientada hacia el dominio del cuerpo, la metodología interpretativa de la medicina hegemonizó las tecnologías de detección de lo diferente y subversivo, entendido ahora como patología.

La dinámica narrativa de *La bolsa de huesos* ficcionaliza todos y cada uno de esos mecanismos estructurales de la vigilancia clínica². No sólo el protagonista es simultáneamente agente de la ley y médico y resuelve el crimen a través del método clínico, sino que el objeto de su obsesión inquisitiva, Lapas/Clara, superpone las categorías de criminal y enferma/loca. Complementariamente, la oposición entre detective y criminal remite a la jerarquía sexual entre hombres y mujeres. De ahí que en la ficción de Holmberg el deseo narrativo al que alude Brooks esté definido en función de una relación desigual entre un sujeto racional

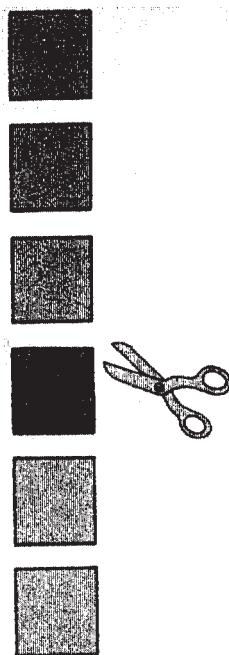
² Holmberg exageró la simbiosis interdiscursiva que caracterizaba el modelo detectivesco clásico. Las técnicas de análisis provenientes de la medicina fueron decisivas en el diseño de los relatos de Conan Doyle, por ejemplo, quien no sólo trasladó la metodología clínica a la estructura narrativa de sus ficciones sino que además creó su famoso personaje Sherlock Holmes tomando como modelo a uno de sus profesores en la escuela de medicina, el famoso cirujano Joseph Bell. Cfr. ACCARDO 22-41.

masculino, el médico-detective-escriitor, y un cuerpo femenino, anormal, Otro, cuya posesión/captura supone el reestablecimiento de la ley patriarcal/estatal.

Se podría concluir entonces que el enigma policial en *La bolsa de huesos* consiste fundamentalmente en una pregunta por el cuerpo y su significación, y en particular, en una pregunta por la inestabilidad simbólica de la sexualidad, marcada necesariamente como patológica y femenina. Esta interrogación obsesiva sobre los sentidos de lo corporal, formulada sistemáticamente desde una perspectiva medicalizada, constituye la matriz generadora de muchas de las ficciones literarias latinoamericanas del siglo XIX. Este esquema común conectaría el relato de Holmberg con textos aparentemente tan dispares como **María** [1864] del colombiano Jorge Isaacs, **Santa** [1903] del mexicano Federico Gamboa, las novelas de Eugenio Cambaceres, **De sobremesa** [1892] de José Asunción Silva e incluso la **Autobiografía** de Rubén Darío, entre otras producciones narrativas clásicas.

El análisis del texto de Holmberg nos permitirá reconstruir al menos dos de los múltiples canales de simbolización cultural por los que los cuerpos de las mujeres significaron en el Buenos Aires del fin de siglo. Dentro del primero, la reconstrucción del sistema de asociaciones de *La bolsa de huesos* mostrará que las políticas científicas del cuerpo imperantes en la época se insertaron en el cruce entre dos nuevos tipos de saber sobre la diferencia biológica: la antropología, en tanto ciencia del Otro europeo, y la ginecología, en tanto

ciencia fundada en la escisión corporal básica de la humanidad: el sexo. En ambos casos, el saber sobre la diferencia se enunció en relación con las discusiones sobre la identidad nacional y continental que caracterizaron los procesos de institucionalización de los estados latinoamericanos. Dentro de una segunda serie de asociaciones establecida por la lógica significativa de *La bolsa de huesos*, el análisis nos permitirá sugerir que el modelo hermenéutico del cuerpo diferente dominante en el fin de siglo se centró casi exclusivamente en las prácticas decodificadoras de la histeria, entendida sobre todo como un lenguaje corporal anómalo propio de las mujeres y su equívoca inserción en la modernidad periférica.



1. Diferencia corporal e identidad

La primera cuestión que surge del análisis cultural de *La bolsa de huesos* gira alrededor de las políticas científicas del cuerpo. Como dijimos, éste no es el único texto del siglo XIX cuya lógica se organiza en función del enigma planteado por el valor y sentido de los cuerpos; más bien el relato de Holmberg combina tradiciones narrativas típicamente decimonónicas donde se cruzan diferentes tipos de discursividad y de saberes: los relatos de viaje y exploración científica, el cuadro costumbrista, los primeros textos antropológicos, los manuales médicos, las ficciones naturalistas, etc.

En el siglo XIX, la letra no sólo sugería pactos político-legales en los cuales fundar el contrato social de la modernidad periférica, como sostiene Doris Sommer (46-9). Se escribía sobre todo para fijar, con y en la escritura, dominios materiales excluyentes que estipularan el alcance y la naturaleza de la jurisdicción de la ley moderna. Complementando la función de los mapas oficiales, la escritura -en cualquiera de sus formulaciones discursivas- ayudó a diseñar espacialidades no planas, descripciones “espesas” de lo real donde se perfilaba la silueta geográfica y biológica del estado. De ahí quizás el extraño aire de familia que caracteriza los perfiles abstractos de los mapas territoriales y las siluetas antropológicas. Como ha sido señalado por Julio Ramos con respecto de los discursos sobre los negros en Cuba, cuando el objetivo era trazar las fronteras internas de la comunidad nacional, el trabajo de la descripción en su versión

costumbrista construía compulsivamente una escena etnográfica del saber en la que un observador invisible -cómplice de la mirada imperial- registraba las modulaciones de un cuerpo heterogéneo, amenazador, regido por una legalidad alternativa a la que se juzgaba como no-ley: la barbarie americana y sus oscuros sinónimos (228-30). Es así que la fuerza conciliatoria de las primeras utopías políticas latinoamericanas siempre supuso como contrapartida la expulsión de la comunidad deseada de aquello que el ojo burgués de la racionalidad moderna percibía como distinto de sí. El locus de ese temor a la diferencia se encontraba en el cuerpo, un cuerpo racializado y sexualizado cuyo supuesto descontrol ponía en peligro el proyecto modernizador de la burguesía. Sólo domesticándolo, con la ortopedia disciplinaria del trabajo, la educación y el ejército, o aniquilándolo en el genocidio, cesaría de ser una amenaza. En cualquier caso, la pri-

mera fase de la domesticación pasaba por su objetivización bajo la grilla clasificadora del saber positivo y sus modalidades de la representación. La primera parte del **Facundo** [1845] de Sarmiento y **El matadero** [1881] de Echeverría constituirían ejemplos paradigmáticos de ficciones estatales construidas alrededor de esta escena fundacional de lectura del cuerpo ajeno³.

El texto de Holmberg introduce una variante importante de esa configuración epistemológica cuyo sentido cultural no ha sido hasta ahora suficientemente advertido por la crítica literaria, a pesar de que sólo a partir de ella se pueden entender las maneras específicas de hacer significar el cuerpo en el fin de siglo. Me refiero a la puesta en escena de la lectura médica penetrante, invasora del cuerpo, cuya forma más extrema sería la autopsia. Esta segunda escena sería matriz de una serie textual paralela y complementaria de la fundada en la escena etnográfica, en la cual

el naturalismo literario se imbrica con la anatomía patológica y la manipulación legal de cuerpos en la morgue. El cuerpo diferente objetivizado en esta escena es generalmente el de una mujer joven, desnuda, que ofrece los secretos de su interioridad fisiológica enferma a la mirada cruzada del médico y sus discípulos masculinos. El poder explicativo de tal escena llegó a ser tal que en **Irresponsable** [1890] Manuel T. Podestá colocó la clave de las historias que cuenta en su novela en ese instante de revelación quirúrgica⁴.

A primera vista las dos escenas de interpretación científica del cuerpo otro, la antropológica y la médica, estarían ausentes en *La bolsa de huesos*. Sin embargo, tácitamente, lo enmarcan. Por un lado, el comienzo del relato de investigación centrado en las dos bolsas de huesos y la resolución de los asesinatos está precedido por un viaje científico del detective, también naturalista y antropólogo, al interior del

³ Habría muchos otros ejemplos de ficciones latinoamericanas decimonónicas armadas alrededor de versiones de esta misma escena etnográfica. Entre otros, se destacan **Cecilia Valdés** [1882] de Cirilo Valverde, los trabajos criminológicos de Fernando Ortiz sobre el hampa afrocubana, **Los negros brujos** [1907]; **Los negros curros**, y los de Nina Rodrigues en Brasil (**Las comunidades anormales** [1883 -1901]). Roberto González Echeverría cree que la deuda discursiva excede los límites del siglo XIX y propone que la antropología es una de las matrices narrativas fundantes de toda la tradición novelesca latinoamericana: *Anthropological knowledge provided the Latin American narrative with a source of stories, as well as a masterstory about Latin American history*. (151)

⁴ A veces las dos escenas epistemológicas se presentan combinadas. Por ejemplo en **La charca** [1893], escrita por el médico puertorriqueño Zeno Gandía, la visión y el análisis del cuerpo ambiguamente atractivo de la campesina Silvina superpone identidad racial (mestizaje) y caso médico (histeria/epilepsia). También en **Cecilia Valdés** [1882] del cubano Cirilo Villaverde, la caracterización de la madre loca de la mulata Cecilia conecta esas dos lecturas del cuerpo al superponer enfermedad y mestizaje.

país adonde ha ido a estudiar la naturaleza patria y sus comunidades nativas. Entre las curiosidades del viaje que muestra a su urbana familia, se halla una tercera “bolsa de huesos” que contiene el cráneo de un espécimen amerindio local. Por otro lado, al final del texto, el suicidio de Clara, considerado un delito para el código penal, resultará en la disposición oficial de su cadáver y su posterior y segura autopsia en la morgue, estableciéndose así el castigo simétrico perfecto de sus crímenes quirúrgicos. La exposición final de la interioridad corporal de la asesina correría el último de los múltiples velos/máscaras con los que la oximorónica Clara resistía la mirada clasificadora del narrador científico.

Con este juego de marcos, el texto de Holmberg muestra las conexiones políticas y epistemológicas del discurso de la antropología con el de la medicina, en particular el de la nueva ciencia de la mujer o ginecología⁵. Ambos discursos habrían sido los encargados de objetivizar los dos localizaciones angustiantes de las contradicciones del nacionalismo periférico en su condición postcolonial, señaladas, entre otros, por Chatterjee: la raza y el sexo⁶. En ambos casos lo que estaba en juego era la definición de lo universal (¿Qué es un ser humano? ¿Qué es un hombre? Y, por lo tanto, ¿qué es una mujer?), y lo local (¿Qué es un argentino? ¿un mexicano? ¿un americano?), dentro de una progresión temporal que producía

jerarquías transnacionales (más/ menos evolucionado) legitimadas por el orden imperial. En ambos casos la adquisición de conocimiento se relacionaba con la ejecución de una serie práctica de acciones centradas en el mirar (detección de anomalías, clasificación según parámetros estéticos), el medir (espacialización geométrica de cabeza, la pelvis, el tronco, los miembros), e incluso penetrar el cuerpo (autopsias; *speculum*) (STEPAN 1993: 362-64). En ambos casos la investigación tomaba la forma literal o metafórica del viaje, al territorio interior o a la interioridad de lo femenino respectivamente⁷. Al mismo tiempo, los dos tipos de saber, el ginecológico y el antropológico, determinaban su objeto

⁵ El estudio de la naturaleza femenina constituyó una rama de la investigación más general sobre la historia de la humanidad, un campo que la antropología definió a partir del fin del siglo XVIII. A través del saber médico, los antropólogos querían construir una “nueva ciencia del hombre” basada en el conocimiento racional de los sentidos. La anatomía comparativa, un método propio de la historia natural, se aplicó al análisis de la diferencia cultural. La taxonomía de la diferencia sexual buscaba establecer los rasgos del “Hombre natural” al mismo tiempo que establecía los rasgos específicos que oponían los hombres a las mujeres. La ciencia de la mujer, o ginecología, de aparición simultánea, podría entonces ser interpretada como parte de un sistema de clasificación general en el que el análisis de lo femenino complementaba la antropología como ciencia del Hombre. Cfr. MOSCUCCI 13-14; 31-2.

⁶ En los países periféricos, *Nationalist thought, in agreeing to become modern, accepts the claims to universality of this modern framework of knowledge. Yet it also asserts the autonomous identity of national culture. It thus simultaneously rejects and accepts the dominance, both epistemic and moral, of an alien culture* (CHATERJEE 11). Esta contradicción queda fijada en los debates sobre la raza. Si la circunscripción de toda comunidad nacional implica siempre un momento racista cuyo complemento sería el sexismo, no como mera analogía sino como articulación fundante, en el caso de las naciones periféricas la raza sería un marcador de diferencia pero también de diferencia jerárquica con respecto de la metrópolis (BALIBAR & WALLERSTEIN 58).

⁷ En 1880, en su tesis sobre el interrogatorio médico, Daniel Lizarralde imaginaba la empresa médica bajo la forma de una aventura (imperial) a través del cuerpo.

como una respuesta a cambios político-sociales impuestos por la modernización acelerada y desigual que sufría Latinoamérica a fines del siglo XIX: la transformación de la producción y el trabajo como elementos esenciales en la generación de riqueza nacional; y la incorporación del concepto de población como categoría básica del análisis socio-económico y como objeto de nuevas tecnologías de control de la reproducción sexual y la salud.

Hacia fines del siglo XIX, la imposibilidad de fijar una identidad corporal auténtica aceptable promovió la proyección hacia el futuro de formas utópicas del cuerpo nacional: el super-hombre de la eugenesia (STEPAN 1991). Dado que la concreción de esta fantasía médica dependía de la manipulación de los cuerpos presentes, el estudio y supervisión de la sexualidad femenina formaron parte necesaria del programa nacional de salud pública. De ahí provendría la proliferación en Argentina a partir de 1875 de tesis médicas sobre la fisiología, las patologías y la higiene de la mujer (aproximadamente entre un

15 y un 25% de las tesis publicadas entre 1875 y 1905), donde las preocupaciones de la ginecología convivían con los planteos de la antropología cultural. En su tesis, **La mujer argentina** [1892], Arturo Balbastro aporta una explicación contemporánea de esta obsesión finisecular con lo femenino. Según Balbastro, en el contexto de las condiciones del país (clima, grandes extensiones, cambios poblacionales), el estudio de la mujer era indispensable para la construcción de la nacionalidad y el desarrollo de la población futura:

la ciencia prueba de una manera incontestable que la degeneración, como el perfeccionamiento de las razas se inicia siempre por el sexo femenino [...] Si queremos pues encontrar el sello propio de nuestra nacionalidad, si anhelamos descubrir su secreto, excrutar sus destinos, debemos buscarlo en la mujer argentina. (8)

En el escenario argentino, la importancia de la mujer superaba la que tenía en otros países por

tratarse de una nación en proceso profundo de transformación debido al ingreso masivo de inmigrantes. Por este motivo, continúa Balbastro, la mujer reemplazaría la figura del gaucho en las discusiones científicas sobre el futuro de la raza nacional: *pudo en otro tiempo, ocupar el lápiz, la prosa y el verso el carácter tan genuinamente nacional--el gaucho. [...] Pero, ahora, en pos de estos movimientos espontáneos de razas y de pueblos, ahora... la mujer argentina domina el escenario, porque reasume en sí el porvenir de las razas americanas. (58)*

Como el detective de Holmberg, para decodificar el secreto femenino, Balbastro recorre hospitales, salones sociales e iglesias; visita escuelas de niñas; entrevista familias; consulta profesionales, etc. Al finalizar su investigación, llega a la conclusión de que la diferenciación de la mujer como tal se define sólo con la pubertad y que su identidad se basa en la metamorfosis patológica del cuerpo primario masculino. Una vez transformada, ninguna función, ningún órgano, ningún sistema orgánico carecería

En esa imagen clásica del viaje exploratorio, Lizarralde vislumbra *miríadas de obreros infatigables e inteligentes llegar a los umbrosos límites del horizonte descubierto, trasponerlos y entrar, guiados por la luz del genio, en las tinieblas de lo ignoto, [...] logrando de ese modo arrancar a la naturaleza secretos no sospechados [...], estudiando unas veces nuevos mundos a través del microscopio, ora insinuando el acerado corte del escalpelo a través de los tejidos hasta llegar a las fibras más tenues y recónditas del organismo humano* (10). Las intervenciones quirúrgicas que alcanzaban y controlaban los males ocultos de la feminidad quedaron ancladas en el mismo imaginario, como se advierte en el entusiasmo progresista con que Lovat Ash, en su **Historia de la ovariectomía en la República Argentina** [1880], y Cecilia Grierson, en su tesis doctoral **Histero-Ovariectomías** [1889], celebran el número creciente de ovariectomías realizadas en los hospitales argentinos.

de la marca del género: el esqueleto, la pelvis inimitable, la cabeza y el cerebro más pequeños, la piel, la voz, darían siempre cuenta de la paradójal naturaleza femenina, en la que se anularía la distinción entre lo normal y lo patológico y donde predominarían los rasgos de las razas inferiores (30-7). Las anomalías de la menstruación, es más la menstruación misma, resumían todas sus enfermedades. Esta asociación no era nueva. Adolfo Martínez, en su tesis **Relaciones de la menstruación con el sistema nervioso** (1881), ya había señalado la coincidencia entre la llegada de la pubertad en la mujer y la aparición de *síntomas morbosos*, todos referidos al sistema nervioso: *neuralgias, [...], hemicráneas casi constantes, ataques epiléptiformes e histeriformes, exaltación de la sensibilidad llevada a veces hasta la hiperestesia, cambios de carácter, irritabilidad exagerada, caprichos sin término* (20-1). Tanto para Balbastro como para Martínez, la cuestión femenina implicaba la dificultad de dar cuenta de un cuerpo

inclasificable, caótico, para cuyo análisis el criterio de normalidad mental resultaba inapropiado.

Muchas de las tesis sobre higiene publicadas en esos años habrían sido respuestas terapéuticas al problema de la mujer nerviosa argentina⁸. En cada caso, la disciplina del cuerpo, la imposición de un sistema regulador del ritmo y la productividad orgánicas, se ofrecieron como soluciones a la delicadeza de la constitución femenina en el contexto de la modernización. La higiene se convirtió en la panacea de proyectos político-sexuales opuestos. Desde posiciones aparentemente antagónicas, se promovían con insistencia las cualidades regeneradoras de las prácticas higiénicas para la transformación y fortalecimiento de la fragilidad innata del cuerpo femenino. Desde una perspectiva cristiana y más conservadora, tanto Justino Ramos Mejía, en su tesis **Higiene y educación física de la mujer** [1898], como Lola Úbeda, en su tesis **La mujer argentina en la pubertad** [1902], veían en la higie-

ne un instrumento irremplazable para salvaguardar la salud de la familia nuclear y la fortaleza de la raza nacional en la lucha por la vida, en la que la mujer contribuía a sostener un *afán de perfección [...] actuando en su doble misión de producir y conservar* (ÚBEDA 26). Desde una posición ligada a algunos de los grupos feministas entonces en actividad, en su tesis **Apuntes sobre la higiene en la mujer** [1892], la médica Elvira Rawson de Dellepiane defendía los cuidados profilácticos porque se trataba de una práctica independiente que eventualmente liberaría al sexo femenino del yugo de su biología. La higiene sería una *guía salvadora para recorrer las diversas etapas de la evolución, manteniendo la integridad funcional de sus órganos*, de ese modo la mujer superaría *la delicadeza de su constitución, su papel secundario en la vida pública, su falta de libertad y de educación, su necesidad de ejercicio físico* (9-10)⁹.

⁸ Tomando como parámetro la aparición y regularidad de la menstruación, Balbastro estableció también una clasificación de razas y tipos nacionales. Las morenas (negras, indias, mestizas) reglarían más precozmente; las porteñas más tarde, como las francesas, pero serían más fecundas que éstas, etc.(25-7). El modelo nacional de la mujer argentina lo constituirían las porteñas de clase alta, destacadas por la belleza de su cuerpo, su inteligencia superior y la gracia de sus modales. Tales atractivos se veían empañados por la certeza del diagnóstico médico. La excesiva curiosidad intelectual de la mujer porteña, sus intervenciones excesivas en la esfera pública así como su aceptación incondicional de las costumbres modernas europeas, todas hacían de ella una mujer nerviosa, descontrolada (63-66).

⁹ Esta posición se asemeja a propuestas feministas contemporáneas como la de Andrea Dworkin, quien sostiene que la liberación absoluta de las mujeres sólo será posible cuando el avance tecnológico le permita "superar" su condición biológica una vez que la reproducción de la especie se pueda llevar a cabo por medios artificiales.

2. Histeria y violencia de la interpretación

La segunda cuestión que surge de una lectura contextualizante de *La bolsa de huesos* de Holmberg se refiere a los usos del discurso médico y sus conceptos como modos de construir estereotipos visuales de la diferencia sexual asentados en la distinción entre lo normal y lo patológico, en especial entre la cordura y la locura. Esta serie oposicional creó comunidades y espacios de exclusión cuyo funcionamiento fue similar al de la formación de estereotipos nacionales¹⁰.

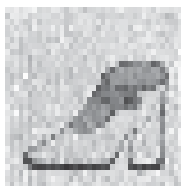
El código civil argentino redactado por Velez Sarfield en 1875 daba a las mujeres los mismos derechos que a los menores de edad, los locos y los idiotas, colocando así en un mismo grupo a los descastados irracionales de la comunidad nacional imaginada. Incluso aque-

llos intelectuales que reconocían las impropiedades del código veían en la sensibilidad supuestamente neurótica de las mujeres un impedimento a la igualdad sexual pregonada y reclamada por el feminismo. En 1882, en respuesta a una encuesta sobre la mujer ante la ley remitida a varias figuras políticas e intelectuales por Mohr y Llanos, los editores de la revista *EL DERECHO DE LA MUJER*, Santiago V. Guzmán criticó las restricciones a los derechos civiles de la mujer, al mismo tiempo que rechazaba de plano su igualdad ante el derecho político basándose en su condición de "enferma constante", histérica innata sometida a los vaivenes de la menstruación y de la gestación así como al predominio de las pasiones¹¹. Veinte años después, en su **Educación de la mujer** [1904], Carlos Octavio Bunge usaría argumentos muy similares para negar a las mujeres el derecho a la cátedra universitaria.

Bunge creía que la escasez de producción estética, filosófica, científica y política llevada a cabo por mujeres no se debía sólo a su opresión. La ley de la evolución, y por lo tanto el progreso, dependían de la capacidad intelectual del varón; la mujer, en cambio, argumentaba Bunge, encarnaba los impulsos conservadores que garantizaban la estabilidad del organismo racial. De ahí la mayor inteligencia del varón, al menos mientras la raza no degenerara. A la inversa, en épocas de degeneración, era *concebible que el sexo femenino, por mantener la mayor inteligencia ancestral, [fue]ra más inteligente que el masculino* (35). Pero, si se tomaba como base la normalidad, por la ley natural de división del trabajo de acuerdo con el sexo, el feminismo, cuando reclamaba la equivalencia absoluta entre los sexos, era antinatural y sobre todo anticientífico (40-5; 70-77).

¹⁰ Según Susan Sontag, la enfermedad misma es una *onerous citizenship* (3). En **La locura en Argentina**, un trabajo precursor de los estudios culturales sobre lo patológico en Latinoamérica, Hugo Vezzetti ha analizado el funcionamiento de los estereotipos que ligaban patología e identidad nacional en la caracterización de los inmigrantes empobrecidos llegados a Buenos Aires en el fin de siglo (185-231). En **Médicos, maleantes y maricas**, Jorge Salessi se ha concentrado en la generación de modelos médicos de exclusión con respecto de prácticas eróticas consideradas antinaturales durante el mismo período. Mi trabajo complementaría el de ellos al fijarse en los estereotipos ligados a la sexualidad femenina entendidos como discriminación fundante.

¹¹ **La mujer ante la ley civil, la política i el matrimonio** 1882: 164-190. El texto de Guzmán formó parte de una polémica general sobre los derechos políticos de la mujer en la que participaron José Olmedo con **La mujer ciudadana** [1873], Luis Mohr con **La mujer y la política: revolucionarios y reaccionarios** [1890], Octavio Iturbe con **El sufragio de la mujer** [1895] y Ernesto Quesada con **La cuestión femenina** [1898]. De todos ellos sólo Mohr defendió la igualdad absoluta. El resto, por uno u otro motivo, aun cuando pusieran en duda la inferioridad innata de la mujer, alentó una emancipación restringida en el terreno civil.



En este contexto, el diagnóstico de la histeria funcionó siempre como un espacio de disputa por el sentido del cuerpo femenino en relación con la familia, la nacionalidad, la modernidad y el saber. *La bolsa de huesos* exhibe algunos de los canales de sentido que conectan esos espacios de significación cultural en relación con la responsabilidad legal de Clara. En coincidencia con algunas hipótesis médicas de la época, la histeria se manifiesta en ella sobre todo como traspaso de las fronteras genéricas tradicionales, y en este sentido, un síntoma de la degeneración social que temía Bunge. El crimen mayor de Clara no es tanto el asesinato compulsivo como el despliegue de una

práctica travesti: como Antonio Lapas atrae por igual a hombres y mujeres, y detenta el saber y las habilidades de un médico eximio; como mujer, es rica y extremadamente educada, víctima de los manejos de un mujeriego y victimaria de aquellos que se expongan a la visión de su sensualidad animal, y hacia el final del texto, madre promiscua pero abnegada de un hijo, fruto del desengaño. La dupla Antonio Lapas/Clara atenta directamente contra la legalidad disciplinaria que sostenía la equiparación entre sexo natural y rol social, y una “clara” distinción entre hombres y mujeres que previniera la degeneración de la raza (BUNGE 35; ÚBEDA 78). Como ficción policial y alegoría del trabajo disciplinario, el texto de Holmberg disuelve la escandalosa anarquía sexual del fin de siglo restituyendo imaginariamente el orden natural y social transgredido por medio de la reconstrucción del esqueleto adánico. Una vez descubierto por el detective/médico, Lapas tendría que devenir definitivamente

la mujer, Clara, quien deberá pagar por sus transgresiones.

La fantasía policial subrayada por el texto de Holmberg sería en parte una respuesta simbólica a la parcial modificación del lugar social de las mujeres que comienza a insinuarse a fines de siglo en la cultura urbana argentina. La formación de asociaciones de mujeres, la participación activa en la esfera pública de un grupo visible de escritoras, el activismo revolucionario de obreras inmigrantes anarquistas y socialistas, el aumento del número de prostitutas en las calles, las primeras médicas, ejemplifican bien ese lento proceso de recolocación y redistribución de espacios de poder¹². Dado que una de las funciones normalizadoras principales de la medicina giraba en torno a la definición de los roles sexuales y la salud de la familia nuclear, frente a los cambios mencionados, la comunidad médica argentina diagnosticó una epidemia de histerismo entre las mujeres, causada teóricamente por los excesos genésicos (relaciones prema-

¹² La fundación del Consejo Nacional Argentino de la Mujer en 1900, por obra de la primera médica argentina Cecilia Grierson, culminó en parte los impulsos desordenados y erráticos de tendencias feministas anteriores. Antes de la existencia de esta institución, las mujeres más activas en cuanto a reclamos por los derechos de la mujer fueron las anarquistas, quienes organizaron varias formas de resistencia laboral: una huelga de empleadas domésticas en 1880 y el paro de las obreras de una fábrica de zapatos en 1901 fueron los eventos más memorables. A partir de 1895 comenzaron la publicación de *LA VOZ DE LA MUJER* donde se discutían asuntos de emancipación sexual y social, relaciones familiares y opresión clerical. Las socialistas por su parte fundaron dos asociaciones, la Unión Gremial Femenina (1902) y el Centro Socialista Femenino (1903). En este grupo se destacaron otras dos médicas, Gabriela Laperrière de Coni y Alicia Moreau de Justo. Para la historia del feminismo argentino y su expresión institucional, cfr. CARLSON 1988 y Lavrín 1995.

trimoniales, masturbación), el lujo (ropa, maquillaje), y por la fatiga cerebral derivada de la asistencia a lugares públicos (teatros, paseos, bailes, asambleas obreras, manifestaciones) y de esfuerzos intelectuales supuestamente incompatibles con la predisposición innata a la enfermedad del sexo débil y sus delicados órganos genitales¹³. En la ciudad moderna, se lamentaba Elvira Rawson de Dellepiane, era raro encontrar a una mujer que no fuera *histérica, epiléptica o neurópata* (40). Y con la misma alarma, Balbastro declaraba que

La histeria -ese Proteo que afecta la variedad de colores del camaleón- [...] reviste en la mujer porteña tantas manifestaciones que sería largo enumerar: palpitaciones, agitación, trastornos menstruales, hipocondría, dolores de cabeza, meteorismo, alucinaciones, sofocación, inapetencia, calor, frío, espasmos, convulsiones, súbitos cambios de carácter,

llanto y risa inopinados, somnolencia, lipotimias, síncope, perversiones de todos los sentidos y la histeria menor con todos sus cuadros (69).

La supuesta agudización de las patologías clásicas de la mujer durante el fin de siglo explicaría la proliferación de tesis y trabajos médicos sobre la histeria. En cada uno de ellos competían diferentes modelos interpretativos de la enfermedad. El modelo ginecológico clásico, que localizaba el origen de la afección en el aparato reproductor; el modelo neurológico que asignaba a la histeria una localización cerebral; y el modelo psicológico que definía el histerismo como un desorden de los mecanismos de la representación¹⁴. Sin embargo, bajo diferentes formas, el modelo ginecológico retornaba sistemáticamente. Incluso cuando ya predominaban las teorías de la Escuela Psicológica de Nancy y los trabajos de Bernheim que conce-

bían la afección como un desequilibrio funcional, en su tesis **La histeria en ginecología** [1895], Cayetano Sobre-Casas no dudaba en afirmar que la histeria era un *reflejo de todas las enfermedades de los órganos genitales de la mujer*, puesto que *el que ha pasado algún tiempo en salas de ginecología, podrá estar convencido que pocas son las mujeres que se libran de pagar el triste tributo a la histeria* (15-6).

Todos los modelos epistemológicos mencionados coincidían en la estipulación de dos características centrales de la histeria, subrayadas en la Clara de Holmberg: el exceso de movilidad y la capacidad extraordinaria para el disfraz y la simulación¹⁵. El comportamiento histeroide se traducía inevitablemente en un ritmo inadecuado del cuerpo, desde las caminatas sin fin por la ciudad al tic, el temblor o la convulsión. También los transportes de la imaginación activados por

¹³ En un primer momento la epidemia de histeria fue catalogada por los médicos como un fenómeno neurótico propio de las mujeres de clase alta y su excesiva participación en la vida social y pública. Con el fortalecimiento de las organizaciones obreras y el papel de las mujeres en ellas, la histeria fue una etiqueta descalificadora para todas las mujeres, más allá de la clase social. Existía sin embargo una diferenciación marcada entre la modalidad del tratamiento en uno y otro caso. Las mujeres sin recursos que asistían a los hospitales públicos estaban más expuestas a las decisiones e intervenciones de la profesión médica.

¹⁴ Sobre los modelos interpretativos de la histeria en la medicina decimonónica, cfr. MICALE 33-107.

¹⁵ Bunge insiste con lo mismo. La aptitud para el mimetismo sexual era un fenómeno propio del sexo femenino, relacionado con la conquista sexual y la seducción de los especímenes masculinos más útiles para la especie. Al mismo tiempo la simulación era una marca de la naturaleza morbosa de la mujer *que engaña, imita y es irritable por excelencia*(52). La hetaria y la actriz eran manifestaciones extremas de esta inclinación general.

la lectura eran percibidos como desplazamientos espacio-temporales motivados por la histeria, un tipo de práctica que hermanaba a la joven aburrida que leía novelas sentimentales, con el decadente que asumía para sí las poses culturales de la modernidad finisecular europea, y con el hipocondríaco que transitaba en su propio cuerpo las sintomatologías descritas en los manuales de medicina. A estas dos variantes de lo móvil se sumaba la inestabilidad sintomatológica de la histeria que ponía en cuestión su misma identidad como enfermedad autónoma.

Movilidad y simulación determinaban los mecanismos del funcionamiento visual de la escena clásica del saber médico donde se constituía el personaje de la histérica y donde luego se la curaba. En esta escena del saber centrada en lo didáctico, la tarea primaria del médico era establecer para sus pares y alumnos un diagnóstico que contrarrestara la capacidad proteica de la histeria, es decir, que la fijara en el lenguaje de la clasificación. Por un lado, la histeria no se presentaba a la visión más que bajo la forma de otra cosa, otras enfermedades (la sífilis, la tuberculosis, la parálisis, la epilepsia, etc.) de las que tomaba su espectacular sintomatología¹⁶. Por otro lado, se concebía a la mujer histérica como una fabricante de ficciones patológicas del cuerpo en las que el médico tenía, con dificultad, que identificar e interpretar las marcas ocultas, auténticas, de la

enfermedad que la afligía. En **Simulación de la locura** [1903], José Ingenieros refiere el caso de una joven de familia distinguida que para evitar una imposición familiar comenzó a imitar los síntomas de la histeria, los cuales se fueron intensificando hasta alcanzar formas del delirio. Para Ingenieros el caso probaba que la histeria podía comenzar como una ficción que luego se literalizaba:

Merece notarse la influencia de dos factores importantísimos en la determinación mental de esa simuladora. La idea de simular ha sido el producto de una imitación, por haber asistido a una verdadera histérica; posiblemente, sin ese ejemplo no habría pensado en simular. Además, al comenzar su simulación sólo tenía el propósito de fingir ligeros ataques histeriformes; pero así como la función desarrolla el órgano, la simuladora, en pocos días, elevó insensiblemente el diapasón, hasta simular un completo delirio histérico. En tales casos, la repetición voluntaria de determinados procesos mentales acaba por hacerlos involuntarios y automáticos, como ocurre con todas las funciones psicológicas. El hecho no es excepcional; generalmente todo individuo que finge durante mucho tiempo un estado mental cualquiera, expónese a incurrir verdaderamente en lo fingido. (20-1)

Si la repetición de la imitación inducía finalmente la enfermedad

simulada, la histeria se convertía en una “enfermedad” que era a la vez la causa de la imitación de un conjunto de síntomas y el efecto de la literalización de esa ficción. El comportamiento del cuerpo histérico remitía entonces a un sistema de representación fallido, un caos significativo que el médico debía reordenar en función de un sentido correcto de lo corporal.

La preocupación por la simulación de los síntomas hizo que una parte importante de los estudios argentinos sobre la histeria consistieran en la presentación minuciosa de semiología clínica que sirviera para decodificar la naturaleza proteica de los fenómenos histéricos entendidos ahora como textos significantes. En **Histeria y sugestión** [1904], Ingenieros propondría una metodología de la lectura del cuerpo histérico centrada en anomalías permanentes de la sensibilidad (*stigmata*) de la cara, los ojos, las extremidades y los genitales, en oposición a los accidentes convulsivos asociados al ataque histérico de menor frecuencia (Capítulo II). En cada uno de los restantes capítulos del libro Ingenieros pone en práctica tal mecanismo de interpretación para distinguir la histeria de la hemiplejia (Capítulo III), del reuma (Capítulo IV), de la mudez fisiológica (Capítulo VII), y también de otras enfermedades nerviosas como la psicastenia y la neurastenia (Capítulo XI). Cuando los casos continuaban siendo dudosos, convenía someter al paciente a

¹⁶ Sobre la superposición de imágenes de diferentes enfermedades en la visualización de la histeria, cfr. GILMAN 359-79.

la experimentación hipnótica y así descartar la sospecha permanente de simulación: *Los histéricos [...] suelen exagerar sus desórdenes al referirlos, estimulados por su invariable deseo de ser interesantes; la mejor manera de contralorear sus asertos es provocar las perturbaciones y juzgarlas por observación propia.* (232-3).

Una vez establecido el diagnóstico, el segundo terreno polémico correspondía al área del tratamiento y la prognosis. Dada la convivencia de diferentes modelos interpretativos, las terapias mencionadas en los estudios médicos de la época varían, en muchos casos aplicándose diferentes tipos de cura a la vez, desde la administración de psicofármacos, aislamiento y gimnasia, a la cirugía ginecológica (ovariotomías, raspados) y la sugestión hipnótica. A partir de los noventa, a causa de la influencia de Ramos Mejía y su discípulo Ingenieros, la sugestión en vigilia o en estado hipnótico se impuso como método primordial de tratamiento de la histeria en el Hospital San Roque. En **Histeria y sugestión**, Ingenieros defiende las ventajas científicas de la sugestión experimental y su capacidad terapéutica. De hecho, todos los casos de histeria con los que ejemplifica sus hipótesis son casos de pacientes curados por tratamiento hipnótico, el cual consistía principalmente en la re-educación correctiva de manifestaciones patológicas histeroides a través de la sugestión en la vigilia o en el sueño provocado. El éxito del tratamiento se medía por la fuerza disciplinaria sobre el cuerpo de la idea correctiva inducida en el paciente y la consecutiva desaparición de la sintomatología. La “cura”,



en resumen, suponía la re-escritura del lenguaje descontrolado de la pasión histérica gramaticalizada por la voz interiorizada del médico.

Es así que la domesticación y ventrilocuización sistemática del cuerpo histérico formaron parte fundamental del espectáculo pedagógico del hospital escuela, como se desprende del siguiente caso presentado por Ingenieros de una joven de 18 años, diagnosticada de histeria, que fuera sometida al tratamiento hipnótico frente a una clase de Psicología experimental de la Universidad de Buenos Aires:

Presentamos esta interesante enferma en una de las “lecciones clínicas” del curso de Psicología Experimental dictado en la Facultad de Filosofía y Letras por el profesor Horacio G. Piñero, quien ilustra sus lecciones teóricas con trabajos experimentales y con la presentación de casos clínicos. [...] Ante los alumnos del Curso de Psicología la enferma fue, sucesivamente, hipnotizada por los tres procedimientos más usuales: fijación ocular directa, fascinación por un objeto brillante, compresión de los globos oculares [...] Dormida la enferma, bastan simples órdenes verbales para hacerla levantar y trasladarse de un punto a otro, efectuando los movimientos que le ordena el experimen-

tador. La diátesis de contractura se acentúa muchísimo durante el sueño hipnótico; basta poner los brazos bruscamente en extensión o friccionarlos levemente, para que se produzca la contractura instantánea, unilateral o doble. El miembro contracturado queda en absoluta rigidez; tres alumnos intentan en vano vencer violentamente la contractura sugerida; la simple indicación verbal basta para suprimirla, [...]. Una fricción suave de la nuca a los talones, permite determinar una contractura general de todo el cuerpo, produciendo un estado cataleptiforme que permite a la enferma mantenerse tendida sobre el respaldo de dos sillas apoyando la nuca en uno y los talones en otro (70-1)

[...] Se sugirió a la enferma que la comprensión de las muñecas determinaría la cesación del ataque y se educó esta zona frenadora repitiendo muchas veces el ensayo durante el sueño hipnótico; bastó advertir a los allegados de la enferma que cuando ocurriese el ataque debían tomarla de las muñecas. (72)

En esta disposición clásica de la escena del saber médico, el cuerpo enmudecido de la loca materializa el lenguaje autoritario del médico al mismo tiempo que es controlado por los toques cuasi-eróticos de su manipulación manual. Sin embargo, paradójicamente, este ejemplo muestra otra faceta del sistema de representación del cuerpo diferente: la hipnosis no recrea, reproduciéndolos, los síntomas epileptoides de la afección histérica originaria, sino que fabrica las poses imaginarias de las ficciones

teórico-clínicas de la comunidad de pares profesionales, proyectando sobre el cuerpo de la histérica el texto de la ciencia, y de esa manera, “inventando” la iconografía pública de la enfermedad¹⁷. No sorprende por ello que Ingenieros notara que sólo unas pocas pacientes presentaban zonas histerógenas al llegar al hospital pero que todas las asumían después de tener contacto con los médicos.

La bolsa de huesos, al superponer el relato jurídico del castigo al de la investigación médica revela la violencia ejercida sobre la histérica tanto en la decodificación diagnóstica como en la intervención terapéutica. El encuentro clásico del detective y el criminal, cuando la razón burguesa despliega ante el lector la resolución del enigma planteado por el criminal, deviene en el texto de Holmberg agon sexual entre el médico y la pacien-

te histérica, escenificación de lucha por el poder simbólico de la representación en la que finalmente, a través de la sugestión, el médico domina e impone su autoridad sobre la neurótica rebelde. En la solución hipocrática, el éxito del disciplinamiento es absoluto, más efectivo que el de la prisión: Clara interioriza la ley moral y se “cura” autodestruyéndose. Su única libertad residía en elegir entre la cárcel y la incorporación del modelo femenino que los hombres imponían a las mujeres. De este modo, el monstruo histérico, asociado en el texto alternativamente con Circe, las sirenas y la Medusa, puede ser finalmente aniquilado una vez que “ve” en el espejo del médico/detective su propia monstruosidad patológica. Más que el veneno, es la imagen de sí misma que le devuelve la mirada masculina profesional la que mata a Clara¹⁸.

Desde *La bolsa de huesos* también se pueden detectar los préstamos y cruces entre las ficciones de la medicina y las ficciones de la literatura. Los casos de Ingenieros serían también narraciones policíacas activadas por el deseo masculino de comprender un cuerpo femenino indescifrable en el marco de fantasías eróticas y epistemológicas de la posesión. De manera similar, tanto el relato de Holmberg como los casos médicos ligan, implícita o explícitamente, el momento del desciframiento y la contemplación absoluta con el placer erótico del *voyeur* que mira junto a la presencia silenciosa y cómplice de sus pares.

Desde una lectura feminista a contrapelo, similar a la propuesta por Teresa de Lauretis en relación con la mitología y los textos sagrados de la tradición¹⁹, opuesta a las instrucciones disciplinarias que pa-

¹⁷ La relación entre el desciframiento público del cuerpo histérico en la clase médica y la puesta en escena del espectáculo teatral lindante con lo pornográfico, evidente en las famosas clases de los martes de Charcot, ha sido señalada, entre otros, por Showalter. Cfr. **The Female Malady** 148-150.

¹⁸ En este sentido, la justicia poética que ejercita el texto de Holmberg era mucho más estricta y extrema que los castigos legales practicados en la época contra mujeres homicidas. Según Kristin Rugiero, la ley oficial era bastante benigna con las mujeres que cometían crímenes violentos. La patologización que la excluía de la esfera pública la convertía en “irresponsable” ante la ley. En su análisis de la representación de mujeres asesinas en la ficción victoriana inglesa en **Double Jeopardy**, Morris llega a una conclusión similar. Según ella, la benevolencia oficial hacia los crímenes violentos cometidos por mujeres contrastaba con la dureza de los castigos simbólicos que éstas sufrían en la ficción literaria, donde, aun cuando no fueran enviadas a prisión, se volvían locas, se suicidaban o se aislaban del mundo para siempre.

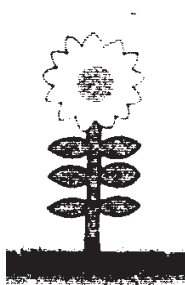
¹⁹ El interés del feminismo en el acto narrativo implica un re-torno teórico y la elaboración de nuevas preguntas acerca de la lógica fundante del narrar en sociedades patriarcales: *That return amounts, as is often the case with any radical critique, to a rereading of the sacred texts against the passionate urging of a different question, a different practice, and a different desire.* (DE LAURETIS 107).

recen regir la lógica fálica de la historia detectivesca, los crímenes y la práctica travesti de Clara podrían interpretarse como intentos violentos de invertir el discurso oficial sobre la sexualidad femenina y también del placer erótico que produce la búsqueda masculina del saber. En la inversión epistemológica lograda por la venganza del género, se pueden fácilmente reconstruir las secuencias principales de un relato de venganza ejemplar que sólo se torna visible desde una perspectiva cruzada. No es fortuito que las tres víctimas de Clara hayan sido brillantes estudiantes de medicina a quienes ella seduce, primero con la posesión del saber científico y luego con el saber erótico del cuerpo. Clara sugestiona, abre, penetra y feminiza el cuerpo de sus ex-amantes extrayéndoles una costilla²⁰, como los médicos hipnotiza-

ban, abrían en las autopsias, penetraban con el *speculum* y mutilaban los cuerpos de mujeres con ovariectomías, histerectomías o cliterectomías. Cuando, una vez muertos, disecciona sus cadáveres e inscribe en los huesos sus nombres técnicos con su propia letra, Clara intenta re-narrar en el cuerpo objetivado de sus amantes la historia que la histérica no podía contar porque su historia y su cuerpo -como los de Circe y Medusa en los mitos clásicos que analiza de Lauretis- habían sido siempre contados desde el otro extremo del *speculum*, es decir, desde la perspectiva del médico.

Esta lectura a contrapelo no pareciera poder mitigar la resolución normalizadora con que se cierra el relato, cuando el detective domestica definitivamente la protesta rabiosa de Clara. Resta, sin

embargo, un cabo suelto más acorde con la inestabilidad del diagnóstico histérico. Porque, aunque la resolución textual promete el espectáculo absoluto de Clara y la ratificación incondicional de su condición femenina, su cuerpo nunca llega a ofrecerse desnudo, desprovisto de sentido, a los ojos del detective o del lector, sino que, como sucede con la histeria, permanece cubierto de máscaras y citas culturales alternativas (ropas de hombre/ropas de mujer; saber científico/saber erótico; madre/prostituta). Esta multiplicidad significativa no neutralizaría el sentido, ni lo pacificaría²¹. Por el contrario, desde los ojos perversos de Clara, el desorden de la bolsa de huesos se organizaría según múltiples posibilidades contradictorias donde el cuerpo y la cultura se encontrarían y separarían infinitamente en la ficción de la ley.



²⁰ De más está decir que la extracción de la costilla también invierte la versión cristiana de la creación de la primera mujer, Eva, a partir de la costilla de Adán. Ésta conexión estaría subordinada a la lectura médica del cuerpo femenino.

²¹ Este sería el riesgo del gesto bisexual que neutraliza lo político. Contra este vaciamiento, el feminismo en sus formas más combativas apuesta a un tipo de bisexualidad histérica que no excluya la diferencia ni elimine ninguna de las posibilidades del sexo: una explosión de la significación que cuestione la rigidez clasificatoria de la razón científica masculina. Cfr. CIXOUS 254-57.

Bibliografía

- ACCARDO, P. **Diagnosis and Detection. The Medical Iconography of Sherlock Holmes.** London, Associated University Press, 1987.
- ASH, Lovat. **Historia de la ovariectomía en la Argentina.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1880.
- BALBASTRO, Arturo. **La mujer argentina.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1892.
- BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, E.. **Race, Nation, Class. Ambiguous Identities.** London/New York, Verso, 1991.
- BROOKS, Peter. **Reading for the Plot.** New York, Vintage, 1984.
- BUNGE, Carlos Octavio. **La educación de la mujer.** Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1904.
- CARLSON, Marifran. **¡Feminismo! The Woman's Movement in Argentina From Its Beginnings to Eva Perón.** Chicago, Academy, 1988.
- CHATERJEE, Partha. **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse.** Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- CIXOUS, Hélène. **The Laugh of Medusa. New French Feminisms.** New York, Schicken Books, 1981.
- GARBISO, Martín. **El médico ante la mujer.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1889.
- GILMAN, Sander. **The Image of the Hysteric. Hysteria Beyond Freud.** Gilman et al. (eds). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993, 345-452.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. **Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative.** Cambridge: Cambridge, 1992.
- GRIERSON, Cecilia. **Histero-ovariotomías.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1889.
- GUZMÁN, Santiago. **La mujer ante la ley civil, la política i el matrimonio.** Buenos Aires, Imprenta de Pablo Coni, 1882.
- HOLMBERG, EDUARDO. **Narraciones fantásticos.** Buenos Aires, Hachette, 19
- INGENIEROS, José. **Simulación de la locura [1903]. Obras Completas.** Aníbal Ponce (ed.). Buenos Aires, Ediciones L.J. Rosso, 1918.
- **Histeria y sugestión [1904] Obras Completas.** Aníbal Ponce (ed.). Buenos Aires, Ediciones L.J. Rosso, 1919.
- JAMESON, Fredric. **On Raymond Chandler. The Poetics of Murder.** G. W. Most & W.W. Stowe (eds). NY: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1983, 122-148.
- LACAN, Jacques. "Seminar on The Purloined Letter." **The Poetics of Murder.** G. W. Most & W.W. Stowe (eds). NY, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1983: 21-54.
- LAURETIS, Teresa. **Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema.** Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- LAVRÍN, Asunción. **Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940.** Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1995.



LIZARRALDE, Daniel. **Interrogatorio médico.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1880.

MARTÍNEZ, Adolfo. **Relaciones de la menstruación con el sistema nervioso.** Tesis. Universidad de Buenos Aires. 1881.

MICALE, Mark S. **Approaching Hysteria. Disease and Its Interpretations.** Princeton, Princeton U.P., 1995.

MORRIS Virginia B. **Double Jeopardy. Women Who Kill in Victorian Fiction.** Lexington, Kentucky U.P., 1990.

MOSCUCCI, Ornella. **The Science of Woman. Gynaecology and Gender in England, 1800-1929.** Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

RAMOS, Julio. *Cuerpo, Lengua y Subjetividad.* REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA. Año XIX, No38, Lima 2do, semestre de 1993, 225-37.

RAMOS MEJÍA, Justino. **Higiene y educación física de la mujer.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1898.

RAWSON DE DELLEPIANE, Elvira. **Apuntes sobre higiene de la mujer.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1892.

RUGGIERO, Kristin. *Misdirected Passions in Late-Nineteenth-Century in Argentina.* Ponencia presentada en la Convención anual de la American Historical Association, Atlanta, Enero 1996.

SALESSI, Jorge. **Médicos, maleantes y maricas.** Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1995.

SHOWALTER, Elaine. **The Female Malady. Women, Madness, and English Culture, 1830-1980.** New York & London, Penguin Books, 1985.

SOBRE-CASAS, Cayetano. **La histeria en ginecología.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1895.

SONTAG, Susan. **Illness as Metaphor.** New York: Anchor Books, 1990.

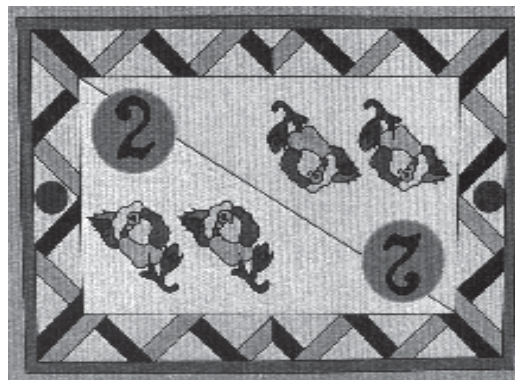
STEPAN, Nancy. *Race and Gender: The Role of Analogy in Science. The "Racial" Economy of Science. Toward a Democratic Future.* Sandra Harding (ed.). Bloomington, Indiana U.P., 1993: 359-376.

----- **The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America.** Ithaca & London, Cornell University Press, 1991.

TODOROV, Tzvetan. **The Poetics of Prose.** Ithaca, Cornell University Press, 1977.

ÚBEDA, Lola. **La mujer argentina en la pubertad.** Tesis. Universidad de Buenos Aires, 1902.

VEZZETTI, Hugo. **La locura en la Argentina.** Buenos Aires, Paidós, 1985.



Subjetividad, discurso y género: una propuesta metodológica



Sara Pérez - Julia Zullo*

¿Qué nos proponemos?

El estudio de la relación entre lenguaje y género ha sido ampliamente abordado en los últimos años. Existen en la bibliografía especializada, numerosos trabajos que encararan el problema desde la perspectiva del uso lingüístico tratando de establecer diferencias y particularidades del habla de las mujeres en situaciones concretas -lugares de trabajo, conversaciones entre pares, interacciones con niños, etc.¹. Sin embargo, el objetivo de este trabajo es bien distinto ya que intentamos establecer la relación inversa. Esto es, de cómo *lofemenino* aparece constituido en y por el uso lingüístico. No se trata de analizar aquellos aspectos sistemáticos del lenguaje (de la *lingua* en sentido saussureano) que se relacionan con la categoría gramatical del género sino de comprender cómo y por qué los usuarios de una lengua (tanto hombres como mujeres) optan en un contexto socio-histórico determinado por unas "formas" en vez de otras para referirse

a lo femenino y cómo estas elecciones se van transformando a lo largo del tiempo. Estamos convencidas de que existe sistematicidad en estas elecciones y que juntas constituyen uno de los modos de definir implícitamente *lofemenino* en la sociedad.

En este trabajo, entonces, intentaremos establecer las bases metodológicas que permitan estudiar de manera sistemática cómo se produce esta construcción en los discursos sociales.

Para ello se hace necesario, ante todo, delimitar teóricamente la relación lenguaje/género para poder contar con conceptos fundamentales sobre los cuales elaborar nuestra propuesta.

El problema del género

Nos interesa particularmente situarnos en el proceso por el cual a partir de la diferencia biológica entre los sexos, se constituye **una diferencia cultural**. Para expresarlo en otros términos, nos pre-

ocupa el proceso que transforma al macho y a la hembra en hombre y mujer. Pensemos en el ejercicio de determinados roles prototípicos que se van aprendiendo desde la infancia, en las "frases hechas" y supuestos del "sentido común" que circulan tanto entre hombres como entre mujeres de nuestra sociedad y en los contrastes que existen entre dos culturas diferentes en cuanto a la adjudicación de estos roles y a la circulación de estos supuestos. Consideramos que este proceso se inscribe en un sistema mucho más amplio de representaciones sociales que no sólo abarca la constitución de los géneros, sino todos los tipos de identidades compartidas.

Este proceso ha sido encarado desde distintas teorías y la búsqueda de una definición explicativa de *género* sigue suscitando debates en los ámbitos filosóficos, antropológicos e historiográficos. Si bien la producción teórica es muy abundante al respecto, podríamos intentar agrupar las distintas propuestas en tres enfoques aproximativos:² las teorías del patriarcado, del

* Investigadoras del Instituto de Lingüística y del IIEGE, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

¹ Ver al respecto, la compilación de D. TANNEN (1993) y el trabajo de WEST y ZIMMERMAN (1985).

² Estos enfoques han sido caracterizados, problematizados y ejemplificados en: FLAX, J. "Posmodernismo y relaciones de género en la teoría feminista". En FEMINARIA Nº 5; COLAIZZI, G. **Feminismo y Teoría del Discurso**. Madrid. Cátedra. 1990 ; SCOTT, J. "El Género: una categoría útil para el análisis histórico" en **Historia y Género**. Valencia, 1990, entre otros.

feminismo marxista y las teorías psicológicas/psicoanalíticas.

Si bien no es nuestra intención reseñar aquí estas teorías, los comentarios críticos (J. FLAX, 1987; J. SCOTT, 1986; etc.) señalan el riesgo de la universalización de las características genéricas dejando de lado las situaciones sociales concretas y la distribución del poder más allá de los límites de las relaciones familiares.

Estos tres enfoques derivan en los últimos años en debates que tienden a formular líneas teóricas interdisciplinarias. Así resultan, por ejemplo, acercamientos entre marxismo y psicoanálisis (ALEXANDER, S. 1984), entre marxismo y teoría foucaultiana (comp. **Power of Desire**, 1983), entre psicoanálisis y semiótica (DELAURETIS, 1984), entre otros.

Dentro de una línea deconstructivista que trata de rescatar los aportes de estos tres enfoques se encuentra la propuesta de J. SCOTT (1986) para quien el género es uno de los campos en y por los que se articula el poder a la vez que facilita ciertos modos de decodificar significados, de percibir y organizar la vida social.

Dentro de esta perspectiva, nos interesa encarar el problema desde el proceso por el cual se construyen estas diferentes maneras de percibir, de significar y de jerarquizar que en conjunto, determinan el lugar social de *lo femenino*. Obviamente, los sentidos que

definen este lugar social no son uniformes ni fijos, sino que han tenido sus variantes en cada momento y se han ido transformando a lo largo de la historia (en algún momento, por ejemplo, el voto femenino era un sinsentido para el conjunto de la sociedad argentina, del mismo modo que *liberté, égalité, fraternité* era una consigna que no incluía a las mujeres). Cada época, entonces, ha construido imágenes distintas de lo que significa *ser mujer* en las distintas esferas sociales (ocupación, participación política, vida familiar, problemas de relación) con una limitada heterogeneidad.³

Podemos decir, entonces, que la constitución de lo femenino consiste en un **proceso semiótico** (refiriéndonos a VIOLI, 1991) en tanto se realiza como producción de sentidos. Todos los fenómenos sociales son procesos de este tipo ya que no existe producción de sentido que no sea social y, recíprocamente, todo fenómeno social es, por definición, un proceso de producción de sentido (VERON, 1987). Ahora bien, estas representaciones sociales son expresadas en determinados “soportes significantes”, en materialidades de algún tipo que reflejan de manera más o menos directa esta conceptualización de lo femenino. Cuando nos referimos a cierto ocultamiento queremos decir que algunas materialidades son explícitas y otras sólo permiten acceder al significado de lo

femenino a través del análisis minucioso de sus “formas”.

Es en este punto de nuestro desarrollo, donde se hace necesario fijar cuáles son los “soportes significantes” de la significación social que nos interesa analizar y de qué manera podemos acceder a esos significados muchas veces ocultos.

El problema del lenguaje

Todos sabemos que el lenguaje es una condición indispensable para la vida social y al mismo tiempo, es el medio fundamental para los procesos de comunicación y pensamiento.

Si pensamos que no existe organización social posible sin producción de significados, sin lo que se conoce como “sistemas de representaciones” compartidas y, al mismo tiempo, que todo proceso de significación tiene que ser socialmente compartido, debemos encontrar en esta dialéctica, un significativo, una materialidad analizable donde se plasmen y al mismo tiempo se configuren/construyan estos sistemas de representaciones. Siguiendo a E. Verón, optamos por el concepto de **discurso** para designar estos conjuntos significantes:

Toda producción de sentido, tiene una manifestación material... Siempre partimos de “paquetes” de

³ SCOTT, J (1986) trabaja este concepto de “limitación normativa” cuando plantea que los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples de la mujer no tienen interpretaciones ilimitadas. Existen normas más o menos explícitas que limitan las lecturas posibles.

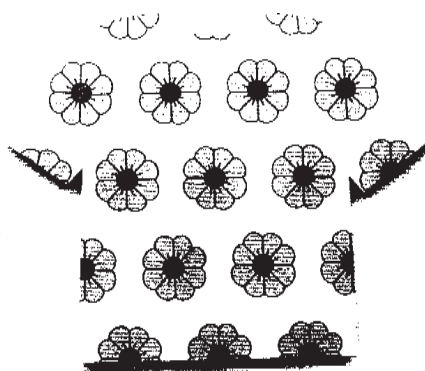
materias sensibles investidas de sentido que son productos; con otras palabras, partimos siempre de configuraciones de sentido identificadas sobre un soporte material. Cualquiera que fuere el soporte material, lo que llamamos discurso o conjunto discursivo, no es otra cosa que una configuración espacio-temporal de sentido VERÓN, E (1987). pp. 126-127

Esas materias sensibles a las que denominamos discursos, tienen efectos de sentido variados pero no ilimitados.

Existen condiciones que determinan en todo momento, cómo pueden producirse, cómo pueden “leerse” y cómo pueden circular. Dichas condiciones dejan sus marcas en estas materialidades y, por ello, son recuperables y estudiables. (Op. Cit. pp. 127)

Pero entender el discurso como una *configuración espacio-temporal de sentido*, resulta una conceptualización muy amplia. El lenguaje sólo se actualiza y adquiere entidad material en los discursos, cuya producción-circulación-reconocimiento sólo puede tener lugar en el marco de la interacción social. Sostenemos con VOLOSHINOV (1930):

La realidad concreta del lenguaje en cuanto discurso no es el sistema abstracto de formas lingüísticas, ni tampoco una enunciación monológica y aislada, ni el acto psicofísico de su realización, sino el acontecimiento social de interacción discursiva, llevada a cabo mediante la enunciación y plasmada en enunciados. (pp. 118)



Es decir, el lenguaje adquiere entidad material en los enunciados que conforman los discursos, y que, a la vez son el soporte significativo portador de los sentidos socialmente compartidos. Los enunciados “ponen en evidencia” dichos sentidos a partir del acto de enunciación, es decir, de su materialización en un espacio y en un tiempo socialmente determinados. Las marcas de la enunciación de esos enunciados ponen de manifiesto las condiciones productivas que los hicieron posibles.

Pero no nos ocuparemos aquí de la totalidad de los sentidos socialmente compartidos sino sólo de aquellos que hacen a la idea de lo femenino en un contexto socio-histórico dado. Los interrogantes que se abren a partir de estos planteos se relacionan directamente con el *cómo* del análisis. Esto es: si convenimos en que el género es un proceso particular de la producción social de sentido que se materializa, entre otros, en los enunciados/enunciadores de los discursos sociales, ¿cómo acceder a esas significaciones sociales vinculadas a lo femenino a través del análisis de esos discursos? La respuesta obviamente no será definitiva, pero intentaremos dejar sentadas las bases metodológicas que permitan este acceso.

Una propuesta metodológica

Nos resulta indispensable entonces, contar con una serie de estrategias metodológicas apropiadas que nos faciliten no solamente reconocer sino reconstruir y sistematizar las operaciones específicas asociadas a la construcción del gé-

nero. Estas estrategias suponen un diseño de instrumentos aportados por la lingüística del discurso. Para evitar confusiones en lo que respecta a los planos del análisis, optamos por una primera clasificación en dos niveles: sintáctico/semántico y semántico/textual. Para ejemplificar la aplicación de estas estrategias seleccionamos algunos ejemplos de nuestros trabajos anteriores en los que analizamos dos tipos textuales bien diferenciados: revistas femeninas y debate parlamentario⁴.

1- Nivel sintáctico-semántico:

Uno de los supuestos básicos de nuestro enfoque reside en que la disposición y organización sintagmática de los enunciados conforma un tipo de operación específica de asignación de sentido.

Para el abordaje de este nivel contamos con el **Modelo Sintagmático** propuesto por HODGE y KRESS (1993). Este modelo nos provee de un esquema básico que sirve para clasificar los enunciados sobre los eventos en el mundo de un modo sencillo y al mismo tiempo sumamente productivo. En su expresión más simple postula un

proceso que involucra a dos participantes relacionados. Uno de ellos aparece como el causante de la acción y el otro como el afectado. La acción “pasa” de un actor a un afectado. Llamaremos a este caso **Modelo Transactivo**

El sentimiento de desvalorización suele invadir a la mujer

Las primeras discusiones provocan un pánico incontrolable

De este modo, “el sentimiento” y “las discusiones” son los causantes de “la invasión” o “el pánico” respectivamente. Es curioso cómo, en el primer ejemplo, aparece un participante inanimado actuando sobre un participante que sólo se ve afectado por el proceso en cuestión. Curiosamente, ese participante pasivo es la mujer.

En un segundo modelo, al que denominaremos **Modelo no Transactivo** aparece una sola entidad relacionada con el proceso. En este caso, muchas veces se hace imprecisa la distinción entre actor o afectado para esa única entidad involucrada.

El tono imperativo y las órdenes caen el fin de semana

Los separados arriban al segundo matrimonio

“Caer”, “arribar”, así como, “suceder”, “surgir”, “llegar”, “salir”, son procesos que involucran un solo participante. Muchas veces se puede reconocer si dicho participante es causante o afectado en el proceso en cuestión, pero en un gran número de casos, la solución es ambigua. La presencia de este tipo de procesos borra toda relación causa-efecto. El resultado es siempre un evento casual, azaroso, incausado. En el ejemplo, si las órdenes “caen” es porque no hay un responsable de enunciarlas.

Un tercer tipo de modelo abarca relaciones diferentes. No se trata de actores y afectados, sino de una simple relación entre entidades. Pueden aparecer dos entidades equivalentes o bien una sola calificada. Llamaremos a este tercer modelo **Modelo Relacional**. Tal es el caso de:

Una sentencia de divorcio es una simple página

Ese marido era un hombre común

El efecto nunca es accional. Se trata de incluir una entidad, objeto o participante en una determinada escala de valores.

Debemos señalar que los modelos **transactivo** y **no transac-**

⁴ Más específicamente, el trabajo de la prof. Pérez inserto en el marco de la relación mujer/política, consiste en el análisis del “prejuicio de género” en el discurso parlamentario. Dicho análisis se realizó sobre el debate de la Ley de Cuotas (24.012) en el Parlamento Nacional durante set. '90 y nov. '91, en la cámara de senadores y de diputados respectivamente. Por su parte, la prof. Zullo encaró la constitución discursiva de la dupla enunciadador/destinatario en un corpus constituido por los ejemplares de la revista MUJER del año 1983. El objetivo que impulsó dicho trabajo fue el de analizar el lugar de la mujer en el proceso de transición hacia el sistema democrático. Los ejemplos que aparecen citados pertenecen a una u otra investigación.

tivo se definen sobre la acción y son, por lo tanto, modelos accionales, a diferencia de los **relacionales**. Puede surgir alguna confusión en cuanto a la distinción gramatical entre transitividad e intransitividad. Los dos pares de términos son distintos: aparecen muchos ejemplos de frases transitivas pero no transactivas. Básicamente, la relación entre los dos pares consiste en que, mientras que la relación transactivo/no transactivo es de tipo semántico, la relación transitivo/intransitivo se da sobre la forma gramatical de su-perficie. Este esquema, aparentemente simple, constituye una herramienta fundamental para determinar los lugares que el enunciador se otorga a sí mismo, a su destinatario y a sus enunciados. En suma, nos permite aproximarnos a las condiciones que determinan “su mundo”.

Vamos a considerar también otro tipo de operaciones: **las transformaciones**. Pueden definirse como una serie de operaciones sobre la forma básica de los enunciados (borrar, sustituir, combinar o reordenar sintagmas o partes de los mismos). Las transformaciones cumplen dos funciones: economía y ocultamiento. A menudo están complejamente combinadas y los hablantes las realizan inconcientemente. En el presente trabajo consideraremos tres tipos de transformaciones:

a- **Las pasivizaciones**: Se trata de invertir el orden de los constituyentes, pasivizando el proceso y, en consecuencia, elidiendo la causalidad explícita:

Esta regla se nos enseñó especialmente a las mujeres

Donde el “se” pasivo transforma la oración de modo que las mujeres sean las depositarias de algo enseñado por un participante ausente: “X enseñó la regla”. En muchos casos, esta transformación es sistemática y no casual ya que los participantes elididos son siempre los mismos: los hombres, la familia, el sistema educativo, etc. En el caso del trabajo con las revistas femeninas de la transición hacia la democracia, estas “ausencias” se refieren casi exclusivamente a las instituciones de la dictadura.

b- **Nominalizaciones**: Son operaciones complejas que “condensan” la información, transformando los procesos que, en general, resultan relacionales. Como en este caso:

La veneración por la amistad masculina es una forma de expresar sentimientos homosexuales

En este ejemplo, el sujeto sintáctico es el resultado de una compleja transformación que parte de: *Los hombres veneran la amistad entre ellos*, donde “veneran” se nominaliza en “veneración” y “hombres” como núcleo de la construcción se transforma en el atributo “masculino”. De esta forma, en el

sujeto sintáctico resultante ha sido “absorbido” un proceso transactivo que vinculaba “hombres” y “amistad”. El resultado da por presupuesta la verdad de *Los hombres veneran la amistad entre ellos* y la incluyen en un sistema de valores donde esa “amistad” aparece clasificada e interpretada.

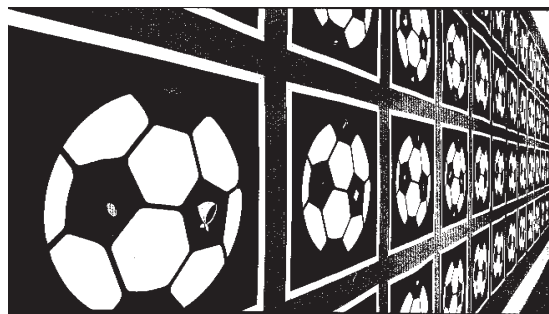
c- **Despersonalizaciones**: Al igual que en el caso de las pasivizaciones, este tipo de transformaciones eliden los causantes del proceso en cuestión.

Se prohibió a los niños jugar con muñecas

Se tiene mucho miedo a los sentimientos homosexuales

Ejemplos en los que el origen de la prohibición, y los afectados por el miedo no están explicitados.

Estos tres tipos de transformaciones, en muchos casos, desempeñan una función *economizadora* en el texto. En las aplicaciones de este modelo, consideramos relevantes sólo los casos en los que el contenido original no puede ser repuesto en el contexto lingüístico inmediato ya que un proceso o un participante han sido elididos estratégicamente.



2- Nivel semántico-textual

En el nivel textual, abordaremos tres fenómenos:

a- Los **tópicos** (especialmente aquellos que se refieren a "la mujer" o "las mujeres"): representan aquello sobre lo que "trata" un fragmento de texto y organizan los significados locales del discurso global. Pueden ser representados por proposiciones y, en términos cognitivos, son el resultado de un proceso de abstracciones a partir de las secuencias de significados locales. Como unidades de información semántica

pre-existen, aunque sea en manera vaga, a la producción verbal de una secuencia de significados. Desde el punto de vista de la comprensión, monitorean la asignación de estructuras para el procesamiento de la información recibida. Por este motivo, la primera estrategia de comprensión de un oyente ante una emisión, es la asignación -aunque sea temporal- de un tópico.

Así, en el debate parlamentario nos encontramos tópicos generales sobre la mujer, tales como:

la mujer es más débil que el hombre

la mujer es más sensible que el hombre

la mujer está menos capacitada que el hombre

la mujer debe encargarse del hogar

la mujer es pura

las mujeres tienen una función decorativa

las mujeres ayudan a los hombres

Las mujeres son rectas

La mujer sufre postergaciones



Como podemos notar, se adjudican a las mujeres propiedades de carácter permanente que no hacen referencia a diferencias o propiedades «naturales» o «biológicas»: lealtad, pureza, belleza, solidaridad, sensibilidad, debilidad.

b- Los **desplazamientos semánticos**: Son operaciones a las que Van Dijk denomina **moves**, deslizamientos semánticos (relaciones entre dos proposiciones). Estos **moves** son los que realizan semánticamente las distintas estrategias semánticas. Este autor menciona por lo menos doce tipos de deslizamientos que aparecen actuando de manera conjunta en el discurso prejuicioso. Aquí sólo mencionaremos algunos de ellos, aunque a los efectos de un análisis rico y exhaustivo deban atenderse todos los fenómenos relevantes de este tipo que operen en el texto. Algunos desplazamientos son:

b.1-**Negativas Apparentes**: En las cuales la primera proposición es una negación de las actitudes negativas y la segunda es una opinión negativa con respecto a la primera:

No pongo en tela de juicio las sanas intenciones de la señora senadora autora del proyecto, que me merece el mayor de los respetos como ser humano, primero, y luego por todos los otros valores que a cada instante va demostrando. Pero yo creo que este proyecto es más una expresión de anhelo para todas las mujeres sometidas en diversos lugares del globo, que no encaja con la realidad argentina porque hace mucho tiempo en la vida del país la mujer argentina-para buscar un término adecuado- legalizó su presencia natural en la vida de la Nación.

b.2- Énfasis del contraste: Se presentan dos o más proposiciones que parten de la existencia de tópicos contrarios o contradictorios y se focaliza o se da por supuesto -si hubiere argumentación- el contraste, reforzando la oposición.

... de haber habido más mujeres los planteos políticos hubieran podido ser de otra índole...

donde se reforzaría el tópico *diferencia* entre hombres y mujeres

...les pido encarecidamente como argentina y como mujer -ya no como representante del pueblo-

donde se enfatiza el contraste entre “mujer” y “representante”

b.3- Explicaciones: Aparecen en pares de proposiciones en donde la segunda expresa la causa de un hecho, denotado por una proposición anterior; esta estrategia utilizada sobre todo después de «opiniones» o «situaciones delicadas» (es decir, valoradas como socialmente negativas);

Que muchas veces no haya una distribución igualitaria en el momento de la confección de la listas de candidaturas obedece -y téngase presente, para dignificar aún más la postura de la mujer - a que en nuestro partido, por ejemplo, las mujeres resignan voluntariamente cargos públicos en un acto de conciencia ...

b.4- Ejemplos: después de una afirmación general, aparecen vinculados a desplazamientos del

tipo concesión aparente, en estrategias de mitigación.

Pero en mi partido no ha existido esa discriminación y contamos con mujeres que han logrado una alta posición en la vida pública

b.5- Concesiones aparentes: En las que la primera proposición se acuerda con supuestos compartidos y en la segunda se presenta una actitud negativa. En general ambas proposiciones quedan relacionadas por un «pero»:

Tengo una particular expresión favorable acerca de la participación de la mujer argentina en todos los ámbitos. Encuentro que la mujer argentina tiene aptitudes que la sociedad argentina y nuestra organización institucional precisan en la actualidad, así como también las necesita la renovación en que está empeñado nuestro pueblo. Creo que la mujer argentina tiene prendas de heroísmo y virtudes...Aquí se ha mencionado un nombre querido para el pueblo argentino que es el de Eva Perón...la lucha que le cupo a Eva Perón, sin esperar a que ninguna ley le otorgara su derecho a participar en la vida pública.

Acá se habló de Evita por su potencialidad transformadora y su lucha inclaudicable en favor de los más humildes, pero no debemos olvidar que al lado suyo estuvo el general Perón, quien posibilitó que esa lucha fuera posible.

Otros desplazamientos son más complejos, como la invocación de credibilidad, la especificación de perspectivas, etc.

c- Los lugares enunciativos: a partir del análisis sistemático del uso de los pronombres personales y formas verbales, considerando los segmentos sintagmáticos en los que aparecen, y su interrelación con las otras operaciones de asignación de sentido mencionadas más arriba. Por ejemplo, en el corpus de revistas femeninas pudo registrarse a lo largo de un año, un crecimiento cuantitativo en la aparición de enunciados asumidos por un enunciador en primera persona del plural (nosotras) el cual se define de un modo a la vez incluyente y excluyente: agrupa enunciador, destinatario y género femenino y se opone explícitamente a *ellos* que queda constituido como *no persona* y género masculino. Como puede notarse en éste y seguramente, en otros casos, estas formas pronominales *vacías* no sólo adquieren referencia sino que a la vez se cargan de sentido en el interior de los discursos.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos logrado definir los conceptos teóricos y las herramientas metodológicas necesarias -al menos por ahora- para estudiar cómo se construyen y se ponen en circulación ciertas delimitaciones y atribuciones de lo que significa *ser mujer* en un determinado contexto sociohistórico a través de los discursos sociales.

En lo que respecta a la productividad del modelo, lo hemos aplicado no sólo a corpus de discurso parlamentario y revistas femeninas sino también a discurso político y a

textos de divulgación destinados a mujeres. En todos los casos nos ha permitido arribar a conclusiones relevantes⁵.

Pensamos que una de las ventajas de trabajar con este diseño reside precisamente en el hecho de que permite acceder a tipos textuales muy variados y que no necesariamente ubican a la mujer como destinataria de los mismos. En efecto, conforme a los postulados teóricos presentados al comienzo de este trabajo, este método nos permite abordar las representaciones construidas en el proceso de producción/circulación/reconoci-

miento de discursos sociales relevantes. En este sentido, otro de los aspectos que consideramos destacables de este diseño, es la posibilidad de ser empleado por otras disciplinas: nos referimos concretamente a la tendencia a la interdisciplinariedad que puede advertirse en los estudios sobre género. Quizás, el hecho de emplear alguna de las estrategias aquí reseñadas pueda servir, en algunos casos, para confirmar o descartar hipótesis de trabajo.

El abordaje de la subjetividad femenina, en tanto construcción social, requiere del estudio de una

dimensión ineludible -pero no por ello excluyente- que es la del discurso. Es en este aspecto, entonces, que un método preciso, en términos lingüísticos, pero al mismo tiempo lo suficientemente amplio y flexible, puede constituir una de las herramientas que contribuya a los estudios del género.

Sin embargo, somos concientes de que estamos en una etapa inicial y que nuestra propuesta requerirá reformulaciones y ampliaciones en la medida en que avancemos en su aplicación. Seguramente, necesitaremos también del aporte de las demás investigaciones sociales abocadas a la problemática del género.

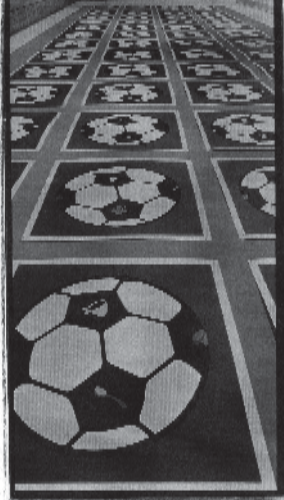


⁵ Nos referimos específicamente a los trabajos elaborados con posterioridad a los ya mencionados: Transformaciones y estrategias en el proceso de construcción de representaciones sociales sobre la mujer y Historia oral, análisis del discurso y género: a propósito de Doña María.

Bibliografía

- BARRANCO, D. (comp.) **Historia y género**, Biblioteca Política Argentina -vol. 439, Bs. As., CEAL. 1993.
- COLAIZZI, G.: **Feminismo y teoría del discurso**. Madrid. Cátedra. 1990.
- DE LAURETIS, T.: **Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine**. Universitat de Valencia. Cátedra, 1984.
- FLAX, J.: *Posmodernismo y relaciones de género en la teoría feminista*. En FEMINARIA nº5. Bs. As. 1987.
- FOWLER, R, KRESS, G y otros: **Lenguaje y control**. México. F.C.E. 1983.
- HENALES, L. y J. DEL SOLAR, (1993) **Mujer y política: participación y exclusión. (1955-1966)**. Biblioteca Política Argentina, vol. 441. Bs. As CEAL. 1993.
- HODGE, R. y KRESS, G.: **Language as ideology**. Londres. Routledge. 1993.
- LAMAS, M.: *La antropología feminista y la categoría de género*, en: NUEVA ANTROPOLOGÍA. México. 1986.
- LOZANO DOMINGO, I: **Lenguaje femenino. Lenguaje masculino**. Madrid, Minerva, 1995.
- MAFFIA, D. y C. KUSCHNIR: **Capacitación política para mujeres. Género y Cambio social en la Argentina actual**, Buenos Aires, Feminaria, 1993.
- PEREZ, S. y J. ZULLO: *Transformaciones y estrategias en el proceso de construcción de las representaciones sociales sobre la mujer*. Primeras Jornadas Nacionales de Investigadores Jóvenes en Comunicación. Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Nov. de 1995.
- *Historia oral, análisis del discurso y género: a propósito de "Doña María"*. Primer Encuentro Argentino de Analistas del Discurso. UBA-UNLP, junio de 1996.
- SCOTT, J.W.: *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En **Historia y género**. Valencia. Alfons el Magnanim. 1990.
- *Reconstruir igualdad vs. diferencia: usos de la teoría poses-estructuralista para el feminismo*. En FEMINARIA nº 13. Bs. As., 1995.
- TANNEN, D. (comp.): **Gender and conversational interaction**. California, Oxford Press, 1993.
- VAN DIJK, Teun: **Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk**. California. Sage Pub., 1987.
- VERON, E. y SIGAL, S.: **Perón o muerte**, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- VERON, E: **La semiosis social**. Barcelona. Gedisa, 1993.
- VIOLI, Patrizia: **El infinito singular**. Valencia, Cátedra-Universitat de Valencia, 1991.
- VOLOSHINOV, V: **El signo ideológico y la filosofía del lenguaje**. Bs. As. Nueva Visión, 1976.
- WEST, C. y D. ZIMMERMAN: *Gender, language and discourse*. En HANDBOOK OF DISCOURSE ANALYSIS. Vol 4. Londres, Routledge. 1985.





Merleau - Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia

Linda Martin Alcoff*

Si la filosofía feminista ha de ser útil en la consecución de una mayor autoridad para las mujeres, debe ofrecer un mejor análisis de la relación existente entre la razón, la teoría y la experiencia subjetiva del lenguaje corporal.¹ Para citar a Rosi Braidotti, necesitamos *elaborar una verdad que no se aparte del cuerpo, que reclame (nuestro) cuerpo para (nosotras mismas)... (Necesitamos) desarrollar y transmitir una crítica que respete y lleve la marca de la fuerza libidinosa e intensiva que la sostiene.*² Si las mujeres hemos de tener autoridad y credibilidad epistemológica, es necesario que reconsideremos el papel que desempeña la experiencia corporal en el desarrollo del conocimiento.

Es en el contexto de este proyecto que algunas teóricas feministas se han interesado en la obra de Merleau-Ponty como el mejor intento para trascender el dualismo cuerpo-mente y comenzar con el pensamiento filosófico a partir de una perspectiva cor-

poreizada. Aunque el mismo Merleau-Ponty tiende a universalizar el cuerpo en su fenomenología existencial, su ontología se atiene a lo concreto y corpóreo que ofrece un gran potencial para la filosofía feminista, como lo hicieron notar Iris Young, Elizabeth Grosz, Judith Butler, y otras.

Pero llama la atención que en la teoría feminista angloamericana en general sólo raramente se invoca o se utiliza hoy a la fenomenología, y que la influencia de Merleau-Ponty sea prácticamente inexistente. Creo que esto se debe principalmente a que las feministas se han mantenido escépticas con respecto de que la postura fenomenológica sobre la centralidad epistemológica de la experiencia pueda ser incorporada o compatible con la crítica del contenido ideológico de la experiencia corporal que ha constituido la piedra fundamental de la crítica social feminista. Pese a que la labor feminista académica comenzó con el proyecto de *hacer visible la experien-*

cia de la mujer a la luz de las tachaduras y distorsiones falocéntricas, desde la década de 1980 dicho proyecto se apartó ampliamente de la consideración de que la experiencia en sí misma es el sitio de la ideología en lugar de ser la fuente de la verdad. Dado esto, el énfasis que Merleau-Ponty pone en la primacía epistemológica de la percepción ha sido tomado por algunos como un enfoque inservible y obsoleto, pese a su ontología perfeccionada de la corporeidad.

Mientras que la preocupación sobre los tratamientos no críticos de la experiencia resulta entendible, sostendré que repudiar la fenomenología es un error, y que la teoría feminista podría beneficiarse especialmente de los tratamientos de la experiencia de Merleau-Ponty. El feminismo postestructuralista ha negado durante mucho tiempo la importancia cognitiva de la experiencia fundándose en que la experiencia y la subjetividad son producidas a través de la interacción de discursos.

* Syracuse University.

¹ Este ensayo es una versión revisada y ampliada de *Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience*, en **Feminist Phenomenology**, editado por Linda Fisher y Lester Embree (Reidel, próximamente). Asimismo, contiene pasajes de *The Politics of Postmodern Feminism*, *Revisited* en *CULTURAL CRITIQUE* 36, primavera de 1997; págs. 5-27.

² *Rosi Braidotti, Patterns of Dissonance*, New York, Routledge, 1991, pág. 8.

En esta postura, la fuente esencial de conocimiento sobre los significados sociales no puede ser la *experiencia*, ni menos, la *percepción*, sino el lenguaje y la textualidad. La experiencia desempeña un papel en el conocimiento siempre y cuando sea articulada, y algunos van aun más lejos hasta el punto de negar la validez ontológica de una experiencia articulada o inarticulada. Creo que, aunque el post-estructuralismo haya aportado elaboraciones útiles desde el punto de vista crítico de cómo se producen y circulan los significados sociales, el péndulo ha oscilado demasiado lejos hacia la eliminación del papel formativo que desempeña la experiencia en el conocimiento, y que una atención renovada a la obra de Merleau-Ponty puede proporcionar una enmienda útil.

Comenzaré con una explicación de la evolución de los tratamientos de la experiencia en la teoría feminista, poniendo de relieve un ejemplo reciente de un enfoque post-estructuralista. Luego, pasaré a la obra de Merleau-Ponty y mostraré las ventajas de su enfoque utilizando un ejemplo que tomo de Foucault.

I

La influencia creciente del post-estructuralismo ha trabajado en detrimento de la fenomenología sobre las bases de que ésta toma a la subjetividad y a la experiencia subjetiva como causa y fundamento cuando en realidad son meros epifenómeno y efecto. La fenomenología se presenta a veces como desarrollando explicaciones metafísicas de la experiencia fuera de la

cultura y la historia. Aunque en realidad la fenomenología y el post-estructuralismo no se oponen totalmente, demasiado a menudo funcionan como si fuesen mutuamente excluyentes, y esto ha contribuido a generar una creciente división entre la labor del feminismo en las ciencias sociales, influenciada por la fenomenología, y la labor del feminismo en las ciencias humanas, influenciada por el post-estructuralismo.

Uno de los temas críticos que dominó en el saber feminista a lo largo de la década de 1970 fue la idea de hacer visible la experiencia de la mujer y validarla en contraposición a la multitud de teorías *científicas* cuya finalidad era quitarle legitimidad a gran parte de nuestras propias respuestas y opiniones, aun poniendo en tela de juicio nuestros informes sobre hechos e incidentes.

Desde sus comienzos, el estudio y la investigación feminista en campos como la psicología, la sociología y la antropología se dedicaron a fundar una nueva área de estudio sobre la propia comprensión de la mujer y la interpretación de nuestra experiencia. Los grupos emergentes de concienciación crearon un modelo de apropiación individual a través de la participación colectiva, la validación y la reflexión sobre la experiencia personal. Y los departamentos de Estudios de la Mujer surgieron de la idea de que la identidad y la experiencia de los investigadores tenían efectos epistemológicos y, por consiguiente, el estudio **de** la mujer debía **estar a cargo**, fundamentalmente, **de** una mujer. El centrarse en la identidad misma, manifestada políticamente en las políticas de iden-

idad, no queda justificado en una significación intrínseca de la identidad sino en la creencia de que la identidad es un marcador, aunque imperfecto, para un determinado cuerpo de experiencias compartidas.

Pero la experiencia en sí misma, o la comprensión subjetiva de nuestras experiencias personales propias incluyendo las experiencias afectivas, es el objetivo y el terreno de la ideología de género. Cuando la mujer manifiesta sentirse contenida y feliz sólo en la esfera doméstica, cuando la mujer siente repulsión por su propio cuerpo, o cuando la mujer experimenta la violencia sexual como merecida, obviamente estas experiencias son el producto de fuerzas estructurales que configuran los significados de los hechos. Las estructuras sociales complejas construyen subjetividades como conjuntos de prácticas habituales que crean disposiciones hacia determinados afectos e interpretaciones de la experiencia. Las experiencias subjetivas, o los propios relatos de las mujeres sobre nuestras vidas y sus significados, no pueden aceptarse sin críticas, sin renunciar a nuestra capacidad para desafiar las ideologías de género enraizadas en esas estructuras. Esto ha llevado a cuestionar el proyecto de la ciencia social feminista en hacer visible y válidas las experiencias de la mujer.

El giro feminista hacia el post-estructuralismo estuvo motivado por la necesidad de una crítica meta-teórica y metodológica más profunda de las raíces del sexismo y de los supuestos patriarcales en todos los dominios del conocimiento que la que puede aportar un feminismo basado en la experien-

cia. La teoría del discurso, el post-estructuralismo, el psicoanálisis y las formas literarias de análisis ofrecían un medio para problematizar las formaciones de género como contingente, más que un sistema necesario de prácticas. Ayudaron a revelar la ubicuidad de los sistemas de género que funcionan en todos los dominios de la práctica social y del sistema del significado. Y ofrecieron un modo de analizar la misoginia como parte de la formación misma de la subjetividad, explicando así como un argumento razonado y las buenas intenciones podían seguir co-existiendo pacíficamente con las prácticas y creencias sexistas en la vida de millones de varones y mujeres.

Sin embargo, este **giro** ha dejado sin resolver el tema del papel que desempeña la experiencia en la cognición. La teoría feminista ha oscilado desde el extremo de tomar la experiencia personal como la base del conocimiento hasta el de desacreditarla como el producto del falocentrismo. Esta última postura está claramente articulada en una antología reciente editada por Judith Butler y Joan Scott titulada **Feminists Theorize the Political**³ Joan Scott, en su colaboración en este volumen, al que ella misma titula *Experiencia entre comillas*, critica un punto de vista que *recurre a la experiencia como prueba indiscutible y como un punto originario de explica-*

*ción (o) un fundamento sobre el cual se funda el análisis.*⁴ Este es el tipo de visión que caractericé como dominante en el feminismo de la década de 1970. La crítica de Scott de esta explicación pre-hegeliana de la experiencia se centra en sus limitaciones políticas; Scott sostiene que la misma sólo puede producir teorías liberatorias cuyo proyecto se centre en torno a *hacer visible la experiencia*, es decir, en hacer visible aquella experiencia de identidades hasta el momento invisibles, pero que dicho proyecto impide un análisis del modo en el cual los sistemas ideológicos construyen identidades y experiencias al igual que diferencias. Así, Scott dice que el proyecto de hacer visible la experiencia convierte en invisible la historicidad de la experiencia y reproduce los mismos términos y condiciones sobre los cuales esa experiencia se funda, y, por consiguiente, no puede contribuir a una **transformación** de la experiencia.

La explicación alternativa que da Scott de la experiencia se articula de la siguiente manera: *No son los individuos quienes tienen experiencia, sino los sujetos que se constituyen a través de la experiencia. Entonces, la experiencia en esta definición no se convierte en el origen de nuestra explicación, ni tampoco en la prueba (porque puede verse y sentirse) autoritaria que da fundamento a*

*lo conocido, sino aquella que buscamos explicar, sobre la cual se genera el conocimiento.*⁵ En resumen, *la experiencia es un hecho lingüístico... El problema que se plantea entonces es cómo analizar el lenguaje...*⁶

De este modo, Scott convierte la explicación ingenua de la experiencia en su centro. En su postura la experiencia es un epifenómeno que se origina fuera del individuo en estructuras lingüísticas, y su valor explicativo se ve entonces eclipsado por la teorización del lenguaje. Así pues, se nos pide que elijamos entre una epistemología de la experiencia, en la que la experiencia sirve como un fundamento autorizado no problemático del conocimiento, y una epistemología de la teoría, en la que ésta interroga y busca explicar la experiencia. Obviamente, esto es un falso dilema que repite los cansados debates modernistas entre el empirismo y el idealismo. Para desarrollar una explicación alternativa que entienda a la experiencia como indispensable desde el punto de vista epistemológico, pero jamás autosuficiente, sólo necesitamos recurrir al concepto de Hegel de *Erfahren*. Pero el ensayo de Scott y la visión que presenta influyen ampliamente en el eclipse de la fenomenología dentro de la teoría feminista y son, en parte, responsables del mismo. Y deriva de una tendencia derrideana en centrarse

³ Butler, J. and Scott, J. (eds.), Nueva York, Routledge, 1992.

⁴ Scott, *Experience*, pág. 24.

⁵ Scott, pág. 26.

⁶ Scott, pág. 34.

exclusivamente en los textos y en los discursos como sitios de representación cultural y de conocimientos, un foco que se cree justificado, como lo discutiré más adelante, por el punto de vista de que la **totalidad** de la experiencia y del conocimiento operan dentro de un terreno lingüístico.

Pero permítaseme retomar la formulación de Scott en cuanto a la tarea de la teoría. De manera convincente Scott señala la importancia de reconocer el interés del conocedor en la producción del conocimiento, y plantea la necesidad de explorar las relaciones entre el discurso, la realidad y la cognición. Pero esto, desde luego, se aplica a la teórica misma que analiza la producción de la experiencia: **su** (la de la autora) propia experiencia interviene en el desarrollo del análisis. Ningún trabajo teórico es ajeno a la experiencia de su autor. Si no se considera a la experiencia como confiable desde el punto de vista cognitivo, la ubicuidad de su influencia llevará al escepticismo. Entonces, o bien Scott mantiene un punto de vista de la teoría como potencialmente trascendente con respecto a la experiencia, o debe reconocer su influencia formativa, en cuyo caso su rechazo de su capacidad de justificar el conocimiento dará lugar a conclusiones escépticas.

No ha de sorprendernos que Scott concluya con un escepticismo epistemológico de tipo rortyano. Como ilustración de su argumento de que la experiencia depende constitutivamente de órdenes de significado que se originan fuera del individuo y que su valor explicativo se ve por consiguiente eclipsado por la teorización del lenguaje, Scott ofrece dos lecturas de un pasaje autobiográfico extraído de **The Motion of Light in Water**, de Samuel Delaney. En este pasaje el autor relata una experiencia impactante que tuvo en 1963 cuando visitaba un establecimiento de sauna y vio por primera vez una habitación enorme llena de varones que mostraban abiertamente su condición homosexual. En su primer lectura de este pasaje, Scott lo presenta (siguiendo la misma explicación de Delaney) como una experiencia que cambió la comprensión de Delaney del potencial político de la homosexualidad gay. Parfraseando aquí a Delaney, Scott desarrolla su primer lectura para postular que *la 'aprehensión de cuerpos en masa'* le dio al autor (como lo hace, sostiene, a cualquiera, 'hombre', 'mujer', 'clase media', 'clase obrera') un '*sentido del poder político*'.⁷ En otras palabras, la experiencia perceptiva de Delaney de ver a los homosexuales en masa lo llevó a considerar

nuevas concepciones sobre las posibilidades reales o, resumiendo, a un conocimiento nuevo. Sin embargo, Scott rechaza en esencia esta lectura del relato de Delaney, y la substituye por una lectura en la que la experiencia de Delaney no era *el descubrimiento de la verdad* (concebida como la reflexión de una realidad prediscursiva) sino *la substitución de una interpretación por otra*.⁸ Si aún existe el conocimiento obtenido de la experiencia en esta segunda lectura, no es un conocimiento representativo, sino un conocimiento constructivista o del tipo rortyano caracterizado como la capacidad de imaginar un nuevo lenguaje y nuevas interpretaciones más que la capacidad de discernir nuevas verdades sobre una realidad compartida.

Al ofrecer estas lecturas comparativas, Scott sostiene que, todo reconocimiento de la experiencia de Delaney como la base del conocimiento, sería una especie de realismo ingenuo. Así, su rechazo por la primera lectura se basa en su hipótesis (implicada) de que *la visión es una aprehensión directa, sin mediadores, de un mundo de objetos transparentes*.⁹ La única alternativa aparente para este realismo ingenuo es una visión en la cual la experiencia sea el producto de sistemas lingüísticos estructurales y nunca la fuente de la verdad.

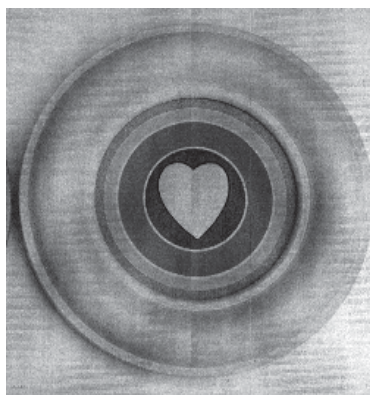
⁷ Scott, pág. 22. Véase también Samuel R. Delaney, **The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965**, New York, New American Library, 1988.

⁸ Scott, pág. 35.

⁹ Scott, pág. 23.

Dado esto, Scott niega que el hecho de hacer visible la experiencia pueda afectar los conocimientos dominantes y resistir las interpelaciones ideológicas, como suponían las feministas de la década de 1970.

Es claro, no obstante que el proyecto de *hacer visible la experiencia* ha tenido a veces el efecto de romper las formaciones discursivas dominantes. Téngase en cuenta, por ejemplo, la conmoción actual por la controversia generada por el término *date rape* (violación perpetrada en una cita) y la incapacidad que demuestran las leyes estatales de los Estados Unidos para reconocer la violación dentro del matrimonio. ¿Por qué motivo estos términos, que se basan en simples testimonios de la experiencia sufrida por las víctimas de la violación, encuentran tanta resistencia para ser procesados o incorporados? Obviamente, porque la mera existencia de una **experiencia** semejante a la de una violación dentro del contexto de una cita heterosexual o el matrimonio cuestiona, necesariamente, los modos principales en los que dichas instituciones son entendidas, al igual que los conceptos o prácticas como varón, mujer y la heterosexualidad misma. La táctica principal del movimiento de sobrevivientes en Estados Unidos ha sido romper el silencio, para hacer visible la realidad de la violencia sexual y sus efectos. Es verdad que los informes descriptivos de las experiencias de los sobrevivientes han sido recuperados por los medios para solidificar las insti-



tuciones patriarcales, pero esta táctica de romper el silencio ha provocado, sin duda alguna, un profundo impacto político y tiene un tremendo potencial subversivo.¹⁰ Estas descripciones subjetivas han tenido a menudo efectos políticos subversivos cuando desafían las jerarquías epistémicas existentes con respecto a qué clase de hablantes corporeizados tienen credibilidad y autoridad, y cuando cuestionan la condición benigna de la heterosexualidad institucionalizada.

Este ejemplo resulta particularmente útil para explorar el papel que desempeña la experiencia en relación con las formaciones dis-

curativas. ¿Qué relación existe entre el discurso y la experiencia de la violencia sexual? Contamos con razones más que valaderas para creer que las violaciones han ocurrido en citas y en matrimonios antes de que se inventaran términos como '*date rape*' (violación en una cita) y '*marital rape*' (violación marital) y antes de que estos temas se debatieran ampliamente. Por otra parte, también es obvio que los cambios en el discurso han provocado cambios en, al menos, alguna de las experiencias de dichos traumas. Pero una postura que une la experiencia al discurso con demasiada seguridad debería sostener que, antes del discurso de la violación en una cita, la experiencia misma podría no ocurrir o, al menos, no la clase de experiencia de semejantes efectos traumáticos tal como hoy asociamos con la violación (y este es el punto de vista que en la actualidad promueven los artículos del *post-feminismo* en los Estados Unidos, por ejemplo, el de Katie Roiphe). Se dice que la violación en una cita es una invención de las feministas que en la actualidad produce efectos materiales traumatizando innecesariamente a las mujeres jóvenes fácilmente impresionables. Esta postura podría obtener credibilidad a partir de la afirmación de que la experiencia y el lenguaje son co-extensivos.

En mi opinión, esta afirmación es un error metafísico. La experiencia a veces excede al lenguaje; es, en ocasiones, inarticulada. El feminismo no inventó el sexismo de la

¹⁰ Para un análisis de este efecto dual, véase Linda Alcoff y Laura Gray, *Survivor Discourse: Transgression or Recuperation*, en SIGNS, 1993, págs. 260-290.

nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir, como lo hace Scott que *la experiencia es un hecho lingüístico*, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia, es borrar todos aquellos conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística. Si la experiencia significativa debe pasar la prueba de la formulación del discurso, excluiríamos lo inarticulado del reino del conocimiento y las formas de opresión susceptibles de ser borradas que no pueden expresarse bajo los regímenes reinantes del discurso. Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y el discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación.

Aquí es donde la fenomenología y la obra de Merleau-Ponty en particular pueden desempeñar un papel decisivo en la teoría feminista actual. La teoría feminista necesita un fundamento más sólido que explique la relación que existe entre la teoría y la experiencia, una explicación en donde la teoría se comprenda como corporeizada en

sí misma en vez de simplemente formadora de, sin ser formada por la experiencia corporeizada.¹¹ Asimismo, necesitamos comenzar a partir de descripciones de cuerpos específicos, con sus propias historias individuales específicas e inscripciones, en lugar de partir de un concepto abstracto del cuerpo o de uno que exista sólo en una representación textual. Sin embargo, si empezamos a unir la teoría a cuerpos específicos, debemos también reconsiderar lo que la teoría afirma saber, esto es, su alcance metafísico, o la condición ontológica de su pretensión de verdad. La tradición fenomenológica, desde el proyecto de Hegel hasta la teorización del conocimiento tal como aparece para la consciencia, y desarrollado luego a través de la obra de Husserl y, en especial, la de Merleau-Ponty, ha luchado por formular una explicación del conocimiento y el aspecto cognitivo de la experiencia sin separar la mente del cuerpo y sin reificar el objeto mundo por sobre y en contra de la experiencia corpórea subjetiva.

II

El propósito del proyecto de Husserl consistía en fundamentar el conocimiento filosófico sobre ba-

ses indudables retrotrayéndose a las cosas mismas. Pero él entendía esto como una intuición original o una visión inmediata que se manifiesta en la presencia corporeizada.¹² Así, Husserl sostuvo *que toda intuición dada originariamente constituye una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición, podríamos decir, en su presencia corporeizada, debe tomarse simplemente como aquello que se manifiesta en sí mismo, pero sólo dentro de los límites en que se presenta en sí mismo.*¹³ A pesar de la legitimación epistémica de la intuición, para Husserl, sin embargo, la consciencia no es un receptor pasivo, como para muchos filósofos modernos; la consciencia es posicional, intencional, inherente e incesantemente abierta al mundo y además constitutiva del sentido de ese mundo y de nuestra experiencia dentro del mismo. La experiencia perceptual es indubitable no como un medio para conocer un objeto mundo separado de la experiencia humana, sino como un medio para conocer el mundo vivido y para descubrir las estructuras necesarias de la consciencia.

Así, a pesar de su enfoque sobre la inmediatez de la percepción, la fenomenología de Husserl

¹¹ En dos libros recientes, Susan Bordo presenta argumentos sólidos en defensa de esta afirmación y ofrece un modelo ejemplar de cómo hacerlo: **Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body**, Berkeley, University of California Press, 1993; y **Twilight Zones: The Hidden Life of Cultural Images from Plato to O.J.** Berkeley, University of California Press, 1997.

¹² Véase **Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl** editado por Joseph Kockelmans, Garden City, New York, Doubleday, 1967.

¹³ Kockelmans, pág. 29-30.

no acepta sin poner en tela de juicio la naturalidad de lo que la conciencia encuentra; uno de los propósitos de la reducción de la fenomenología trascendental es el de suspender la existencia natural de lo que percibo, distanciarme de la familiaridad del mundo y convertir el mundo del orden de lo real en el orden de lo fenomenológico, es decir, aquello cuya validez no está aun determinada. No obstante el arduo empeño de Husserl en el proyecto cartesiano para proporcionar fundamento a la certeza, la experiencia no es, como lo fue para los positivistas lógicos, un dato claro, sino un conjunto de elementos que necesitan ser clarificados y analizados. Así, para Husserl la **experiencia** es un objeto complejo que excede la percepción sensorial e incluye las facultades tanto cognitiva como la interpretativa.

La epistemología de Husserl queda, sin embargo, demasiado atada a la meta del establecimiento de la certeza y demasiado segura del valor de la reducción. Y su concepto del ego trascendental queda, en importantes aspectos, desmembrado, con su valorización de la separación crítica como el camino hacia una imposición razonada de la experiencia inmediata. El desarrollo de Merleau-Ponty de la fenomenología de Husserl trasciende con mayor éxito el legado del dualismo mente-cuerpo que aun opera en la

epistemología de Husserl y cambia el énfasis de un proyecto fundamentalista hacia el reconocimiento del hecho de que el conocimiento es siempre inacabado e incompleto, precisamente por el carácter abierto de la experiencia y del sentido. Merleau-Ponty desarrolló también una importante crítica del abordaje de Husserl sobre la experiencia que en algunos aspectos es aplicable a la formulación de Scott.

Para Merleau-Ponty, el propósito de la fenomenología existencial no es establecer el conocimiento absoluto sino describir la existencia humana, como ésta es vivida en el punto medio entre mundo y conciencia. En este espacio existe una síntesis dinámica y cambiante incapaz de una total consistencia o de clausura a causa, precisamente, de nuestra concreta, carnal encarnación. Las pretensiones hacia la abstracción o hacia una perspectiva trascendental son puntos de partida inapropiados e inadecuados para describir este espacio.¹⁴

Así, el papel central que Merleau-Ponty le otorga a la experiencia perceptual no lo conduce, de manera alguna, hacia conclusiones positivistas. Porque el cogito que se basa en la *percipio* es inseparable de la experiencia corporal como incapaz de alcanzar el absolutismo o la permanencia. Sólo porque ser es ser siempre en el mundo, ni aparte ni por encima de él, es

que podemos conocer el mundo. Pero también, porque ser es ser siempre en el mundo nuestro conocimiento es siempre incompleto, encerrado en el interior, arrastrado hacia afuera por el flujo temporal, e incapaz de alcanzar una reducción completa.¹⁵ De esta manera, reconocer el centralismo cognitivo de la experiencia, lejos de producir pretensiones de indudabilidad como en el realismo ingenuo, tiene, en realidad, el efecto inverso. *El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo. Estoy abierto al mundo, no tengo dudas de que me encuentre comunicado con él, pero no lo poseo; el mismo es inexhaustivo.*¹⁶ Colocar la experiencia corporal en el centro de la epistemología tiene el efecto preciso de desalentar toda esperanza de certeza o de un fundamento indudable.

Mientras que el post-estructuralismo fundamenta sus afirmaciones sobre el hecho inevitable de los entendimientos incompletos, sobre la ausencia de clausura y sobre las diferencias de sentido en la naturaleza del lenguaje, la fenomenología basa su posición principalmente en un análisis descriptivo de la experiencia humana vivida como un ser corpóreo en el mundo. La experiencia vivida es abierta, multifacética, fragmentada y cambiante, no a causa del juego del lenguaje, sino por la naturaleza

¹⁴ Véase Vincent, Descombes, **Modern French Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 1980, pág. 57.

¹⁵ Véase Merleau-Ponty, **The Phenomenology of Perception**, traducida por Colin Smith, New Jersey, en *THE HUMANITIES PRAISE*, p. xiv.

¹⁶ Merleau-Ponty, págs. xvi-xvii.

de la existencia corpórea temporal. El mundo está cargado de una profundidad de significado no cerrado totalmente o consistente, no porque la diferencia sea la estructura inevitable del significado lingüístico sino porque la textura temporal de la experiencia engloba lo ausente y el pasado en el momento presente.

Además, la posición de Merleau-Ponty sobre la experiencia es irreductible a una postura del lenguaje porque desde su visión la experiencia no sobreviene ni depende ontológicamente del lenguaje. Es por esta razón que él considera posible ofrecer una conceptualización de la experiencia animal, un proyecto impensable para una teoría que negara la posibilidad del conocimiento fuera del lenguaje. La diferencia crítica, entonces, entre su idea y la posición de Joan Scott sobre el lenguaje es: ¿cuál es la mejor manera de conceptualizar la relación entre lenguaje, percepción y fenómeno? ¿hay un fundamento para el lenguaje? Si la experiencia es necesariamente un hecho lingüístico, entonces no puede ser analizada más que a través del lenguaje, y tiene sentido decir, como lo hace Scott, que el lenguaje debería ser el foco del análisis. Sin embargo, si el lenguaje no agota el mundo significativo, la experiencia, entonces, incluyendo siempre la percepción del fenómeno, necesita ser tomada

en cuenta. Dos cuestiones, con seguridad, surgen aquí: ¿qué puede significar tomar en cuenta la experiencia sólo a través del lenguaje y, saber si esta experiencia inarticulable está fuera de la cultura y de la historia? Responderé a la segunda cuestión en primer lugar.

Para Merleau-Ponty el significado de una experiencia se produce dentro de una síntesis corporeizada de la consciencia en el mundo. El significado existe en el intermundo de la historia y por lo tanto refiere a un mundo que siempre está allí antes de que me tope con él y es aun el mundo en el cual vivo, cuyo significado es siempre un significado para mí (y por lo tanto cuyo significado necesariamente incluye valores).

*Reconocemos, por lo tanto, alrededor de nuestras iniciativas y alrededor de ese proyecto estrictamente individual que es uno mismo, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya formados, significaciones que se arrastran ente nosotros y las cosas que nos confieren la cualidad de hombre, burgués u obrero. Ni bien la generalidad interviene, ya nuestra presencia para nosotros es mediada por ella y cesamos de ser consciencia pura, tan pronto como la constelación social o natural cesa de ser un esto y cristaliza en una situación, tan pronto como tenga sentido, en suma, ni bien existimos.*¹⁷

El mundo no es un objeto alejado de mí ni es aquello que yo construyo o formo; *es el trasfondo del cual surgen todos los actos... el lugar natural y el campo para todos mis pensamientos y todas mis percepciones explícitas.*¹⁸ Como lo explica Iris Young por Merleau-Ponty:

*La consciencia se funda en la percepción, los sentimientos corporalmente vividos y moviéndose entre las cosas, con una activa orientación finalista. A diferencia del cuerpo material cartesiano el cuerpo vivido posee cultura y significado inscriptos en sus hábitos, en sus formas específicas de percepción y de comportamiento. La descripción de esta existencia corporeizada es importante porque, en tanto cargado de cultura y de significación, el significado encarnado en el hábito, sentimiento, y orientación perceptiva es generalmente no discursivo.*¹⁹

Así, la experiencia nunca puede ser entendida o representada como previa a contextos culturales e históricos específicos. Desde mi punto de vista, Merleau-Ponty no captó totalmente todas las implicancias de este análisis, en particular cómo las mismas repercutieron sobre sus propias descripciones del comportamiento corporal. No obstante, sus caracterizaciones más generales de la experiencia reite-

¹⁷ Merleau-Ponty, pág. 450

¹⁸ Merleau-Ponty, pág. xi.

¹⁹ Iris Young, *Throwing Like a Girl*, Bloomington, Indiana Press, 1990, pág. 14.

ran su relación constitutiva con la especificidad de la situación social. El pasaje de Iris Young recién citado, ayuda también a explicar cómo podemos responder a la primera cuestión a propósito de cómo abordar la experiencia si no es a través del lenguaje. Según lo explica Young, el significado es no discursivo en el sentido de que su fundamento no es el lenguaje ni refiere esencialmente (sólo) al lenguaje. Merleau-Ponty desarrolla este argumento en su análisis del gesto, al que no entiende ni como una referencia transparente hacia algo externo al mismo ni como predeterminado por una práctica lingüística, y trabaja la hipótesis de que el lenguaje devino originariamente de las formas gestuales de la comunicación.²⁰ El significado de un gesto no se produce o se discierne completamente mediante un sistema de referencias internas como en las diacríticas saussurianas donde, por ejemplo, un gesto obtiene su significación a través de su sistema de relaciones con otros gestos. Las sonrisas son *naturales* en el sentido de que son universales a la especie y, por ende, característica evidente de nuestra forma de existencia corporeizada; no dependen completamente de un sistema interno de referencias para ser inteligibles. Otra diferencia con el planteo saussauriano es que el sig-

nificado de los gestos es desplegado directamente y no inferido por aquél a quien es dirigido. En este sentido, sus significados son intrínsecos en lugar de relacionales. Por otro lado, el significado de cualquier sonrisa ofrecida es también convencional en el sentido de que la especificidad de su significado, la adecuación al contexto, etc., varía según las culturas. Así, en cierto sentido, puede decirse que para Merleau-Ponty los gestos corporales son naturales y convencionales a la vez; naturales en el sentido de la exhibición de formas corporeizadas comunes a los seres humanos y convencionales en el sentido de la especificidad que establecen los códigos culturales. Esta explicación no toma la significación de los gestos como proveniente de prácticas lingüísticas ni como ubicada fuera de la cultura y de la historia. Por el contrario, el significado es producido a través de las acciones corporeizadas de la consciencia en el mundo, algunas de las cuales involucran prácticas lingüísticas y otras no. La práctica social, y por tanto la experiencia, no es un **resultado** del discurso, sino el **lugar** en donde el significado se desarrolla.²¹

Pero, ¿qué puede significar conocer las características de la experiencia y ofrecer una descripción epistemológicamente adecua-

da, sin reducir la experiencia al lenguaje? Podemos afirmar que, aun si la experiencia excede lo lingüístico, nuestro conocimiento de la misma, no. Por lo tanto, a partir del hecho de que la experiencia se relaciona con el conocimiento, está necesariamente subordinada al campo de la articulación. Si, como lo pone M.C. Dillon *estamos siempre ya en el lenguaje... si la expresión es siempre la deformación coherente de las ya disponibles formas de expresión, si es imposible penetrar las capas del sedimento, entonces parecería que estamos aprisionados en la inmanencia lingüística y que no hay estrato de significación que no esté ya mediado por significantes.*²² Merleau-Ponty descarta esta creencia inspirada en Heidegger de *la casa prisión del lenguaje*, no porque el lenguaje sea innecesario para establecer la verdad, sino porque el lenguaje en sí mismo no es un sistema cerrado. Dice Merleau-Ponty:

Los signos no evocan simplemente otros signos para nosotros, y así al infinito, y el lenguaje no es como una prisión en la que estamos encerrados o una guía que debemos seguir ciegamente; porque estos signos lingüísticos adquieren significado y nos brindan tal completo acceso a eso creemos que

²⁰ Véase **Phenomenology of Perception**, págs. 174; y *Consciousness and the Acquisition of Language*, trad. Hugh Silverman, Evanston, III, Northwestern University Press, 1973.

²¹ Mi agradecimiento a Fred Evans por su ayuda para desarrollar este análisis, aunque pueda no estar de acuerdo con algunas de mis formulaciones.

²² MC Dillon, **Merleau-Ponty's Ontology**, Bloomington, Indiana, Indiana University Press. 1988, págs. 198-199.

no tenemos más necesidad de ellos para referirnos a él, finalmente aparece en la intersección de todos ellos.²³

Así Merleau-Ponty, no sugiere que la experiencia provea un conocimiento determinado y transparente fuera o más allá de un significado cargado de interioridad mundana, ya que conduciría a un empirismo positivista. El error en el lenguaje visto como casa-prisión es que **el lenguaje es una prisión**. El significado y el conocimiento no están encerrados dentro del lenguaje, sino que emergen en la intersección entre el gesto, la experiencia corporal, y la práctica lingüística.

A Scott le interesa esencialmente el positivismo desde un punto de vista que tomaría la experiencia como *evidencia indiscutible* y como *un punto originario de explicación o fundamento sobre el cual se basa el análisis*. Los matices entre significados múltiples, la multiplicidad de la connotación y la influencia de la convención se perderían en este tipo de análisis. Sin embargo, Scott cree que toda experiencia no discursiva será indiscutible, tal como la noción positivista del datum, y este supuesto en sí presupone que un mundo no infiltrado por el lenguaje es determinado y coherente, sin estratos de significados conflictivos y insertos



en él. Este no es el caso, dada la profundidad del mundo en el devenir temporal. El mundo fenomenológico se repliega sobre sí mismo constantemente, sumándose a lo que lo precede y a lo que permanece todavía en el fondo del momento presente; el pasado es aquello que ha sido superado, empero permanece. No existen quiebres completos ni separaciones totales, sólo pliegues dentro de un tejido continuo, preñado de significación latente.

Cuando hablamos de la carne de lo visible, no nos referimos a la antropología, para describir un mundo cubierto de nuestras propias proyecciones, dejando de lado lo que puede haber debajo de la máscara humana. Más bien., significamos a ese ser carnal, como un ser de profundidades, de muchas bojas y muchas caras, un ser latente, y la presencia de cierta ausencia, es el prototipo del Ser, del cual nuestro cuerpo, el sintiente sensible (sensible sentient), es una variable significativa, pero cuya paradoja constitutiva reside en todo visible... Aquello a lo

*cual llamamos visible, es, dijimos, una cualidad preñante con una textura, la superficie de una profundidad, un corte transversal sobre un ser masivo, un grano o corpúsculo engendrado por una ola del Ser. Dado que la totalidad visible está siempre detrás, o después, o entre los aspectos que vemos de ella, **solamente existe un acceso hacia ella a través de la experiencia**, la cual, como el ser, está completamente fuera de sí misma.*²⁴

Una figura ontológica tal no admite determinación o consistencia; no produce una evidencia *indiscutible*.

La experiencia, entonces, no está conformada por una serie de datos con significado transparente; y no provee de una *evidencia indiscutible* para una interpretación simple. Sin embargo, es, y debe ser, la base de la explicación. No hay bases alternativas concebibles o justificación esencial para el conocimiento más que la experiencia de mi propio cuerpo en el mundo. Si rechazamos este hecho, e intentamos definir la explicación

²³ Merleau-Ponty, *Indirect Language and the Voices of Silence*, en SIGNS, traduc. por RC McClearly Evanston, Illinois, Northwestern University Press 1964, pág. 81. Citado en Dillon, pág. 200

²⁴ Merleau-Ponty, **The Visible and the Invisible**, traducido por Alphonso Lingis, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1968, pág. 136. Énfasis agregado.

como un sistema auto-referente sin origen ni fundamento, estamos en efecto, defendiendo una forma de escepticismo epistemológico, así como también, comprendiendo incorrectamente las características fenomenológicas del lenguaje mismo.

El trabajo de Scott logra su plausible credibilidad de las poderosas corrientes contemporáneas a las que Dillon denomina *escepticismo post-hermenéutico y reduccionismo semiológico*.²⁵ El escepticismo post-hermenéutico es una versión del escepticismo epistemológico que repudia la posibilidad del conocimiento del mundo sobre las bases de que todos los argumentos sobre el conocimiento están teñidos de prejuicios e interpretación, y ha surgido de la lectura del postulado de Heidegger sobre el Ser apresado para siempre dentro de la casa del lenguaje. El reduccionismo semiológico, tomado de Saussure, sostiene que los significantes refieren sólo a otros significantes. Estas posturas, juntas, han producido la justificación para la creencia de que la experiencia no es inteligible fuera del lenguaje. Sin embargo, dentro de la tradición fenomenológica, las experiencias no son perfectamente co-extensivas o coincidentes con el reino del discurso o del lenguaje. Hay una experiencia pre-predicativa que puede ser referida pero nunca totalmente articulada. Como dice Young, *el significado subsiste no solamente en los signos y en los*

símbolos, sino también, en el movimiento y en las consecuencias de la acción; la experiencia lleva la connotación del contexto y de la acción.²⁶

Por otra parte, la experiencia se entiende fundamentalmente como histórica, antes que compuesta de componentes estables kantianos. La experiencia, por lo tanto, nunca puede ser entendida fuera de su completo contexto material. Si reducimos este contexto a la esfera del lenguaje, perderemos las maneras en que los significados, y así la marcha histórica de las culturas, pueden ser impartidos y transformados a través de modos de práctica no-discursivos. Por esta razón, en su búsqueda de la verdad filosófica, Merleau-Ponty se apoya aun más que Sartre en las diferentes descripciones de la perspectiva subjetiva sobre los variados fenómenos y eventos de la vida.

Como el estructuralismo y el post-estructuralismo, y en mucha mayor medida que Sartre, el trabajo de Merleau-Ponty sobre la subjetividad nos permite comprender cómo ésta se constituye por y a través de prácticas e instituciones culturales históricamente específicas. No obstante, Merleau-Ponty realiza una crítica consistente de las descripciones objetivistas del ser de algunas versiones del estructuralismo. Dice que en una psicología fenomenológicamente descriptiva *no soy el resultado o el punto de convergencia de numeras acciones causales...no puedo concebir-*

me a mí mismo más que una parte del mundo, un mero objeto de la investigación biológica, psicológica o sociológica.²⁷ Al mismo tiempo, en oposición a Descartes y Kant, la descripción fenomenológica también muestra que mi subjetividad nunca está separada del mundo, nunca libre ni clara, capaz de proveer su propio fundamento, o meramente *contenida* en un cuerpo mecánico. Porque la subjetividad no es un objeto o un mero fenómeno de algo más básico, no puede ser teorizada separada de su propia experiencia vivida y corporeizada. De esta manera, Merleau-Ponty intenta transitar por la línea de aquellas posturas estructuralistas que reconocen la importancia de la influencia social y de los relatos individuales que dieron cuenta de la intencionalidad significativa. Con esa finalidad se esforzó en desarrollar un nuevo lenguaje de descripción ontológica que permitiera evitar la invocación de los dualismos de sujeto y objeto, cuerpo y mundo, pasado y presente, percepción e imaginación.

Carne fue una de las palabras que Merleau-Ponty empleaba para describir el modo general del ser. Así como cada vez que toco un objeto soy también tocado por él, la carne es la experiencia del mundo en mí, una doble sensación imperfectamente representada por el lenguaje dualista. Esta consideración tiene un gran potencial para las reconstrucciones filosóficas feministas de las tradicionales expli-

²⁵ Véase Dillon, págs. 177-186.

²⁶ Young, pág. 13.

²⁷ Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, pág. viii.

caciones trascendentales del ser imbuídas de autonomía masculinizada y exagerado auto-control. Hay (por lo menos) cuatro aspectos del informe de Merleau-Ponty en los cuales éste es el caso.

Primero, la capacidad que tiene el cuerpo de ver, centrada en la epistemología occidental como la base del dominio a través de una mirada distante, objetivante, está para Merleau-Ponty, basada en la propia visibilidad del cuerpo. *Para decir que el cuerpo es un vidente, es, curiosamente suficiente, decir nada más que: es visible. Cuando analizo qué quiero significar cuando digo que el cuerpo es el que ve, no encuentro nada más que: es 'desde alguna parte'... Más exactamente: cuando digo que mi cuerpo es un vidente, hay, en la experiencia que tengo de él, algo que funda y anuncia la vista que el otro obtiene de ello o lo que el espejo refleja.*²⁸ Así, en un sentido, es nuestra propia objetivación, nuestra encarnación en el mundo, y por tanto la mismísima oposición del conocimiento la que fundamenta la posibilidad de nuestra visión.

En segundo lugar, si nuestra capacidad de ver se basa en ser visto, o en ser capaz de ver, entonces es necesario que el aspecto metafísico del conocimiento sea reconsiderado, lo cual, a su vez, debe afectar la cuestión del grado de alcance de la epistemología. Considérese este pasaje de los apun-

tes incompletos pertenecientes a Merleau-Ponty:

*... la idea de **quiasmo**, es decir, cada relación con el ser es **simultáneamente** un tomar y un ser tomado, un dominio dominado, está **inscripta** y lo está en el mismo ser del que se sostiene. A partir de allí se elabora, entonces, una idea de filosofía: no puede ser una **aprehensión total y activa, o posesión intelectual, porque lo que debe ser aprehendido es un desposeimiento. No se encuentra **encima** de la vida, sino subyace.***²⁹

De haber vivido Merleau-Ponty hubiera desarrollado esa idea. Pero claramente, aun en estas notas ilusorias se puede encontrar el camino para iniciar una epistemología sobre bases muy diferentes. Desde abajo, más que desde arriba, puede desarrollarse el nuevo consejo feminista metodológico para guiar al investigador dentro del objeto de investigación más explícitamente, y para incorporar la posición subjetiva del conocedor dentro de la ontología de la verdad misma. Esto no significa que no se pueda **conocer** en la ausencia de una posesión total, sino que ambos, el conocedor y lo conocido se alteran en el proceso. El conocimiento es una especie de compromiso inmanente en el cual el propio ser es comprometido por el mundo -tocado, sentido y visto- más que un miembro estable y precedente.

El tercer y cuarto aspecto están relacionados con lo que la ausencia de dominio sobre el campo visual implica para las relaciones intersubjetivas. Hasta cierto punto, Merleau-Ponty desarrolla su teoría en oposición a Sartre, quien fue famoso por su pesimismo concerniente a las relaciones humanas. El pesimismo de Sartre se basaba en su visión ontológica de la configuración entre los seres y el mundo, en el sistema de significados y valores, en el cual cada consciencia afirma su propio sistema de significados y de valores y afirma al Otro como mero valor a configurar dentro del esquema. El conflicto surge inevitablemente sobre cuál sistema prevalecerá, en efecto, sobre cuál dominio imperará para organizar el campo social. En la teoría de Merleau-Ponty, en cambio, ninguna consciencia puede llevar a cabo tal dominio, ni tampoco sobre el significado del mundo o del Otro. *El Otro no es más tanto una libertad **vista desde afuera** como destino y fatalidad, un sujeto rival para un sujeto, pero es atrapado, como lo somos nosotros mismos, en un circuito que lo conecta al mundo y, en consecuencia, también, en un circuito que lo conecta con nosotros.*³⁰ Tenemos aquí dos aspectos: uno es el de que no podemos objetivar al otro más exitosamente que al mundo visible, el mundo que nos ve en nuestra visión de él. No hay posición de dominio que se pueda ganar o perder,

²⁸ **Idem**, pp. 273-274.

²⁹ **Idem**, p. 266. Énfasis sobre el original.

³⁰ **Idem**, p. 269.

y es probablemente nuestra suposición de tal dominio la que crea una posición imaginaria que luego es peleada. Para nosotros el otro no es un *objeto*, como una cosa acabada y opuesta y que podemos ver como si fuera desde arriba; estamos, por el contrario debajo del otro, del mismo modo en que estamos generalmente debajo del ser. El segundo aspecto es que estamos primordialmente, irradicablemente conectados al otro. En la ontología de Hegel, tanto como en la de Sartre sobre las relaciones entre uno mismo y el otro, es posible teorizar el ser previo al otro, previo al momento del encuentro y a la reacción por la existencia competitiva del mismo. Para Merleau-Ponty, nuestra conexión con el otro está inscrita en nuestro ser, en nuestra capacidad de ver, de tocar. Somos, dice Merleau-Ponty, fundamentalmente, una *apertura*, un *escenario* donde algo ocurre.³¹ Nuestra consciencia acerca de este hecho puede no estar explícita en nuestras caracterizaciones orales de nuestra existencia - y en nuestras declaraciones, por ejemplo, de nuestra *autonomía* y de nuestra *libertad* - pero es revelada a través de nuestra conducta en el mundo, nuestros



gestos o lo que podemos llamar *lenguaje corporal*. Así, las críticas feministas con exageradas peticiones sobre la autonomía, ganan sustento con la descripción fenomenológica de la intersubjetividad de Merleau-Ponty.

Con todo, para las feministas hay problemas y limitaciones significativas en la filosofía de Merleau-Ponty. Como Young, Butler y Grosz han mostrado, el sujeto existencial de Merleau-Ponty, particularmente en **La Fenomenología de la Percepción**, es masculino, su concepto de la sexualidad es la hete-

rosexualidad patriarcal, y naturaliza las relaciones de género corrientes.³² Sin embargo, ni Young ni Grosz, atribuyen estos problemas a la metafísica de la fenomenología, ni ven a la descripción fenomenológica situando la experiencia fundacional fuera de la cultura y la historia. Antes bien, a su parecer, las deficiencias de Merleau-Ponty proceden principalmente del hecho de que su análisis de la corporeidad no especifica la diferencia sexual, y así la corporeidad masculina queda en representación de la totalidad.³³ Aun así, muchas de las categorías de la corporeidad pertenecientes a Merleau-Ponty pueden ser puestas al servicio de análisis específicos de las maneras en que la subjetividad de género emerge de las prácticas sexuales.

Por lo tanto, a pesar de sus limitaciones, la fenomenología de Merleau-Ponty ofrece una ontología más abierta a la asimilación de la corporeidad dentro de la epistemología que las tradiciones kantiana y neo-kantiana. Esto marca un quiebre importante desde las articulaciones filosóficas del patriarcado que desvalorizaron al elemento femenino junto a la materia, el cuerpo y las emociones. Así, la feno-

³¹ *Idem*, p. 263.

³² Véase Young, op. Cit.; Judith Butler, *Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, en *The Thinking Muse*, ed. Jeffner Allen e Iris Young, Bloomington, Indiana University Press, 1989, y Elizabeth Grosz, *Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh*, en *THESIS ELEVEN* nº 36, 1993: 37-59.

³³ Butler tal vez, ofrece la crítica más aguda, no sólo por sus informes acerca de los cuerpos y las sexualidades, sino por la forma en la cual toma a la misoginia: como una característica intrínseca de la percepción, y de la reificación de las relaciones amo-esclavo en la estructura del deseo sexual. Considero obligatorio su análisis en estos puntos.

menología puede ofrecerle a la teoría feminista los comienzos de una concepción expandida de la razón y el conocimiento que no se afirma sobre la exclusión de lo femenino, lo concreto o lo particular, y que no requiere de mujeres que imiten a los hombres para poder participar en la esfera del pensamiento filosófico. Desde mi punto de vista, semejante transformación en nuestra concepción del conocimiento debe atribuirle a la experiencia un valor cognitivo: no sólo que el conocimiento se transmite a través de la experiencia, sino que la experiencia produce conocimiento. Como dice Grosz, la teoría feminista se ha apoyado en la *experiencia vivida y el conocimiento experimental como una piedra de toque o criterio en la evaluación, no sólo de paradigmas teóricos y proposiciones, sino también de la política diaria y masiva*. Mientras es verdad que *la experiencia no puede ser entendida como el criterio no problemático para la contribución a los conocimientos, ...sin algún reconocimiento del rol principal, por cierto, formativo de la experiencia en el establecimiento y funcionamiento de sistemas teóricos, socio-políticos, constructos estéticos y valores morales y políticos, el feminismo no tiene bases para disputar las normas patriarcales*. Merleau-Ponty, como uno de los pocos teóricos más o menos contemporáneos dedicados

a la primacía de la experiencia, está así, en una posición única para ayudar a darle profundidad y sofisticación a los saberes y prácticas feministas, de la experiencia en las tareas de la acción política.³⁴

La posición que adoptamos con respecto al papel de la experiencia en la cognición, tiene así, una especial relevancia para la teoría feminista. En la sección final me serviré de un ejemplo tomado de Foucault para indicar aquello que está en juego en este debate para las feministas.

III

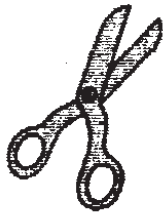
Los intentos para explicar la experiencia como solamente constituida por macro-estructuras fallan al no en tomar en cuenta, sería o adecuadamente, la experiencia vivida, personal e individual. Merleau-Ponty tiene razón cuando dice que no hago, ni puedo, experimentar mi propio ser como el mero cruce de agentes causales, o como una mera construcción de estructuras. Mi experiencia vivida incluye cosas tales como elecciones, intenciones, y una vasta extensión de afectos inarticulados que exceden el raciocinio. Experiencias tales como la violación no pueden ser reducidas a efectos lingüísticos, ni es el significado de la experiencia tan ambiguo como lo es toda manifes-

tación en el lenguaje. Para teorizar adecuadamente la violación debemos recurrir a la descripción de la experiencia corporal y no meramente a las posibles y reales diferentes representaciones discursivas de esa experiencia. Esto no implica que la experiencia de una violación no sea susceptible de construcciones discursivas. Puedo experimentar la violación como merecida o no, como vergonzosa para mí o para el violador, como una característica inevitable de la suerte de la mujer, o como una maldición extirpable. Pero cuando completo el análisis de los discursos de la violación con las fenomenologías de la experiencia de la violación desde las perspectivas de los sobrevivientes, estaré mucho menos dispuesta a suponer que el rapto en sí mismo sea el producto de una interpretación, ni un diagnóstico equivocado o una experiencia cuyo efecto traumatizante es creado por una postura política privada.

Sin descripciones fenomenológicas los análisis discursivos de las prácticas sexuales son más bien distorsionadas. En el volumen número uno del trabajo sobre la experiencia sexual escrito por Michel Foucault, **Historia de la sexualidad**³⁵ hay un ejemplo significativo. Foucault se encuentra a menudo agrupado entre los post-estructuralistas, pero su viraje de una excesiva focalización en lo textual es bien conocido. Su trabajo ha

³⁴ Grosz, págs. 3-4.

³⁵ Las porciones del siguiente análisis son utilizadas y desarrolladas más ampliamente en mi análisis, *Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia*, en **Feminist Interpretations of Foucault**, editadas por Susan Hekman, University Park, Pennsylvania, Penn State Press, 1996, págs. 99-136.



obtenido algunas caricias de una pequeña, tal como él lo había hecho antes y lo había visto hacer por los pordioseros aldeanos a su alrededor; en el extremo del bosque, o en las zanjas por el camino que conduce a San Nicolás, solían practicar el conocido juego llamado "leche cuajada"...[y] este campesino algo ingenioso... solía darles dinero a las pequeñas, por los favores que las más grandes se negaban a hacerle...³⁷

contribuido en gran medida a la conceptualización material del poder, la historia y la subjetividad. Y aun así, en lo referente a sexualidad, el planteo de Foucault le otorga al discurso la sola habilidad de unir significados y valoraciones con nuestros sentimientos y sensaciones.³⁶ Esto puede tener efectos desastrosos en nuestra comprensión de la violencia sexual.

Foucault presenta un caso del año 1867, sito en Francia, que contribuyó a marcar aquel momento en la historia de la sexualidad cuando el sexo se coloca bajo la jurisdicción de discursos expertos en las ciencias humanas. El caso involucra a un labrador *simple* quien fue entregado a las autoridades luego de haber

Pero, esta vez, cuenta Foucault, el conocido, habitual incidente en la vida de la aldea, el *acontecimiento diario [de] los placeres bucólicos insignificantes* se convirtieron en objeto de la intervención judicial y médica. El labrador fue sometido a un detallado, invasivo cuestionario acerca de sus *pensamientos, inclinaciones, hábitos, sensaciones y opiniones*.³⁸ Los *expertos* estudiaron su anatomía al punto de investigar su *estructura ósea facial* y medir su *capacidad cerebral*, en busca de *degeneración*.³⁹ Al final fue encerrado en un hospital.

El objetivo de Foucault al considerar este caso es puntualizar que el mismo marcó un punto de viraje discursivo en la construcción

de las experiencias sexuales entre adultos y niños, un cambio de la situación en la que estas relaciones dejaron de ser *placeres bucólicos insignificantes* para convertirse en objeto de la *intolerancia colectiva* y de la *acción judicial*. Evidentemente, para Foucault, antes de la intervención de un discurso experto en sexualidad, el significado de aquel acto sexual de 1867 entre el labrador y la niña era, simplemente, el placer. Su narración del hecho sugiere una visión en la cual el placer se encuentra por un lado, en una especie de forma pura, inocente e inofensiva, y por otro lado está el discurso, el poder y el dominio. Expone este argumento a la luz de lo que él toma como una yuxtaposición disparatada entre la insignificancia de este hecho y la ominosa respuesta por parte de las autoridades, a la que se refiere como la extensión del *cotidiano pedazo de teatro con su solemne discurso*.⁴⁰ De esa manera la capa de discursos expertos sobre actos sexuales produce lo que Gayle Rubin ha dado en llamar un exceso de significación.⁴¹

Las bases de este análisis nos llevan a colocar el placer como antitético al poder. Foucault no

³⁶ Foucault, **The Use of Pleasure**, traducido por Robert Hurley, New York, Random, 1985, págs. 3-4.

³⁷ Foucault, **The History of Sexuality**, Vol. I traducido por Robert Hurley, New York, Random, 1980, págs. 31-32.

³⁸ Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 31.

³⁹ Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 31.

⁴⁰ Foucault, **The History of Sexuality**, pág. 32.

⁴¹ Véase su *Thinking Sex: Notes Toward a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, en **Pleasure and Danger**, ed. Carole Vance, Boston, Routledge, 1984, pág. 279.

cree que el placer esté siempre desconectado del discurso y del poder, y, en gran parte de su volumen se toma el trabajo de revelar las maneras en las que los placeres son tomados como hábito y aceptados por los discursos institucionales. Su punto de vista es, más bien que, cuando el placer está adecuadamente desembarazado de las asociaciones del discurso dominante, es inocente e inofensivo y hasta llega a ser el sitio privilegiado de resistencia. Así, finaliza su volumen con la afirmación de que *el punto de convergencia para el contraataque en contra del despliegue de la sexualidad [como una forma de poder/conocimiento]... debe... ser... los cuerpos y placeres.*⁴²

Pero ¿Es éste el caso en que los placeres en sí mismos, cuando no están investidos de evaluación y de categoría discursiva, son resistentes al poder? Retomemos el caso de 1867. Es innecesario decir que Foucault carece de suficiente evidencia para avalar sus afirmaciones acerca de la participación de la niña o de sus sentimientos sobre el suceso. Si estas relaciones fueron recíprocamente iniciadas y placenteras para ambas partes, por qué, entonces, se hizo necesario el pago de *algunas monedas* para asegurar la participación de la niña? Aceptado esto, ¿en qué basa Foucault su afirmación de que existió algún placer de parte de la criatura? Su apresuramiento para asumir tal conocimiento evidencia, desafortunadamente, patrones de arrogancia epistémica típicamente masculinos y adultos.



Considérese una descripción fenomenológica de tal encuentro desde el punto de vista subjetivo de una criatura. He reconstruido la descripción valiéndome de testimonios corrientes hechos por adultos supervivientes del abuso sexual, tanto como de mis propias experiencias. En estos informe el trauma es a menudo enmascarado como una confusión, porque una criatura no tiene nombres para identificar las pruebas sufridas o las sensaciones que siente. En encuentros similares al descrito por Foucault, la criatura exhibe la necesidad de que lo sostengan o abracen, de afecto o atención, o tal vez de obtener algún bien básico como dinero para comida o abrigo. El adulto consiente pero con la condición de la estimulación genital. Esta respuesta equivocada produce en la criatura miedo y dolor mezclados con compulsión e intimidación, una coacción creada por la inseguridad y la disparidad entre las suaves palabras y las dolorosas, incómodas invasiones, con la imposición del silencio y la confianza de que todo eso que está sucediendo es normal y se basa en el afecto. El adulto, confiable, le dice a uno que se lleve la cosa a la boca, que le permita explorar a tientas, que realice actos penosos que se sienten humillantes y extraños. Mientras la criatura tiene náuseas y se queja (o grita y llora), el adulto suspira y gime, sosteniéndolo fuertemente para que no escape. El placer es aquí oscuramente percibido por la criatura como dependiente, de algún modo,

⁴² Foucault, *The History of Sexuality*, pág. 157.

de la propia angustia, el producto de los terrores íntimamente experimentados. Después la criatura teme confiar nuevamente en alguien, sintiendo que todo aquel que se interesa por ella sólo quiere sexo. La criatura siente también la vergüenza marcada en el cuerpo mismo, como una cosa para ser usada, una especie de escupidera viviente. La carne de nuestro propio cuerpo engloba e incorpora al temido Otro, con su desprecio para con uno y su capacidad para la violencia física y/o psíquica. No es extraño que estos hechos produzcan a menudo trastorno psíquico desde el propio presente corporal y la propia capacidad de aceptación para habitar este cuerpo, el cual ya es el asiento continuado del Otro. El cuerpo de uno retendrá para siempre una capa de experiencia recordada como el espacio colonizado por una subjetividad monstruosa.

Este tipo de fenomenologías de la violencia sexual, suministrarían, confío, una ontología política del placer muy diferente a la que Foucault propone. Durante una violación, atrapada en la pantomima del abrazo, consumida por sentimientos de miedo, dolor y angustia, uno ve o siente los signos de placer en el otro. Tal vez uno sienta un pene erecto, oiga un gemido, o vea los ojos vidriosos y el rostro agitado por el éxtasis post-orgásmico. Aunque las manos estén ligadas, la boca cubierta, aunque todos los músculos estén entumecidos, golpeada y lastimada por el esfuerzo de querer liberarse, uno puede percibir la marcha frenética del deseo en los movimientos urgidos, impulsivos del otro. Aun mientras uno se pre-

gunte silenciosamente cómo será posible sobrevivir a este tormento, cuánta más violencia le está reservada, y que la muerte sería un fin reconfortante, puede detectar el gozo sexual experimentado por el otro, en su rápida acometida, su incesante tanteo, su energía sexual. Aquí el placer se percibe corporalmente como el producto del dolor y el tormento propios.

Una de las características más centrales del patriarcado es que el placer puede obtenerse a través de la humillación y el daño físico a otro. La violación no es el único ejemplo, sino también el humor cruel y hostil que divierte por medio del ridículo y el escarnio, y las competencias agresivas que producen sensaciones placenteras de satisfacción y contento a través de actos de conquista y dominio sobre otros. En tales prácticas la asociación entre placer y violación es más que la mera yuxtaposición; es más cercana a una relación de dependencia ontológica.

Ahora he yuxtapuesto una descripción fenomenológica escogida de informes contemporáneos con la narrativa de un período cultural muy diferente, y esto podría muy bien parecer un movimiento no válido. Pero mi propósito es cuestionar las afirmaciones de Foucault de que los discursos pueden alterar la experiencia de hechos como las relaciones sexuales entre adultos y niños al punto de transformarlos en *placeres insignificantes*. Esta afirmación es desmentida por la misma fenomenología del sexo, la cual involucra zonas singularmente sensibles, vulnerables y físicamente importantes del cuerpo, un hecho que persiste

a través de las diferencias culturales. Si la racionalidad y el conocimiento son encarnados, entonces queda claro cómo y por qué las experiencias sexuales son cognitivas: porque, esto es, tienen la capacidad de impartir críticamente importantes significados específicamente concernientes al cuerpo, a uno mismo, y a los límites y posibilidades de las relaciones con otros. Esto no establece que los actos sexuales tengan significados uniformes, pero que de todos modos, poseen significativos significados de la constitución del sujeto.

Mi sugerencia es que necesitamos completar los informes discursivos de la construcción cultural de la experiencia sexual con informes fenomenológicos de los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad de ciertos tipos de prácticas. Los sentidos y la significación de los actos sexuales son parcialmente inherentes a las mismas experiencias corporeizadas, puedan o no ser inteligibles dentro de cualquier formación discursiva.

Mucho más es necesario decir sobre los complicados aspectos que giran alrededor de las relaciones entre discurso, significado y experiencia sexual. En conclusión, deseo puntualizar que estas descripciones fenomenológicas deberían ser una parte crítica de cualquier intento para explicar la experiencia, y no meramente puntos finiquitados o datos que requieran iluminación teórica, sino capaces de arrojar luz sobre la teoría misma. Esto será vital si vamos a replantear el papel de la experiencia corporal en el desarrollo del conocimiento.

Traducción de Larissa Zadorojny

Del parentesco al género.

Entrevista con François Héritier



Nora Domínguez, María Luisa Femenías,
María Gabriela Ini y Alba Romano*

Invitada por la Fundación Navarro Viola, la antropóloga François Héritier, la principal discípula de Claude Lévi-Strauss, estuvo en Buenos Aires en el mes de mayo de 1998. En esa oportunidad dictó una conferencia en nuestra Facultad, despertando con algunas de sus polémicas afirmaciones cierto estupor y debate. La entrevista que sigue da, en parte, cuenta de ello.

Su trayectoria, como se sabe, es amplia y, como ella misma señala, producto de una serie de circunstancias casuales. Tras sus años de formación y trabajo de campo en Africa, especialmente entre los Samo, ha sido profesora del Collège de France (1982-1988), Directora de Estudios de L'EHESS (1980-1998), Directora del Laboratorio de Antropología Social (1982-1998), Miembro del Consejo Económico Social de la Sección de Relaciones Exteriores del Estado Francés (1995-1998), Presidenta del Consejo Nacional del SIDA (1989-1994), Miembro del Comité Internacional de Ética sobre el SIDA (1989-1994) y Miembro del Alto Consejo de la Población y la Familia (1995-1996).

*Entre sus numerosas publicaciones destacamos las más recientes: **Masculin/Féminin: La pensée de la différence (1996)**, **L'Anthropologie symbolique du corps (1996)**, **Séminaire de François Héritier: de la violence (1996)**, *Un problème toujours actuel: l'inceste et son universelle prohibition (1996)*, *Les mille et un formes de la famille (1997)*, *Les butoirs de la pensée (1997)*.*

— *¿Cuál ha sido su formación?, ¿de qué manera se fue acercando al estudio de los sistemas de parentesco?*

— No tuve formación antropológica por la simple razón de que no existía una carrera en mis días de estudiante. Ahora hay una carrera y los estudiantes pueden ir a la Universidad, seguir un curso completo y obtener un diploma en antropología, pero en mi época de estudiante, no. Simplemente tengo un certificado en etnología del Musée de l'Homme, específicamente mis estudios fueron en geografía e historia. La mayoría de mis colegas, de mi generación, que se han convertido en antropólogos, vienen también de disciplinas diferentes. Muchos de ellos, de la filosofía. Lévi-Strauss fue el primero que provenía de la filosofía pero pertenecía a una generación anterior. Es por azar, por esa curiosidad de estudiante que uno tiene y también por placer, que me interesé en la antropología y seguí los cursos de Lévi-Strauss, quien en ese momento adquiría una reputación ascendente. Los temas que trataba me resultaban muy espinosos y extraordinarios, sobre todo porque yo venía de historia y de geografía. Ese año se publicó un anuncio: un colega, filósofo de la Universidad de Bordeaux en el Institut des Sciences Sociales Appliqueés, buscaba un etnólogo, un geógrafo para una misión fuera del Estado. Presenté mi candidatura. La verdad es que él quería a un hombre y no lo encontré. Finalmente, partí por primera vez a un viaje de campo. Tenía que hacer un trabajo como geógrafa, pero naturalmente no me contenté con eso. El azar también quiso, una serie de azares que se han entrecruzado, que entre las

* Investigadoras del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. UBA.

dos poblaciones que debíamos estudiar atravesáramos un territorio enorme que estaba ocupado por otra población: los Samo, cuyo habitat era muy diferente de los otros y que me seducía terriblemente. Me detuve muchas veces simplemente para hacer algunas preguntas y me dije, si vuelvo, iré a ver a esa misma gente. Y tuve la fortuna de integrarme al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) a causa de mis estudios y de volver a trabajar con esa comunidad que ya había conocido. Una vez que estuve con ellos, después de unas pocas preguntas simples, muy elementales, descubrí que tenían un modo de gobierno que era extremadamente interesante. Era una nación claramente jerárquica, con cuadros de poder muy estrictos. Las aldeas estaban rodeadas por grupos de árboles muy compactos que los obligaba a una ocupación del terreno muy particular. Pero, por otra parte, era una población que aparentemente no tenía jefe. Todas estas razones motivaron mi deseo de seguir investigando y cuando estuve entre ellos comencé a hacer un estudio del parentesco. Era necesario estudiar ese sistema de parentesco. Y como yo soy muy metódica había preparado un conjunto de preguntas que me permitiría no olvidarme de nada. Había buscado en todos los diccionarios las relaciones de parentesco por consaguineidad y por alianza. Comencé entonces a utilizar ese sistema pero obtenía respuestas cuyo sentido no comprendía, ya sea porque ellos no comprendían lo que yo quería decir, ya sea porque tenían demasiado miedo. Entonces, decidí inventarme un método para asegurarme que los hombres comprendieran las preguntas que yo les hacía. Pronto me di cuenta de que era extremadamente difícil encontrar una fórmula de parentesco.

— *¿Cómo resolvió los problemas de traducción en sus diferentes niveles? Es decir, ¿el del traspaso de una lengua a otra y el de las traslaciones de las diferentes posiciones del parentesco?*

— Les preguntaba cómo llamaban al hijo de la hija de la hermana del padre de su madre. Yo hablaba de **otros** (cómo se llama la hija, de la hija de la hermana) mientras que ellos hablaban de ellos mismos. La dificultad era la traducción, la traducción en sí era la parte más complicada. Decidí entonces utilizar un sistema de trabajo basado en los elementos de la propia cultura: la moneda tradicional de la comunidad



es una conchilla blanca con una hendidura en el centro que representa la femineidad, una especie de vagina, de **vagina dentata**, esa conchilla era la moneda africana de los países del centro y del oeste de Africa y representa lo femenino. Usé las conchillas para representar la posición femenina, piedras para representar la posición masculina, fósforos para representar los vínculos de consaguineidad, de colateralidad y filiación y los vínculos de alianza. Esto funcionó formidablemente. Yo hacía comentarios y decía: *he aquí su madre, su padre, la hermana de su padre y una hija*. No me daban una respuesta directa pero me daban la razón. Mostrando, por ejemplo, la conchilla el informante me decía: *es mi madre y yo la llamo así, aquí mi madre tiene su propia madre y la llama su madre*. Ellos me hacían todos los esquemas de parentesco lo que me permitía construir finalmente mi pequeño diccionario. Yo constaté con sorpresa, después de haber usado a varios informantes, tanto hombres como mujeres, que las mujeres gozaban de un status de inferioridad social. Esto sucedía en 1960. Cuando volví a Francia, con cuadernos enteros con esquemas de parentesco, busqué en la literatura

antropológica casos similares y descubrí que se trataba de un sistema particular de parentesco del que se desconocía la existencia en Africa. Era efectivamente una revelación. Había muchos estudios antropológicos llevados a cabo en Francia y en Inglaterra pero jamás se habían interesado en el parentesco sino simplemente en los términos más elementales, estudiando los parentescos pero sólo en los niveles más simples en dos o tres grados solamente. Eso me estimuló. La estructura de parentesco y la relación matrimonial indicaba que se trataba de una sociedad patrilineal, incluso patriarcal. En esta primera etapa, había desbrozado una buena cantidad de cosas. Este tipo de sistema debía estar acompañado por otro de prohibición, de alianza y de linaje, lo que me llevó a tomar la decisión de trabajar sobre la alianza.

— *¿En qué consistía el status de inferioridad femenino?*

— Volví sobre la alianza para descifrar el ejercicio del parentesco. Me concentré en la lógica del sistema de apelación y descubrí que las hijas-niñas que son nacidas en un linaje, sea cual fuere su generación, sin importar qué varón haya en ese linaje, son consideradas como hermanas o hijas. Los hombres llaman a todas las mujeres, mis sobrinas, mis hijas. Es siempre una relación estatutaria de inferioridad. Los hombres ven a las mujeres como hijas-niñas. Si las mujeres son mayores, las llaman de otra forma que restituye la situación de parentesco. Esto atrajo mi interés sobre la cuestión de género. Faltaba algo que el mismo Lévi Strauss, que era un hombre, no se había preguntado.

— *¿Cuál sería esa pregunta ausente en el esquema de Lévi-Strauss?*

— Cuando él habla de la prohibición del incesto la define como la prohibición a tener acceso sexual con la madre, las hermanas o las hijas. Al prohibirse ese acceso sexual se debe intercambiar a las hermanas o hijas por las hijas o hermanas de otros hombres. La regla de exogamia es una cuestión de hombres. No es una visión machista de la sociedad como dice la crítica feminista de la época. En las sociedades humanas son los hombres los que intercambian mujeres y no lo contrario. Lo que Lévi-Strauss no vio, y me parece fundamental, es que la ley de exogamia, intercambio de mujeres y división sexual de labores, no hace al matrimonio estable. En un célebre artículo se refirió a

esto, pero olvidó poner un vínculo con la valencia diferencial de los sexos. Es decir, la jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, son los hombres los que se adueñan de las mujeres y las consideran objetos de intercambio. A partir de esta constatación yo empecé a interesarme por esta cuestión.

— *¿Ud. considera que el hecho de ser mujer le permitió realizar determinadas observaciones que desde una posición masculina no hubieran sido posibles?*

— Yo pienso personalmente que un hombre pudo haber llegado a la misma constatación. Es un esfuerzo de reflexión lógica, pero el azar quiso que fuera yo quien se viera llevada a hacer estas investigaciones e hiciera los hallazgos. Como etnóloga, al menos en ciertos tipos de sociedades, no dentro del tipo de sociedades árabes, una mujer acepta más cosas que un hombre. Entre los samo fui recibida como un hombre entre los hombres; luego podía acompañarlos en todas sus actividades: asistí a las asambleas de los hombres y se dieron cuenta de que yo tenía habilidades que me ponían en el orden de lo masculino. Al mismo tiempo podía asistir al mundo de las mujeres. En cambio, los etnólogos varones no tenían acceso a las prácticas de las mujeres en estas sociedades.

— *¿Considera que a los antropólogos varones les está limitada la comunicación con las mujeres de la comunidad estudiada?*

— No tengo una respuesta estricta para contestar esta pregunta. Sin embargo creo que es más fácil ser mujer para preguntar ciertas cosas. Si se piensa que el espíritu de los hombres y el de las mujeres tienen las mismas capacidades, el otro sexo debería llegar a pensar de la misma forma. En el caso de Lévi-Strauss, él mismo piensa que es natural que los hombres intercambien mujeres y no lo contrario. El no se formuló la pregunta, era lo que pasaba en su cultura. Se trata de esa invisibilidad casi **natural** que funciona normalmente. Yo postulo que las mujeres participamos de la misma cultura, nosotras también pensamos que es normal y casi biológicamente fundado. Hay que hacer un esfuerzo grande y constante sobre una misma para pensar de una manera diferente a esas ideas normalizadas. Hice esa reflexión porque soy mujer. Cuando digo que debemos constantemente

hacer un esfuerzo sobre nosotras mismas es porque somos parte de esta cultura. Creo que no hay dos culturas, una masculina y otra femenina. Yo lo creo profundamente. Lo veo dentro de mi propia vida si ustedes quieren. No soy feminista en el sentido guerrero de la palabra. Sí, milito por la igualdad estatutaria y lo subrayo con fuerza todas las veces que siento una posición negativa. Activamente soy también una buena ama de casa, me gusta recibir a mis amigos y que me elogien si les cocino algo rico. En fin, son cosas que me han inculcado desde mi infancia. Sé que tengo que reconsiderar mi *status* profesional como una realidad. Pienso siempre que el *status* de profesor en el Collège de France es un lugar pensado para los hombres. Es necesario que luchemos en nosotras mismas contra nosotras mismas.

— *Ud dice que hay que encontrar la forma de cambiar las cosas. ¿Cuál sería para usted esa forma?*

— La verdad es que no lo he dicho en **Masculin-Féminin**. Si pudiera hacer una nueva edición agregaría cosas. Como saben es un libro compuesto a pedido a partir de una serie de artículos que ya había escrito. En la nueva edición ya pondré lo que falta: un artículo sobre el dominio de lo masculino sobre lo femenino y sobre las formas de superarlo. Para mí hay algo que es evidente pero no sé si es aceptable para todos. Considero que la dominación de lo masculino sobre lo femenino depende del poder de la mujer de dar a luz a los dos sexos. En el funcionamiento de una sociedad ideal sería natural que los hombres tuvieran varones y las mujeres niñas, pero las mujeres dan a luz a ambos sexos y es por eso que los hombres quieren apropiarse de ese poder. Por eso la mujer fértil interesa y la menopáusica no le preocupa a nadie. El período importante es el período de fecundidad. Si se acepta la idea principal, de la dominación de lo masculino sobre lo femenino el problema se basa fundamentalmente en la fecundidad de la mujer. La forma de superar la dominación está en el control de la fecundidad.

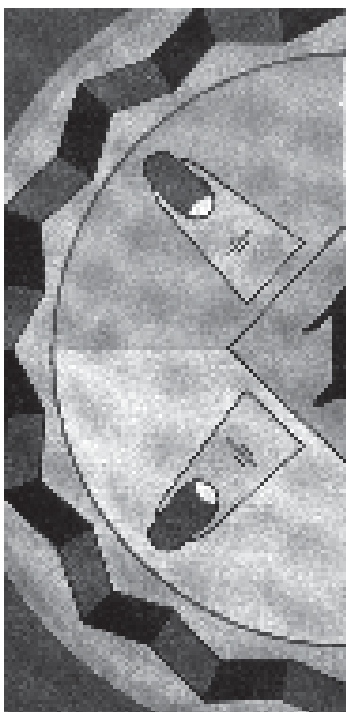
— *¿Cómo piensa las formas de este control?, ¿qué grupos deberían hacerse cargo de él?*

— Cuando las mujeres tengan acceso a la libre elección sobre sus cuerpos (anticoncepción, aborto), su situación cambiará fundamentalmente para la humanidad. Los cambios que se empiezan a ver vienen

ocurriendo desde hace un tiempo muy breve y yo prefiero ver las cosas a largo plazo. En realidad los hombres ven esto como un peligro enorme. En mi propio país se lucha constantemente contra estas libertades. Continuamente hay intentos por tratar de abolir el derecho al aborto y a la anticoncepción. Por eso digo que no se ha ganado nada porque aquí está lo importante: el control de la fecundidad por las mujeres. Los demógrafos dicen que si se deja el manejo de la fecundidad al arbitrio de las mujeres bajarán los niveles de descendencia y eso traería una caída vertiginosa de la fecundidad. Algo de eso pasa en Italia y en España. No es cuestión de considerar el futuro de un país solo de acuerdo con su desarrollo demográfico sino también por la inmigración, una de las problemáticas centrales actualmente en Europa que encubre un nacionalismo político con una argumentación aparentemente científica. Todo se centra en la fecundidad. Recuerdo -y esto me ha quedado grabado-, una frase espontáneamente pronunciada por un diputado francés. Cuando Simone Weil, habló del control de la natalidad -y esto está en las actas- un diputado dijo, *si aceptamos eso los hombres perderán la orgullosa conciencia de su virilidad fecunda (La fière conscience de leur virilité féconde)*. Decía exactamente lo que se debía decir, son los hombres los que se consideran fecundos y tienen conciencia y las mujeres no tienen el derecho de suprimir esa conciencia en los hombres. Todo el mundo reproduce este discurso, las mujeres también. La clave está en la anticoncepción.

— *¿Cuál es su postura acerca de la clonación y qué transformaciones podría producir en la conceptualización del género?*

— En este momento estoy por publicar un estudio sobre la clonación. Me parece normal que el gobierno, por lo menos el francés, haya condenado la práctica de la clonación humana. Hay que respetar la alteridad, la diferencia y sobre todo la diferencia genética. No creo en la igualdad de hombres y mujeres, creo en la alteridad. No en la identidad de los hombres y mujeres, sino en la diferencia. Es un error para las mujeres actuar como hombres y recíprocamente. La clonación, si se convirtiera en el único modo de reproducción, suprimiría la alteridad. Para que haya masculino en la fertilización in vitro es necesario lo femenino. No habrá más que tomar una



célula femenina a la que se le ha sacado el núcleo, y a esta célula, este óvulo, se le saca el gameto. En lugar del núcleo se pone una célula masculina. Se obtiene de esta manera, un nuevo óvulo cuyo núcleo es la célula masculina, de un organismo masculino cualquiera y se lo hace llevar por un útero. Esta experiencia ya se ha hecho en Francia. Se necesitan dos organismos femeninos: uno que da el óvulo y otro que lo lleva. Para la reproducción se necesita que todo sea femenino y no hay necesidad de masculino. En un caso extremo se puede imaginar una situación tal que ya es cuestión de ciencia ficción. Pero bastarían unos pocos hombres, digamos una decena, ya que hay millones de espermatozoides en el esperma, para hacer una fecundación masiva. Podrían eliminarse todos los hombres. Por ejemplo, tomo uno de mis óvulos, le saco el núcleo, tomo algunas de mis células que coloco en lugar del núcleo y me reproduzco a mí misma. Se puede imaginar una clonación perpetua de lo femenino sin ayuda de lo masculino. Imagen evi-

dentemente horrorosa, para los hombres sobre todo. De todos modos no sería una sociedad igualitaria. Para lograrla hay que pensar de forma diferente. La imagen que presenté es pensable en la lógica del sistema, en él es posible la desaparición de lo masculino.

— *Algunas corrientes radicales de los años sesenta, como, por ejemplo, Shulamith Firestone en **La dialéctica del sexo**, proponían este tipo de reproducción como forma de liberación de las mujeres. En esa época estas posturas eran utópicas e hipotéticas.*

— Esto es ahora posible desde el punto de vista científico, sin embargo, cuando los gobiernos intentan controlar estas prácticas, no se equivocan.

— *Las nuevas tecnologías reproductivas, como las clonaciones, están controladas por médicos hombres que reproducen los valores tradicionales de familia y matrimonio. Las mujeres solas no pueden recurrir a estas técnicas. Hay toda una construcción político cultural que lo impide, los médicos, la justicia y los legisladores se oponen. Tampoco se puede fecundar a parejas lesbianas.*

— Esto es igual en Francia. Yo misma pongo un cierto número de límites a toda reproducción médicamente asistida. Unos están fundados en reflexiones completamente lógicas. Por ejemplo, en lo que concierne a las madres portadoras, las mujeres que aceptan llevar en su vientre al hijo de su hija. Hay un caso en Sudáfrica en que una hija ha pedido a su madre que lleve su hijo en el vientre. He sabido que recientemente en Argentina una mujer prestó su vientre a su hermana. Ante esto mi postura es que no se debe hacer por medios artificiales lo que la ley natural prohíbe. Esta ley prohíbe, por ejemplo, que una mujer tenga relaciones con el marido de su hija o que lleve en su vientre un hijo del marido de su hija o del marido de su hermana. Sin embargo, las formas artificiales de reproducción podrían permitir estas cosas que la ley **natural** no permite. No es que esto no suceda en la realidad. Hay mujeres que se acuestan con sus yernos, pero eso se llama incesto. Es un incesto en segundo grado pero nuestra ley, por lo menos la ley francesa, prohíbe este tipo de relación. ¿Por qué aceptar la reproducción artificial para este tipo de relaciones? Yo me pongo sólo dentro de la lógica para rechazar este tipo de relación. Esto ya estaba contemplado en los centros de conservación

de espermatozoides y óvulos. Allí se pregunta a las mujeres que no pueden producir óvulos y que necesitan que alguien les dé un óvulo, si pueden traer un donante. Como es algo bastante pesado dar un óvulo no cualquiera lo acepta, solo una hermana o una amiga muy cercana. Se le aplica un tratamiento hormonal bastante fuerte y cuando llega al hospital a dar el óvulo resulta que no es para la hermana sino para otra mujer, justamente para no reproducir el incesto. Es decir, cuando la mujer está preparada para recibir el óvulo, recibe el de una mujer desconocida.

— *¿Qué opina de las técnicas que permiten que mujeres menopáusicas puedan quedar embarazadas?*

— No me parece una buena idea tener hijos cuando se han pasado los 50 o 60 años, va en contra del interés de los niños. Sé que en Italia hay un médico que lo hace. Lo pienso por mí misma que tengo 65 años. Me imagino lo que es criar a un niño a esta edad y los problemas que se le pueden presentar a un niño que sabe que los padres van a morir y lo dejarán inmaduro. La naturaleza hizo las cosas bien cuando nos permitió tener hijos cuando jóvenes. Es un poco reaccionario, pero lo pienso así.

— *Para terminar, ¿cuál es su posición frente a las corrientes denominadas postmodernas que tratan de deconstruir no solo la noción de género sino también la de sexo?*

— Tengo dificultad para responder a esa pregunta porque no me preocupa. Mi respuesta será afectiva. Soy muy o bastante hostil, en líneas generales, a esas tendencias posmodernas del pensamiento occidental. Detesto todo lo post: postmodernismos, postestructuralismos, postindustrialismos que implican la desaparición del género, la desaparición del trabajo, la desaparición de la historia. Todo eso me parece vacío. Creo que la historia se está haciendo siempre, que siempre va hacia adelante utilizando lo que ya existe, y transformándose sin necesidad de declarar la muerte de nada. Personalmente, tal vez porque soy antropóloga, veo las cosas a la vez en la permanencia, en el parecido, en la diferencia, en la variabilidad y en el cambio. Puede ser estúpido pero creo que puede haber permanencia en la diversidad y en el cambio. Estas formas pesimistas y desencantadas responden a una fórmula muy común en Francia. Esto me parece que es una forma propia de mirar nuestra historia, que es fértil en eventos, tal vez demasiado rica, y tenemos dificultad para digerir todo. Así nos perdemos en los detalles sin mirar la totalidad.



«Detrás de bambalinas»

Una entrevista a Marta Lamas



Juan Besse*, Ana Encabo** y Javier Moro*

Primero nuestro detrás de escena. El devenir de las relaciones humanas nos sentó a la mesa de la casa que Marta Lamas habita en el barrio de Tlacopac, San Ángel, ciudad de México. Por esos días rondaba en nuestras cabezas la idea de hacerle una entrevista. Cuando nos sentamos a conversar, primero en la sala y luego en la mesa aún dudábamos en proponerle la entrevista. La charla discurría con cadencia de sábado, los cuatro integrantes del encuentro -más aún la desprevenida Marta Lamas- no parecíamos tentados con trocar los bueyes perdidos, los comentarios sobre nuestras vidas (algunos recién nos conocíamos) por preguntas acerca de su actividad como antropóloga y su militancia en el feminismo.

Un eventual relato sobre los inicios de su investigación acerca de la prostitución cuadró como tema para la entrevista. A ella no le desagradó continuar hablando frente a una grabadora sobre aquello que en algún momento comenzó, y a nosotros, tampoco, seguir escuchándola. Demás está decir que el relato de éste «detrás» del producto de investigación fue recorrido por picos de debilidad.

La estructura de su narración oscureció las preguntas. A poco de comenzar el relato se acercó a una «confesión». Tal vez, a lo que Foucault denominaría «los orígenes bajos « que operaron (y operan) en la constitución de los dominios de saber. En éste caso vemos cómo la experiencia vital, el indagar en sí misma, se amalgamó con la posibilidad de abordar problemas aparentemente distantes a través de la construcción de estrategias de investigación que se caracterizan por acercar la práctica política a la práctica científica y viceversa.

— ¿Cómo se inicia tu relación con las prostitutas?

— Fue en 1989. Hubo un primer coloquio sobre SIDA en México, y a mí me invitaron a ser ponente como antropóloga para hacer un análisis de la cuestión de la cultura. En el panel había un representante del episcopado, un funcionario de la Secretaría de Salud, un líder del movimiento gay, un sociólogo, y una mujer muy elegante, enojada, con el pelo rubio platino, que no se sabía de donde venía y yo. Y bueno, todos fuimos hablando y al final cuando le tocó hablar a la señora enojada dijo que era ex prostituta, lo cual inmediatamente generó una reacción de asco por parte del funcionario de gobierno y del representante de la iglesia católica, entre quienes estaba sentada, y que se hicieron de lado como si fuera una persona apesada. Al terminar su exposición me acerqué a felicitarla; le dije que me había parecido muy valiente y que lo que había dicho estaba muy bien y ella me miraba con cara de «esta loca de dónde salió»; resulta que de repente alguien con aspecto de señora «decente» se le acercaba porque, en general, eran las mujeres quienes le huían más que los hombres. Yo le comenté que era feminista, que trabajaba por la autorganización de las mujeres, que me imaginaba que el colectivo de las prostitutas podría estar tratando de organizarse y que yo había leído mucho sobre cómo se habían organizado las prostitutas en otras partes, Francia, Italia, y que el día que quisiera hablábamos y le dejé mi nombre y mi teléfono.

A los pocos días, suena el teléfono a las tres de la mañana y era Claudia (la ex prostituta) que me decía que estaba con unas compañeras en una delegación de policía, que las habían detenido y que si podía ayudarlas. Esa noche me paré, con un nivel de excitación y de emoción impresionante, y me vestí de «licenciada» para ir a pelearme en la delegación con

* Investigadores del Instituto de Geografía de la FFyL. UBA.

** Estudiante de la carrera de Ciencias de la Educación.

los funcionarios de policía. Llegué y con el más descarado tráfico de influencias, dando el nombre del delegado y del jefe de policía, dos personas que ni conocía, pero que mentí que sí, logré que las dejaran salir sin pagar multa. Eso se repitió varias veces a lo largo de unos tres meses; visto ahora en perspectiva, creo que fue una prueba. Porque Claudia quería ver realmente hasta donde contaba conmigo y hasta donde el interés por ellas iba más allá del morbo, pues hubo una dosis alta de morbo de mi parte, lo reconozco claramente.

— *O sea que empieza a darse una relación a nivel personal...*

— Sí, después de un tiempo empezó a darse una relación de amistad. Algunas noches nos íbamos a cenar a «Noche y Día», un restaurant que está abierto toda la noche; a veces a casa de alguna de ellas. Claudia estaba muy interesada en la cuestión del SIDA porque se le había muerto una amiga, María Antonieta, infectada por esa enfermedad y había visto como en el ambiente de la prostitución había un descreimiento. Cuando se empezó a hablar de SIDA casi todas las chicas¹ pensaban que era un invento del gobierno para controlarlas, para hacer una razzia sanitaria. Claudia decía que al principio nadie creía, lo empezaron a creer en la medida que se empezó a morir gente a su alrededor. De todo ese grupo de mujeres, la que tenía mayor conciencia social y más preparación era Claudia. Ella venía del trabajo en departamentos y estéticas, las otras, del trabajo en la calle.

— *¿Cómo empezaste a colaborar en la organización de las prostitutas?*

— Hubo un momento donde en la zona de Sullivan en la colonia Cuáuhtemoc hubo mucho problema con la policía, pues habían subido mucho las cuotas acordadas de «mordida» (de coima). Entonces las «madrotas», las «madamas», que son las encargadas de las chicas (la organización de la prostitución la aclaro

en el artículo académico, pero una mujer responsable de un grupo de «chicas» que se paran en la calle a trabajar es llamada madrota) de la zona de Sullivan delegación Cuáuhtemoc habían estado solicitando una cita con el responsable y se la habían negado. Claudia, que me había visto operar como «influyente» en las otras delegaciones, prometió que conmigo se iba a conseguir la cita con el delegado. En ese momento yo trabajaba en la revista Nexos, que era una revista que reunía a un grupo importante e interesante de intelectuales y eso tenía un peso en el medio político mexicano, pero de nada sirvió que yo dijera que era de Nexos al tratar de conseguir una cita; el delegado no daba citas. Entonces le hablé a Carlos Monsiváis. Yo sabía que cualquier funcionario al que le hable Monsiváis pidiendo una cita se la da, y fue lo que ocurrió. A las seis de la tarde de ese mismo día se presentó Monsiváis, conmigo atrás de él y detrás de mi Claudia y seis de las madrotas; tuvimos una reunión con el mero delegado, el lic. Ignacio Vázquez, como de tres horas, en donde se revisaron todos los acuerdos verbales. La prostitución no está prohibida por ley, lo que está prohibido es el lenocinio. Por eso no hay más que contratos verbales entre «responsables» (madrotas y padrotes) y autoridades.

La idea de Claudia era reunirse con las encargadas de varios puntos y ver que se podía hacer para negociar mejores condiciones de trabajo, menos extorsión.

— *¿Consiguieron hacer esas reuniones?*

— Al principio empezamos a juntarnos en los Sanborn's², pero nos corrían, luego en Potzocallis, y también. Las reuniones no podían ser en la mañana porque las chicas trabajan hasta las cuatro o cinco de la mañana; eran en la tarde, pero no podían ser muy temprano porque si no se les cortaba el día. Las reuniones solían ser entre siete y ocho de la noche porque ya de ahí se iban a trabajar; obviamente ya venían vestidas para el trabajo y por eso nos corrían de los lugares decentes. Acabamos reuniéndonos en

¹ Este término de «las chicas», es el que usan entre ellas. En México no es como en Argentina, que se dice los chicos y las chicas, decir las chicas inmediatamente tiene el significado de trabajadora sexual.

² Así se llama una de las cadenas de bares más conocidas en México.

la sala de juntas de la revista Nexos. Yo le pedí a Aguilar Camín, el director de la revista, si me dejaba tener reuniones con feministas en la sala de juntas. Y cuando me dijo que sí, le aclaré que estas eran unas feministas sui géneris: «son trabajadoras del sexo, te lo digo para que no te sorprendas». Aunque él entendió el asunto, hubo gente en la oficina que se molestó, por esto de que las mujeres decentes no pueden ver a las prostitutas. Pero tuvimos varias reuniones en la revista Nexos y luego una doctora de Conasida, que había estado tratando de organizar una asociación civil, que trabajaba cuestiones de SIDA y que conocía muy bien a Claudia, empezó a hacer estas reuniones en Conasida con algunas madrotas y con Claudia. Ahí hubo una pugna de intereses entre el grupo de las mujeres de Cuáuhemoc y Claudia, que venía del mundo de la prostitución de departamentos y estéticas y no hacía prostitución en la calle. Claudia era la más inteligente, la más comprometida, a la que realmente le interesaba más el sida y la que se perfilaba como líder de esa asociación civil; las otras habían descubierto que mostrar preocupación por el sida era una manera de trabajar con las autoridades, de tener por primera vez una cierta legitimidad y de quitarse el estigma, pero en el fondo el problema no les interesaba mucho. Lo veían principalmente como una fachada para poder seguir con el negocio sin mucha interferencia de las autoridades.

— *¿Cómo fueron las negociaciones y qué consiguieron?*

— Aunque Claudia participó en la primera asociación civil, que se llamaba «Humanos del Mundo contra el sida», al poco tiempo ese grupito la corta porque descubren el «negocio» de «proteger» a las mujeres, y Claudia empieza a organizar su propia organización. Durante todo este tiempo yo me sigo reuniendo con ella y con un grupo de amigas de ella, que son también madrotas de calle y con un amigo de ella que es un travesti que se llama Gerardo Ortega, le dicen la Mema, y que era el que coordinaba el trabajo de muchos travestis en la zona de Insurgentes. Claudia y Gerardo deciden hacer ellos una asociación civil en donde Gerardo quedaba de presidente, Claudia de secretaria, yo de tesorera y nos jalamos a Monsiváis y a Elena Poniatowska al Consejo porque la idea era meter a figuras importantes para romper la vulnerabilidad que pudiera significar una asociación civil de

este tipo. La otra asociación civil, la de «Humanos del mundo contra el sida», tenía a dos funcionarias de Conasida en los puestos importantes y tenía a Claudia y dos o tres de las madrotas. La segunda asociación civil se llamó Cuilotzin, que en nauhatl quiere decir los que usan el culo o una cosa por el estilo. Cuilotzin eran Claudia, Gerardo, y Josefina que era un travesti que hace mucho tiempo que circula siempre vestido de mujer y con el que ocurrió una cosa muy chistosa que ahora les cuento.

El día que fuimos a firmar el acta a la notaría para constituir la asociación civil Cuilotzin S. A., el entonces secretario privado del Procurador de Justicia del Distrito Federal tenía una notaría y le pedí que nos hiciera el acta de la asociación civil sin cobrarnos y aceptó. A él le daba mucha risa todo este numerito. Entonces fuimos a firmar el acta. Venía la Mema, que era el coordinador de los travestis, Claudia y la Jose, que es un hombre pero que siempre va vestido de mujer. Cuando llegamos, el secretario del notario, un hombre joven quedó impactado por la Jose. Además la Jose es muy femenina, muy guapa, con el pelo largo, muy bien formada y muy coqueta y venía vestida escandalosa, y cruzaba la pierna para aquí y para allá. Se la pasaron coqueteando, el secretario del notario y ella todo el tiempo y al llegar la hora de firmar el acta que dice José Antonio tal y cuando ella dijo «soy yo», el tipo se demudó porque se dio cuenta que había estado coqueteando con un travesti. El notario se sacó de onda y dijo, «así no se puede firmar el acta, tiene usted que venir vestido de hombrecito» y nos citó para otro día. Al día siguiente, Jose vino vestido de pantalón, con el pelo recogido en una cola de caballo y sin maquillaje para firmar como José no como Josefina. Ese día ya no se apareció el secretario del notario, se le deben de haber cruzado los cables sustantivamente.

— *Con todo esto en lo que te fuiste metiendo, lo hacías con algún tipo de cobertura o respaldo institucional?*

— Antes de seguir, me regreso atrás. Esto había pasado como un año después de haber empezado a trabajar con Claudia. A los seis meses de estar trabajando ella y yo, diseñamos un modelo de intervención con las trabajadoras del sexo: yo decía que era funcionaria de Conasida (sin serlo), entrábamos a la delegación y podíamos detectar a todas las chavas

que tenían detenidas y ver los casos. En paralelo Conasida, a través de la doctora Patricia Uribe, estaba planteando la necesidad de que las chicas tuvieran una tarjeta de Conasida, que significaba que estaban limpias y en función de eso que la policía las dejara de hostigar. Después de un tiempo de haber estado trabajando diciendo que era de Conasida fui a ver al director, Jaime Sepúlveda, y le dije, «Oye, he estado diciendo que soy de Conasida y espero que tú no me dejes caer». Yo había ido como representante de Conasida con el procurador de justicia del D.F. a pedirle que frenara a los agentes judiciales para que ya no estuvieran deteniendo a las trabajadoras del sexo. Claudia tenía muchas denuncias de las chicas sobre ciertas patrullas y hasta de ciertos agentes. Con apoyo del procurador se armó todo un operativo para, en cierto hotel de paso donde solían ir ellas, poner gente que viera como los agentes judiciales venían a



pedir dinero. Era importante para que esto se acabara y así, por lo menos, frenar en parte el problema de la corrupción. Sucede que las chicas daban a veces las tres cuartas partes de lo que ganaban: primero a su «representante» y luego en mordidas a la policía. Tres tipos diferentes de policías, los de Gobernación, los de la Procuraduría, los del Distrito Federal, en una misma noche llegaban a los puntos de trabajo para recoger las mordidas y dejarlas trabajar. Nuestra idea era ir a ver a la gente de la Procuraduría, de la Policía y de Gobernación para que las autoridades desactivaran esa «rutina» y se reconociera que había un serio problema de corrupción, que además estaba impidiendo un trabajo con las propias trabajadoras en términos de prevención del sida, que era lo que le importaba sobre todo a Conasida. Ya por entonces llevaba un año trabajando con ellas en este tipo de negociaciones. Fuimos a otras dos delegaciones más, también vía Monsiváis; o sea, el delegado no nos daba cita, y Monsiváis la volvía a pedir. Primero fue en la delegación Cuáhuhtemoc, después en la Carranza. En la delegación Miguel Hidalgo ya no fue necesario que fuera Monsiváis, porque yo conocía a la delegada y fue a través de mí el conecte. Siempre nos mandaban con los encargados de «servicios especiales», que son los que trabajan el asunto de la prostitución. Si bien la entrada al mundo de la prostitución callejera en la ciudad de México era parte de mi proyecto feminista, mi amistad con Claudia fue una agradable sorpresa. Claudia empezó a viajar a los diferentes estados a ver cómo estaban las chicas allí y con la idea de ir creando una organización a nivel nacional. Ella estaba muy preocupada porque quienes laboran en la prostitución no se estaban tomando en serio la problemática del SIDA y el uso del condón.

— *¿En qué momento te interesó la cuestión como objeto de investigación, más allá o más acá de la práctica política?*

— Cuando yo ya llevaba un año trabajando con Claudia, el Dr. Mauricio Hernández, que entonces era el director de Epidemiología, me dice que está en curso una investigación internacional muy importante sobre el uso del condón en trabajadoras sexuales y que no tiene quien se haga cargo de la parte antropológica; no han logrado meter gente, porque el ambiente de la prostitución es muy cerrado. Sí, entrar ahí no es fácil. Yo había entrado por razones políticas, ya

estaba adentro y era una antropóloga; él piensa aprovecharme y me hace la propuesta de que yo haga la parte de observación participante. Se requiere información sobre cómo se hace la negociación de cliente-prostituta: cuántas veces en una noche, qué número de clientes llega, cuántos de ellos dicen que sin condón, cuántos aceptan el condón y si las chicas están o no realmente usando el condón; es decir, qué pasa realmente. A mí me resulta muy interesante, pero digo que va a depender hasta dónde Claudia y el grupo de gente alrededor de ella lo acepten; no voy a hacer la investigación sin que ellas lo sepan y acepten que cambie mi estatus de compañera política a investigadora. Se lo planteo a Claudia, le gusta la idea y se nos ocurre una cosa genial. Me dice, «va a ser muy difícil hacer una observación en todos los puntos de la ciudad de México, porque hay un nivel de competencia feroz y si llega alguien de afuera van a pensar que los estás investigando para saber cuánto dinero está saliendo» (igual tuve posibilidad de estar algunas noches en algunos de estos puntos). Lo que Claudia propone es que hagamos un punto experimental, es decir, que gracias a que hay un apoyo de Conasida negociemos para que ella pueda pararse en una esquina. Todas las esquinas o lugares donde hay prostitución están negociados con las autoridades. Tú no puedes, simplemente por tus pistolas, pararte una noche a buscar cliente porque inmediatamente no sólo te llega la policía sino la misma red de la gente que está en el ambiente de la prostitución, que tiene territorializada la ciudad con zonas de control.

Claudia propone hacer el punto experimental entre las calles de Insurgentes y Monterrey, en una callecita que se llama El Oro. El punto del Oro se había venido abajo, pero había sido en un momento determinado un punto conocido. Le sugerimos al director de Epidemiología hacer una carta a las autoridades de las delegaciones para informar que ese va a ser un punto de investigación, y Claudia se pone a reclutar chicas nuevas que se vengan a trabajar ahí. Yo voy a entrar como una más, supuestamente ellas no iban a saber quién soy o de dónde venía, porque en los demás puntos ya me conocían un poco.

Las chicas que se iban a reclutar tenían que ver más con los ambientes cerrados (departamentos y estéticas). Claudia las conocía y ellas no me conocían a mí. Yo ilusamente pensaba que podía hasta cierto punto pasar desapercibida, lo cual no fue tan fácil.

—(Risas) *Te olvidaste de la máxima etnográfica que señala al antropólogo no como observador, sino como el observado.*

—Sí, por eso antes de empezar a trabajar en el punto, yo estuve yendo muchas semanas a otros puntos para conocer la mecánica del trabajo. En un hotel, cerca del cruce de Viaducto e Insurgentes estaban dos amigas de Claudia, y allí fui muchas noches a ver cómo se daba la relación de los clientes y las chicas, antes y después de cada servicio. Hay dos maneras de referirse a la relación sexual: como «servicio» o como «rato». A principios de siglo los hombres que iban con prostitutas pedían estar un «rato» con las mujeres; actualmente un «rato» es un lapso como de 20 minutos entre que llegas al hotel, te quitas la ropa o te la alzas, haces lo que tienes que hacer y sales. Y si es más del «rato» se cobra un segundo turno o servicio.

Estuve yendo al hotel del puente de Insurgentes, y también estuve viendo cómo trabajaba la gente de Sullivan y luego estuve en Comisión Federal y en las calles de Querétaro. Quería entender la mecánica y el trato, tanto para tener información, como para no parecer tan novata.

El sistema, para protección de las chicas, es poner los puntos cerca de hoteles de paso. Ninguna chica se sube al coche del cliente. En esas zonas casi todos son clientes que vienen en auto, muy pocos son clientes de a pie; estos básicamente van a la zona de los mercados, en la zona de La Merced, donde hay otro tipo de manejo, son como grandes galerones donde hay cortinas y catres. Es la prostitución más barata que hay, luego viene la de calle, de ahí te vas a las estéticas y de ahí a los departamentos.

En el punto del Oro, los hombres vienen en coches; hay como una especie de shopping: los hombres salen casi siempre juntos dos o tres, pero también vienen solos; pasan enfrente de un punto y ven la «mercancía». Se van a otro punto, hacen todo el recorrido y de repente, recuerdan a una chica que les gustó más o que les hizo clic y regresan por ella. En el punto llegan al acuerdo, y se van al hotel. En el punto hay un chofer, a quien la chica les paga la dejada como chofer de taxi. A veces el cliente se sube al taxi también. Los choferes son sobrinos, hijos, familiares o amigos de las madrotas. El negocio es todo un modelo familiar, donde la madrota controla a las chicas, la hija de la madrota trae ropa de Estados Unidos y les vende a las chicas, la cuñada trae el café

y los alimentos que se venden en la noche, el hijo tiene el coche que las lleva al hotel, etc. Cuando se realiza la transacción, se quedan de ver en el hotel. Se ven allí y están el tiempo convenido. En el hotel hay una cierta vigilancia, porque sí ha habido bastantes crímenes y agresión a las trabajadoras; luego el taxi regresa a los veinte minutos para traer a la chica de vuelta al punto.

— *A esta altura es evidente que estabas muy involucrada.*

— Sí, de hecho había estado haciendo de todo, inclusive había fungido como chofer, manejando del punto al hotel para ver qué pasaba cuando los clientes hacían la transacción en el taxi. Los clientes alucinaban conmigo, porque están acostumbrados a que se meten al coche y hay un gañán taxista; aunque yo trataba de pasar desapercibida, tener el pelo recogido y todo, es obvio que no tengo facha de taxista, se sorprendían un poco; algunos, muy borrachos, no se daban cuenta; había de todo. Varias veces llevé a las chicas al hotel. Una vez me ofrecieron, en uno de los hoteles espiar por el espejo, tipo cámara Gessel, para saber cómo era el asunto pero mi puritanismo no me permitió eso; me pareció un exceso.

Obviamente el plan de pasar desapercibida no funcionó. Para empezar la primera noche que llegué, Claudia me dijo: así nos espantas a la clientela, quitate los anteojos y maquíllate más. Según yo, me había disfrazado muy ad-hoc. El tipo de ropa que me puse era una minifalda pero, como hacía mucho frío, con unas medias de colores y botas. Realmente lo que más me impresionó de ese trabajo fue el frío que pasan. Las chicas van muy escotadas; hay toda una cosa simbólica con la ropa, que yo no pude copiar básicamente por el frío. Creo que me hubiera disfrazado con escotes si el clima del Distrito Federal fuera el de Acapulco. Otra dificultad fue mi timidez con los tipos. Una cosa era ver y otra estar ahí. Cuando yo había estado yendo a los lugares todavía conservaba mi distancia, algo así como «yo vengo aquí a ver qué pasa». Pero de repente pasar a ser una más fue muy duro. Tenía miedo y vergüenza. Lo primero fue quitarme los anteojos, yo estaba ahí, parada en la calle y pensaba que no pase un amigo de mi mamá, y me vea y yo ni siquiera me dé cuenta porque le va a ir a decir que su hija está parada en el punto del Oro. Y luego fue durísimo el nivel de violencia. Los tipos

vienen en un plan muy agresivo, muy violento; la misma policía, las patrullas, son sumamente agresivas. Estábamos paradas en una esquina, y especialmente los viernes y los sábados como a las dos de la mañana, pensaba «aquí nos van a atropellar». Los coches se frenan enfrente, meten el coche encima de la vereda, algunas veces hubo balazos. Fue todo un descubrimiento el grado de violencia alrededor de la transacción «comercial». Yo me asustaba, y las chavitas, a la primera de cuentas, descubrieron que yo no tenía nada de trabajadora sexual, que era un loca amiga de Claudia y como tal vez pensaron que ya no tenía posibilidades con los hombres y que la única manera de conseguir era esa, me adoptaron.

— *La imagen de loca sirvió para que negociaras mejor tu, por decirlo de algún modo, papel en el campo...*

— Se portaron muy protectoras conmigo. De repente se acercaban varios hombres que querían con la güerita (conmigo). Entonces ¿cómo decir que no, sin que eso significara una mala imagen para el punto? Porque también si los hombres llegan a un lugar y la chica dice que no, es difícil que regresen al mismo punto: el rechazo hace que le huyan al punto. Una de las reglas implícitas en el punto, y esa es una de las cosas muy buenas del trabajo en la calle, es el nivel de libertad que tienen las chavas para rechazar a los clientes. En la calle nadie puede obligar a una chica a irse con un hombre. En una estética o en un departamento es a fuerzas, aunque el tipo te dé asco o no quieras, si te tocó te tocó. En calle no; ahí hay un margen mucho mayor de negociación y libertad. Las chicas a veces le dicen al cliente no me voy a ir contigo, o lo que sea. Ahí hay un gran nivel de interacción pero, al mismo tiempo, ellas saben que no pueden abusar de ello, porque si tú llegas a un punto y cuando vas a elegir a una chica, la chica sale con que no, ya ni regresas. Hay un difícil equilibrio entre tu libertad de decir que no y el no fastidiar el negocio del punto; entonces, se dice que no cuando realmente te disgusta muchísimo el tipo. Pero yo les iba a decir que no a todos.

— *¿Nunca sentiste el deseo de ser una «nativa», aunque sea por unos minutos?*

— En un momento hubo mucha presión por parte de ellas para que yo diera el último paso y me fuera con un cliente. Me decían que debería levantarme uno, y



aunque jugué realmente con la idea, no sé hasta donde fue mi puritanismo o hasta donde fue el miedo al SIDA lo que al final me lo impidió. Llevaba mucho tiempo sin pareja en ese momento y jamás había usado condón en la vida. Yo nada más había aprendido cómo ponerlo con un plátano con cáscara; esa es una lección que da Claudia, donde te enseña a poner el condón con la boca, teniendo las manos libres para que el hombre no se dé cuenta que le están poniendo un condón; como ese hay una serie de trucos; pero una cosa es aprenderlos en la teoría y otra en la práctica. A mí me daba miedo: ¿y si se rompe el condón, o si no lo puse bien o si a la hora de la sacada me lo contagio?... Eran tipos desconocidos. No creo que haya sido tanto el puritanismo porque bueno, con un acueste más en la vida a mi reputación no le va a ir ni muy bien ni muy mal. Eso no me parecía grave. Pero era el miedo. Era un momento donde yo había descubierto lo del SIDA, lo veía muy cerca y el nunca haber tenido relaciones con condón, y no saber como iba a funcionar eso me daba miedo.

Volviendo a tu pregunta, una vez hubo un tipo que me gustó, el único día que realmente dudé porque tenía la facha que me gusta. Un tipo muy, muy atractivo y que me gustó, de swetercito de cashmere y pantalón de pana, para nada el tipo de clientela habitual que era clase media, clase media alta, buró-

cratas, funcionarios o empresarios; este no tenía nada que ver. El no me había elegido, había elegido a otra. Lo que pasa es que iba ahogado de borracho, se ve que estaba así como en un trueno o una cosa emocional. Yo lo vi y podría haber intervenido para llevármelo, pero no lo hice. Claudia me insistía mucho: no seas miedosa, órale, vas a ver que no es nada. No se si fue por un rollo moralista pero sí me dio miedo. Y además es que, fuera de ese tipo que me pareció atractivo, con los demás hubiese sido como lo hacen ellas: desconectar. Me acuerdo un día que una chica se negó a irse con un tipo y cuando le pregunté por qué, me dijo «es que se parece mucho a mi papá»; el parecido al padre la había frenado, el tabú de incesto ahí jugó. Pero excepto ese tipo de cuestiones, el acueste lo viven muy desconectadamente, realmente como un trabajo que hay que hacer. A veces ni siquiera se quitan la ropa, se alzan la falda y es muy así de «bueno, órale» y ya.

Hubo mucha presión por parte de las chicas, insistían «para que seas una de nosotras». Con ellas hubo un proceso de mucha cercanía. Cuando terminábamos de trabajar a las dos o tres, a veces a las cuatro de la mañana, nos íbamos todas juntas a un restaurante que está abierto toda la noche, el Noche y Día. De ahí a veces nos íbamos a casa de alguien, a fiestas y así ya se fue estableciendo una relación. Fue impresionante el proceso.

— *¿En algún momento sentiste que se modificaba tu percepción acerca de la prostitución?*

— Yo entré a todo el trabajo político con ellas con una idea de mucha victimización de las trabajadoras, con esta onda que ha tenido el feminismo de llegar a salvar a las compañeras de la opresión o a inducir una reflexión o a ofrecer una serie de herramientas para que enfrenten tal o cual situaciones. Pero en el caso de las trabajadoras sexuales yo creo que una de las cosas que a mí más me sorprendió y más modificó mis esquemas fue el constatar el margen de disfrute que tienen. No de disfrute de placer sexual, que lo tienen por fuera con sus compañeros o compañeras, sino de un disfrute raro, como de vivir al filo de la navaja, en la marginalidad, la atracción de la violencia de la noche y de un cierto poder sobre los hombres. Ellas tienen la sartén por el mango. Hay una situación de poder con respecto al cliente muy, muy evidente; ellas dicen cómo, qué, y muchas veces lo estafan, lo burlan

muy claramente. Eso me sorprendió mucho. Tienen mil triquiñuelas, por ejemplo, tienen muy clara la vulnerabilidad del machismo y del narcisismo masculino. Por aquel entonces ellas cobraban 100 pesos por un rato, por esos veinte minutos; entonces le decían que si quería un buen servicio completo, de más de una hora eran 500 o 400 pesos. Lo que hacían era que el hombre se viniera muy rápido y enseguida que se venía empezaban a hostigarlo sexualmente y al cuate le resultaba muy prematura la segunda vez y apenas se había repuesto y, entonces empezaban a joderlo: «qué, no se te para» u otra cosa así, muy insultante y el tipo prefería cortar en ese momento, y la despedía, habían sido 25 o 30 minutos, habiendo cobrado muchísimo más. Esa era una de las trampas que tenían. Decir «bueno, si no quieres ya me voy», o «¿qué, quieres dormir? pobrecito, te tienes que recuperar». Y los hombres en vez decirles: «no, yo te pagué una hora y te quedas aquí una hora a ver cuando se me para», frente al hostigamiento de las chicas las dejan ir inmediatamente. Saben por donde entrarles, al menos entre las de la calle, que es un fenómeno muy distinto al de los establecimientos cerrados; ellas dicen con quién y es al ritmo que ellas imponen. Ellas pueden ser más receptivas, más agradables, más cariñosas o desvestirse más pero de repente una cosa puede ser así como muy seca y pueden burlarse del hombre. A veces hay clientes que son muy fieles, a veces ellas se enganchan con los tipos, a veces se enganchan más con la plática, se vuelven como psicólogas y establecen una relación donde ellas son maternas o como hermanas mayores y hablan y todo.

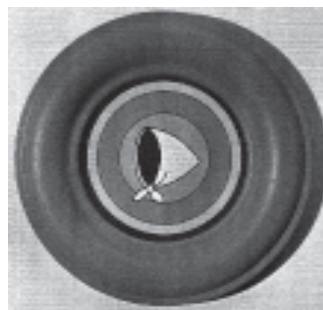
A mí me sorprendía la frialdad y precisión con la que podían caracterizar a los distintos tipos de hombres, saber con cuál iban a usar qué método, por qué algunos les caían tan simpáticos y los trataban bien, por qué a otros los trataban tan mal, cómo hacían para sacarles más dinero, cómo tenían muy claro que lo que estaban haciendo era un trabajo, cómo tenían un código de las cosas que pueden hacer y las que no, por ejemplo un beso en la boca no, eso es prototípico. Yo entendí que este cambio de pasar de llamarlas prostitutas a trabajadoras sexuales sí está fundamentado; sí, es un trabajo, un trabajo muy calculado, una transacción en la que tratan de conseguir mayor beneficio y mayor dinero. Para eso hay toda una serie de técnicas, una común es hacerse ver como las

pobrecitas vulnerables y contar la historia de cómo ellas cayeron en el fango ahí arrastradas porque un hombre las abandonó. Todas tienen un mismo discurso hacia el cliente, muy pocas reivindican lo que se ha vuelto una reivindicación política de Claudia: «este es un trabajo que yo he elegido». La prostitución como lugar elegido no se le muestra al cliente sino que la prostitución se muestra como consecuencia de alguna maldad externa y ellas son las víctimas. Juegan mucho la mancuerna de víctima-salvador con el cliente.

— *En un momento hablaste de la territorialización de la ciudad. ¿Cómo influyó esto en el acceso al campo?*

— Cuando Claudia abrió el punto del Oro, las mujeres que estaban como a tres calles, en la avenida Álvaro Obregón, vinieron a golpearla. Se armó una batalla campal a golpes, y tuvo que intervenir la policía. Y aunque los «representantes», o sea las personas que controlan las zonas, les decían ustedes tienen que estar aquí y ellas allá, igual ellas venían a empujar a Claudia. A pesar de que entre las propias compañeras sí hay mucha solidaridad, hay competencia entre los puntos.

No fue sencillo, implicó un trabajo de mucho tiempo. Yo estuve seis meses haciendo trabajo en los lugares, tres meses intensos de estar jueves, viernes, y sábado en la noche, las tres noches. El primer mes fue todos los días, excepto los domingos y los lunes: iba martes, miércoles, jueves, viernes y sábado, era durísimo pero después sólo fui tres noches. Yo seguía con mi trabajo en Nexos, me acostaba todos los días como a las cuatro o cinco de la mañana, dormía alrededor de cuatro horas, hasta las nueve, me iba a trabajar a Nexos, regresaba y a la tarde me dormía una siesta de



cuatro a seis u ocho y regresaba con ellas. Estuve así como dos o tres meses. Luego fue más relajado. Claudia me llevó a muchos de los otros puntos de la ciudad, a ver cómo estaban funcionando.

Esta experiencia me significó todo un reposicionamiento ideológico en términos de entender, como feminista, que el trabajo sexual de veras puede ser una decisión; a lo mejor suena muy neocontractualista, pero lo pude ver como un lugar elegido en donde ciertas condiciones como la flexibilidad del horario, lo que realmente ganan las chicas, que significa una diferencia enorme en términos de ventaja con lo que ganarían como obreras o secretarias. Además durante el trabajo ocurre un fenómeno al que le estoy tratando de seguir la pista: la auto-hipnosis, los procesos por los que te puedes autoinducir estados hipnóticos. En México la han estado utilizando para operaciones donde necesitarías anestesia. Ciertas personas hablan de la posibilidad de inducirte ciertos trances o estados hipnóticos, donde no sientes y puedes desensibilizarte en términos de sistema nervioso. En el Hospital Ángeles le hicieron a una de estas personas que trabajan con autohipnosis una operación sin anestesia. Yo creo que con ellas pasa algo similar: hay un momento, que suele ser cuando entran al hotel, donde hasta corporalmente hay una reacción de rigidez. Así como en la calle, en el punto estaban en el chacoteo, fumaban, bailaban, comían, venían los hombres y les coqueteaban, y corporalmente las veías relajadas, en el momento en que entran al hotel como que empiezan a actuar algo, hay una reacción muy impostada que es, yo creo, la reacción defensiva de ahorita viene el servicio y a lo que truje y ya. No se si el cambio se da en el taxi. Si yo hubiera sido taxista más tiempo tal vez habría podido percibir cómo estaban, pero las chicas estaban viendo la reacción del cliente al verme a mí, les daba mucha risa que yo manejava y era muy extraño. Ahí se daba una triangulación, ellas estaban muertas de la risa ver la reacción del cliente de que Marta las estuviese llevando, yo estaba tratando de ver cómo reaccionaban ellas y los clientes estaban viendo a una chofer atípica. Al principio en los puntos donde más las observé, antes de que se hiciera el Oro, me estacionaba en el coche y la madrota se venía a platicar conmigo. Ellas ya están acostumbradas a que gente de la familia o cercana llegara en la noche. Yo iba sólo algunas veces, no muchas, para que no les entrara desconfianza

— *Una pregunta puntual ¿Cómo te las ingeniabas para constatar si usaban o no condones?*

— Para la observación, lo que me costó más trabajo fue chequear los basureros del cuarto, después de que salían y me daba cuenta de que no habían usado condones; en el basurero no estaba el condón o muchas veces traían una bolsita con condones y al final de la noche de trabajo, en el restaurante les abría la bolsa y le decía préstame un kleenex y me daba cuenta que traía la misma cantidad de condones con los que había salido a trabajar. Una chica me había dicho que había usado ocho de esos diez condones y al revisar estaban todos. Esa fue la parte más dura: darme cuenta que hay un nivel de autoengaño de ellas mismas, que dicen (y piensan) que sí están usando condón y el engaño se generaliza y entre ellas se dicen que usan condón. Mi conclusión, deprimente al más, fue que por un lado la presión de los hombres y por el otro el hecho de que usar condones en cada relación sexual les resulta muy irritante, sobre todo los condones que tienen nonoxynol, lleva a que no los usen. Hubo una iniciativa de Conasida de traer el condón femenino. Claudia hizo la prueba de usarlo, pero también es un armatoste incomodísimo y extraño. Para el artículo de investigación de Epidemiología yo hice unos cuadros planteando cuántos clientes llegaban por noche, de esos clientes qué porcentaje, que era como el 40%, exigía que fuera sin condón y cómo, cuando las chicas les decían «no, aquí es con condón», se iban a otra parte. Pero lo que ya no pude averiguar fue qué pasaba con el 60% restante, que aceptaba con condón, pero a la hora de llegar al hotel muchas chicas no lo usaban. Cuando las confronté, muchas dijeron que era porque se les olvidaba, pero supongo que si el tipo les decía «sin condón te pago el doble», rápidamente lo aceptaban.

Esa es básicamente la historia. Claro que, como antropóloga atisbé muchas cuestiones interesantes, por ejemplo los rituales que tienen. Uno de estos es el del día que por primera vez fuimos a trabajar al punto del Oro, hicieron pipí en la calle en forma de cruz y echaron azúcar alrededor, para «atraer» más a los clientes. Había que desarrollar una parte más etnográfica de la investigación con este tipo de ... La patrona de las prostitutas es la Santa Muerte; obviamente la iglesia católica no tiene en su haber a la Santa Muerte, es un invento. La Santa Muerte aparece en una medalla que tallan los presos en las cárceles, con



guadaña. Con esa medalla se protegen. Yo le pregunté a Claudia por qué la Santa Muerte y dijo «porque para las trabajadoras sexuales la muerte siempre está presente en cualquier momento, porque nos pueden matar, que por eso nos encomendamos a ella». Tengo ganas de armar algo con algunos testimonios, relatos de sus formas de trabajo, de cómo aprenden a trabajar, de cómo se enganchan, de qué pasa con las chicas que trabajan embarazadas, hasta que mes

trabajan -algunas lo hacen hasta los ocho meses, pues hay clientes que las prefieren cuando están embarazadas. Claudia me dio su testimonio de lo que es el trabajo en las estéticas, es un trabajo muy diferente el de los clientes fijos al de la calle, la estética es un lugar controlado donde no puedes decir que no. Aunque mi muestra es muy pequeña, debo haber entrevistado a treinta o cuarenta mujeres y conocer bien, bien, cómo trabajan y cómo eran sus vidas, como a ocho, creo que vale para entrar a ese mundo.

— *¿Cuáles son las demandas más frecuentes que aparecen en las charlas con las prostitutas?*

— En general la mayoría lo que pide es que no las moleste la policía. Claudia, que tiene mucho más armado el discurso del reconocimiento del trabajo sexual con derechos y obligaciones, pide que puedan tener seguro social, que puedan pagar impuestos. Ella tiene una postura mucho más reflexiva, pero las chicas no. Excepto Claudia y dos o tres que se han lanzado a hacerle competencia, nadie quiere dar la cara, por el estigma. A Claudia si la invitan a un programa se presenta como ex prostituta, sus hijos lo saben, y hace toda una reivindicación de las compañeras; las demás no. Las chicas lo que quieren es que las dejen en paz. Es notable como las muy jóvenes lo viven como una actividad «por mientras»: mientras llega el príncipe azul a rescatarlas, mientras se enamoran, mientras se casan, mientras están estudiando. Ellas piensan que tienen trabajo sexual para complementar ingresos, para comprar un departamento. Lo ven como un cosa transitoria aunque duran mucho. Muchas entran pensando que va a ser transitorio y luego por el nivel de ingresos es muy difícil salirse; empiezan a generar una serie de necesidades y es impresionante como sus familias las explotan. Existe el modelo abierto y el modelo encubierto; en el encubierto ellas dicen que son meseras, que trabajan en un turno de noche; la familia sospecha pero como están ganando mucho dinero se aprovechan y piden, piden y piden. De repente en una fiesta se emborrachan y les reclaman «tú crees que yo no sé que eres prostituta» y todas lloran y hacen un drama y al día siguiente no pasó nada. También hay casos donde toda la familia está metida en el negocio de la prostitución y donde las parejas saben que la mujer trabaja en eso y ellos hacen de choferes; este es el modelo abierto.

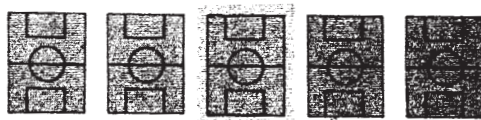
— *Si te parece pertinente la distinción, ¿cómo influyó en la relación con ellas el que pasaras de compañera militante política a antropóloga que está haciendo una investigación?*

— Cuando pasé de compañera política a investigadora hubo tensión. No con Claudia, sino con las otras madrotas, porque además hubo una bronca entre las de Sullivan con el grupo de Claudia y yo opté por el grupo de Claudia. Hubo un chisme de que yo estaba manejando el punto y que yo sacaba dinero de la prostitución. Hubo una cosa fuerte en mi contra. Por otro lado también me tocó jugar una parte heroica y es que me convertí en la defensora de las prostitutas. Fui a muchos programas de televisión y siempre hablaba en términos muy respetuosos de mis compañeras, las trabajadoras del sexo y planteaba que, en última instancia, era muy tenue la línea de quién es prostituta y quien no. Si tu caracterizas como prostituta a una mujer que accede a tener una relación sexual, no por el placer de la relación, sino por otro tipo de intercambio, muchísimas amas de casa caen en esa definición. El que yo de repente dijera esas cosas públicamente, más allá de que yo estuviera posicionada del lado de Claudia, me ganó cierto respeto entre las madrotas, pues no había nadie en ese momento en México que diera la cara en defensa de sus derechos y que una mujer «decente» o no prostituta lo hiciera, para ellas fue muy importante. En general lo que les resultaba irritante de mi discurso, sobre todo a las mujeres «decentes», era que marcara lo tenue de la diferencia entre las prostitutas y no prostitutas. Eso es lo que más molesta. La mayoría de las mujeres sí quiere que exista una división entre las mujeres decentes y las putas. Ese asunto, la división entre las mujeres putas y las decentes, lo trabajo en el último ensayo que se publicó en la revista de estudios sociológicos del Colegio de México. Al principio también hubo mucho temor de que lo que estaba investigando sirviera para que Hacienda llegara y les cobrara impuestos. Había mucho miedo

de que yo supiera realmente cuánto se cobraba, cuánto se ganaba, cuántos clientes tenían. Una madrota tiene, en el acuerdo con la delegación, derecho a parar a diez mujeres. Los días de mucho trabajo tienen a cuarenta subidas en un departamento, y en el momento en que se van ocupando, van bajando una a una y siempre tienen diez ahí, aunque haya diez o veinte en los hoteles. Es decir, hay madrotas que manejan grupos de cuarenta o cincuenta. Hay otras que no, que manejan los ocho o diez que se permiten. Tal era el caso de Claudia, que hizo las cosas muy legalmente. Le dieron permiso de diez y paraba a diez. Ahora, si los días de mucho trabajo cada una de ellas se ocupa de ocho a diez veces, ganando entonces 100 pesos y la mitad se lo debe dar a la madrota. ¡Es una cantidad de dinero impresionante! Cuando dejé de ser compañera de lucha y me volví antropóloga, el miedo que ellas tenían era eso, y hubo, por parte de dos o tres, mucha resistencia a que yo estuviera yendo a ver cómo trabajaban.

Yo aprendí más y me di cuenta de más cosas cuando no pretendí investigar que cuando pretendí hacer la investigación. Todo ese primer año, que para mí era la gran novedad y que yo iba a sus casas y que me contaban las cosas así como en plan de amigas, yo era mucho más inocente e ingenua y hacía unas preguntas que después, desde mi papel de investigadora, las viví de otra manera. Mucha de mi experiencia espontánea el primer año fue lo que luego me ayudó a procesar la segunda parte. Cuando planteé claramente la investigación, Claudia, que sí ha sido muy atípica, en el sentido que tiene una apertura impresionante y que sí se daba cuenta que era una investigación para epidemiología, no puso resistencia pero las demás decían «qué chingado quiere saber el gobierno sobre la transacción prostituta-cliente, acá lo que nos quiere chequear es cuánto dinero se está moviendo y cuánta gente controlamos».

Bueno no sé si es esta la entrevista que querían.





EPINEY-BURGARD, Georgette; ZUM BRUNN, Emilie, **Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval**, Barcelona, Paidós, 1998, 238 págs.

Dos importantes investigadoras de la vertiente mística del pensamiento de la Edad Media, presentan aquí la historia "perdida" de la espiritualidad femenina medieval. Las mujeres incluidas en este volumen recorren todo el bajo Medievo desde el siglo XII hasta comienzos del XIV: Hildegarda de Bingen (1098-1179), Matilde de Magdeburgo (1207/1210-1282/1294), Beatriz de Nazaret (1200-1268), Hadewijch de Amberes (hacia 1240) y Margarita Porete (†1310).

De procedencia noble, el monasterio representa para ellas la posibilidad de una cierta emancipación y el acceso a la cultura: todas, sin excepción llegan a poseer una sólida formación teológica y metafísica. Sin embargo, se ubican del lado opuesto al de los doctores escolásticos. Con diferentes matices, desplazan el énfasis que éstos ponían en el intelecto -a expensas, precisamente, de la imaginación y los sentidos, simbolizados por la mujer-, hacia la voluntad. Las fuentes que estupendamente han sido seleccionadas y ubicadas a

continuación de las presentaciones de la vida y la obra de cada una de estas pensadoras, dan cuenta de esta característica común. El papel que desempeña la voluntad o el Amor es decisivo. Con todo, fieles a sus espíritus profundamente místicos, este Amor no tiene en ellas un sentido activo sino más bien receptivo o pasivo. La pasividad simplifica el alma volviéndola un querer liberado que, al coincidir con su objeto, se convierte en un no-querer. Son trovadoras, pues cantan al Amor, pero realizan una curiosa alquimia por la cual trasmutan el amor cortés del trovador popular -que canta los méritos de su amada- por el Amor eterno que le canta a su Amante divino.

La figura de Hildegarda de Bingen, cuya vida y obra han quedado abundantemente documentadas, es presentada como un caso excepcional de lo que una mujer noble podía realizar en el siglo XII, tanto en el plano artístico y cultural -como lo evidencia su obra enciclopédica- como en el de la acción. Como abadesa benedictina no duda en tomar partido en la lucha entre el poder espiritual y el temporal librada en su tiempo. En este sentido, resulta muy significativa la inclusión en este volumen de una parte del intercambio epistolar con célebres y poderosos personajes de la

época, por ejemplo, Bernardo de Claraval. Acaso esta dimensión pública de Hildegarda justifique la difusión que tuvo su obra en la misma Edad Media.

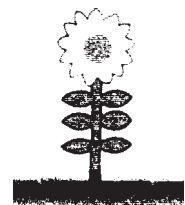
Otra suerte, sin embargo, han corrido las, según las autoras, **deliberadamente ocultadas** místicas que florecen un siglo después. El rasgo común a todas ellas es el haber sido beguinas o, al menos -como es el caso de Beatriz, monja cisterciense- haber sido educadas por ellas. Como se sabe, el movimiento beguino había nacido a fines del siglo XII en los Países Bajos donde se organizan reuniones de mujeres piadosas bajo el modelo de la vida de clausura. Estas mujeres, empero, no renuncian por completo al mundo ni a la vida urbana, sólo guardan la castidad, la oración y la pobreza, sin votos ni reglas fijas. Aunque las más célebres han sido citadas por pensadores medievales de la talla de Eckhart o Ruysbroeck, su destino fue marcado por la misoginia de la época y la sospecha de una Iglesia que veía en ellas un peligro herético. El símbolo máximo resulta la condena y muerte de Margarita, víctima de la Inquisición y su brazo secular de entonces, Felipe el Hermoso.

La bibliografía que completa el volumen presenta una muy amplia referencia a las fuentes y sus

diversas ediciones en varias lenguas y una profusa lista de literatura secundaria, lo cual certifica una vez más que nos hallamos frente a un texto que saca a la luz una profunda investigación.

Celebramos, pues, la aparición de este estudio en nuestra lengua pues creemos que cubre una de los hitos fundamentales de la línea de espiritualidad que se extiende desde los padres griegos hasta Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Las autoras hacen hincapié en los valores femeninos de esta espiritualidad y proponen una mirada hacia ellos en busca de la supervivencia de nuestro propio tiempo: libres de sí mismas y de las cosas, estas mujeres aspiraron a acceder sin intermediarios a *lo que es*, oponiéndose a la actividad desenfadada del siglo.

Claudia D'Amico



DEL VALLE, Teresa.

Andamios para una nueva ciudad.

Madrid. Cátedra 1997.
251 págs.

Desde nuestro punto de vista, **Andamios para una nueva ciudad** es un interesante estudio que incursiona en el difícil camino de deconstruir prejuicios y principios cristalizados, tanto a nivel de la planificación profesional, como del conocimiento y actuar cotidiano de las personas en el espacio urbano. La autora revisa temas que parecen evidentes pero no lo son tanto, a saber: la ciudad como un espacio que ni es neutro, ni asexual, sino que contiene, como todas las otras instituciones humanas, al sexismo. El espacio público, aparentemente uno y el mismo, sin embargo, se constituye en un contexto negativo para el desarrollo de prácticas igualitarias entre hombres y mujeres. La mujer, aunque con una incorporación cada vez más importante a la esfera de la producción, sin embargo, sigue configurando sus desplazamientos y horarios determinados por la esfera doméstica. Estos y otros replanteos trabajados por Del Valle tienen hoy una vigencia y un valor inestimables.

Aún sosteniendo lo antedicho, hay dos observaciones que no quisiera

mos dejar de señalar. Un primer comentario nos merece la noción de “estructura profunda”, utilizada en este trabajo para hablar de aquellos modelos generados “desde” las mujeres, que en ciertas situaciones afloran a la superficie. En principio se puede poner en cuestionamiento la existencia de tales “estructuras”. Para quien coincide, sin embargo, en su existencia, nos parece que resulta muy dificultoso e impreciso -epistemológicamente hablando-, determinar los criterios que permitan diferenciar cuando estamos en presencia de estos modelos elaborados “desde” las mujeres, y cuando nos encontramos en presencia de modelos que sólo reproducen lo existente. No toda manifestación de inconformismo por parte de las mujeres en el espacio público traduce una estructura esencialmente de mujeres.

Un segundo comentario que nos interesa marcar en la obra, es la ausencia de una teoría clara acerca de la noción de espacio. Si bien a lo largo del texto hay ciertas notas sobre esto, en tanto se define al espacio como “un área física delimitable por la variabilidad de actividades, la gente y el contenido simbólico”, o como “texto expresivo”, no hay una postura definida que permita insertarse en los debates actuales del

urbanismo. Las posturas más destacadas en urbanismo acerca del espacio pueden sintetizarse en las tres siguientes: una primera interpretación esencialmente empiristas, positivistas, proveniente del materialismo mecánico, considera la espacialidad (diferentes al espacio) centrada en las apariencias superficiales, inmediatas. La espacialidad es interpretada como una colección de cosas, como apariencias sustantivas que pueden en último término ser relacionadas a la causalidad social pero que pueden ser explicadas en primer término como cosas-en-sí-mismas. La espacialidad es comprendida y teorizada como apariencias objetivas, aprehendidas a través de alguna combinación de percepción basada en los sentidos; “primera naturaleza” susceptible de ser analizada por el descubrimiento de regularidades empíricas. El espacio social es interpretado como espacio físico. Dentro de esta óptica, el conflicto social queda enmascarado perdiendo de vista los orígenes sociales, conflictivos de la espacialidad y su producción y reproducción problemáticas.

Una segunda postura de corte kantiano, presenta a la espacialidad como cognición, como diseño mental. La espacialidad es reducida a una manera de pensar, o proceso ideacional,

en el cual la imagen toma prioridad epistemológica sobre la sustancia tangible. El espacio social en este caso, se pliega en el espacio mental, en representaciones de la espacialidad más que en su realidad social material. La espacialidad es un ordenamiento mental de fenómenos. Este idealismo está apoyado en el supuesto de que la organización espacial de la sociedad puede ser vista como una proyección de modos de pensamiento hipotéticamente independientes de las condiciones sociomateriales.

Por último, existe una postura que se presenta como superadora de las dos anteriores: una interpretación materialista de la espacialidad (Giddens, Lefebvre, Etc.). Aquí, la sociedad es entendida como constituida tanto por el agente humano, como por la estructura, y concretizada en un tiempo y un espacio socialmente producidos. Los agentes humanos informados son incorporados en formas sociales históricas y geográficamente específicas. *El espacio no es una “reflexión de la sociedad”, es la sociedad, una de sus dimensiones materiales fundamentales. Por lo tanto, las formas espaciales, serán producidas como lo son todos los demás objetos, por la acción humana.* (Castells, 1983).

Siendo estas cuestiones de vital importancia para

el análisis del espacio urbano, nos parece que deberían recibir una reflexión al menos introductoria. A su vez, resultaría útil analizar cuales de éstas (y otras) posturas, brindan herramientas conceptuales para una mejor comprensión de la ciudad desde la perspectiva del género.

Por otra parte existe el conocido debate modernidad/pomodernidad, reinterpretado por cada una de las diferentes disciplinas, que puede constituirse en una vía de análisis para el tema del espacio y su conjugación con el género. En el campo específico de la arquitectura y en una de sus versiones más actuales, el “deconstructivismo”, dualidades conceptuales clásicas como forma/función, público/privado, abierto/cerrado, etc. son puestas en entredicho o denunciadas al igual que aquellos otros tópicos promovidos por el Movimiento Moderno, como racionalización, zonificación o estandarización. Concediendo así un debilitamiento en los valores más asumidos y cristalizados por la historia de la arquitectura. Dentro de estos nuevos escenarios tanto al interior de los cuerpos teóricos como de la realidad social misma, es preciso abrir el juego a una nueva batería de preguntas acerca del papel que desempeña el movimiento de mujeres, su



relación con el espacio urbano, la pertinencia de las categorías en uso, etc.

A pesar de estos señalamientos puntuales con que nos iniciamos, reconocemos en **Andamios para una nueva ciudad**, un aporte importante desde la antropología y los estudios de género para una reinterpretación contemporánea del espacio socialmente producido. La autora intenta una conexión entre la conceptualización y praxis de la organización espacial de la urbe y la reflexión sobre la construcción del género. Desde esta perspectiva, el género viene a dar cuenta de las diferentes interpretaciones que las distintas culturas crean, fijan y recrean del hecho de que la especie humana es sexuada.

La investigación se lleva a cabo en Euskadi sobre las ciudades de Bilbao y San Sebastián. El libro consta de dos partes claramente diferenciables. En la primera parte, la autora intenta poner de manifiesto estrategias y mecanismos a través de los cuales se logra una cierta inmovilidad en las mujeres. Se trata de una serie de procesos que por su naturaleza tienden a crear dinámicas involutivas, reduccionistas, limitadoras. Inmovilismo de roles y valores que vinculan a las mujeres con espacios fijos y devaluados como lo es la esfera doméstica. Falta de

protagonismo, visibilidad y reconocimiento, en el resto de los espacios posibles, y la recreación de una ausencia de referentes simbólicos alternativos como instancia identificatoria para las mujeres. El binomio público-privado es utilizado dentro del conjunto de reflexiones para aportar explicaciones generales acerca de la situación de desigualdad de las mujeres y sobre las presiones que las llevan a la permanencia en las casas. En este estudio se trabajan simultáneamente las incidencias que la construcción público-privado tiene en la organización del poder y del estatus en general, proponiéndose además una elaboración conceptual de lo que significa en dicho contexto lo interior, lo exterior y lo público, así como las gradaciones que presenta cada uno de ellos. Se trata entonces de reflexionar sobre la incidencia que tienen los procesos de reducción tanto en la amplitud de los desplazamientos como en la calidad del espacio a visualizar, recorrer y disfrutar. El espacio concreto se constituye en la arena competitiva tanto para la producción y la reproducción sociales (en este caso del sistema sexo-género) como para las prácticas sociales dirigidas o al mantenimiento y refuerzo de la espacialidad existente, o bien a su reestructura-

ción significativa y posible transformación.

En la segunda parte se apela a una interpretación dinámica del espacio, como un análisis procesual de conservaciones, transformaciones y creaciones que ocurren en la ciudad a pesar de la dominación patriarcal y desde las mujeres. Espacios puente, manifestaciones temporales, ritos, se toman como lugares generados por las mujeres que dejan “verlas” en la lucha de intereses que les son propios y en la apropiación de lugares que les han sido vedados. La autora habla de nuevos modelos desde las mujeres que expresan los conceptos o representaciones que ellas mismas generan en situaciones ordinarias y/o extraordinarias, donde el contexto hace posible que afloren las estructuras profundas. En las situaciones problemáticas e inciertas que las mujeres deben resolver es posible hallar formas alternativas, cambios cualitativos en la creación de nuevos valores y contravalores distintos de aquellos sectores que dominan el proyecto y la dirección de la ciudad. En esta parte del trabajo, se analizan los espacios que responden a un “pensar” la ciudad desde los sectores periféricos. En relación a las mujeres esta periferia se basa más en la ausencia de prestigio social y lejanía de donde se ejerce el poder

directo, que en su presencia cuantitativa, ya que tanto en San Sebastián como en Bilbao, la población femenina es numéricamente superior a la masculina.

Nuestra autora insiste en la necesidad de incorporar estas nuevas formas de conceptualizar la ciudad retomando los saberes de las mujeres y la transmisión de sus experiencias. A la hora de planear nuevos espacios de ocio, viviendas alternativas y una mayor socialización de los servicios es necesario, si la planificación está diseñada desde una óptica democrática, incorporar a las mujeres a los aspectos públicos del espacio exterior.

Laura Morroni



GARRY, Ann and PEARSALL, Marilyn (ed.) **Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy.** 1996, New York, Routledge, 489 págs.

Tal como lo indica su nombre, esta compilación recorre, desde un enfoque feminista, dos de los principales pilares de la filosofía: la teoría del conocimiento y la metafísica. Su objetivo principal es brindar a los lectores, ya sean graduados o estudiantes, una gran variedad de contribuciones a la filosofía feminista contemporánea, desde distintas perspectivas y áreas filosóficas.

Como segunda edición, respeta los lineamientos generales de la primera: se acentúa la tradición filosófica occidental, se enfatizan las temáticas contemporáneas y se excluyen ensayos cuyo foco principal concierne tanto a la ética, como a la filosofía política y a la filosofía social.

A los efectos de una mayor organización y de una mejor utilización de los artículos por parte de los estudiantes y de los profesores, la compilación tiene una introducción general y está estructurada en siete secciones. Cada una de ellas está, a su vez, precedida de una introducción que ayuda a los lectores a apreciar de qué mane-

ra la filosofía feminista transforma varios de los campos de la filosofía contemporánea.

La primera sección titulada *Metodología* reúne cuatro trabajos, cada uno de los cuales es un capítulo de la compilación. En primer lugar, Janice Moulton analiza y critica una metodología filosófica que acepta un punto de vista positivo de la conducta agresiva y lo utiliza como un paradigma de razonamiento filosófico. En el capítulo segundo, Naomi Scheman centra el problema metodológico en el análisis del género en filosofía dado su rol en las normas de la subjetividad filosófica para la constitución de la autoridad epistémica y tanto bell hooks como Marilyn Frye, en los capítulos tercero y cuarto, abordan distintos aspectos de la posibilidad de un proyecto teórico feminista.

La segunda sección, *Metafísica* comienza con el trabajo de Kristeva en donde analiza las relaciones entre la temporalidad y la subjetividad femenina. Continúa con el de Sally Haslanger que focaliza las nociones de **realidad, verdad y conocimiento** y su vinculación con las políticas feministas y antirracistas. En el séptimo capítulo, Ann Ferguson aboga en favor de un concepto del yo no fijado sino construido a través de varios aspectos y

niveles asociados a diversas normas ético-políticas y modos de autocomprensión. En el último capítulo de esta sección, Lourdes Torres también dirige su atención a la construcción del yo, pero a través de un género literario relativamente nuevo: la autobiografía de mujeres latinas.

La tercera sección, *Teoría del Conocimiento*, se inicia con un artículo de Geneviève Lloyd en donde compara la posibilidad de realización de la racionalidad plena en el hombre y en la mujer a través de un análisis de la racionalidad en el siglo XVII. Allison Jaggar se ocupa en su artículo de mostrar cuál es la carga epistémica que se puede asignar a las emociones en una teoría feminista. Lorraine Code efectúa un análisis crítico de la llamada **epistemología *S sabe que p*** y sus condiciones necesarias y suficientes proponiendo tener en cuenta a la subjetividad. Finalmente, Patricia Collins, critica a la epistemología por no poder producir y validar el conocimiento del pensamiento feminista negro.

La sección cuarta dedicada a la Filosofía de las Ciencias comienza con un artículo de Helen Longino que cuestiona la posibilidad de una ciencia feminista no en principio sino en la práctica. Continúa una contribución de Vandana

Shiva sobre la necesidad y el desafío de recuperar un principio femenino frente a un proyecto científico patriarcal, reduccionista y antiecologista. Lynn Nelson propone la reconsideración de una construcción de la filosofía feminista de la ciencia teniendo en cuenta los compromisos que se adquieren, relacionados con un cuerpo de conocimiento, de prácticas y de normas ya establecidas. Sandra Harding, ya en el capítulo 16, defiende la viabilidad del proyecto de una ciencia y epistemología feministas en oposición a las críticas postmodernas.

La sección quinta se ocupa de la Filosofía del Lenguaje. Temas como la posibilidad de una lingüística feminista y la relación entre el lenguaje, el poder y la pasión, son desarrollados por Andrea Nye en el capítulo 17. Carol Davies se ocupa de la mujer, el lenguaje y su **reposicionamiento**. Alessandra Tanesini considera la categoría analítica **mujer** desde la perspectiva del lenguaje proponiendo su propia explicación y sus consecuencias epistemológicas.

La sección sexta está dedicada a la Filosofía de la Mente incorporando temas no clásicos de esta disciplina. Judith Butler, por ejemplo, hace un intento de desconstrucción de las categorías de género e identidad sexual. Susan Bordo

considera las psicopatologías (tal es el caso de la anorexia nerviosa) que se desarrollan en una cultura no como anomalías sino como expresiones características de esa cultura y María Lugones teoriza sobre las causas de la imposibilidad de una identificación personal entre mujeres de "mundos" diferentes.

Hilde Hein inaugura en el capítulo 23 la última sección, cuyo tema es Filosofía de la Religión, evaluando el alcance del término espiritualidad y los géneros femenino y masculino. Toinette Eugene estudia las vinculaciones entre espiritualidad y sexualidad negra, en tanto aspectos de un estilo de vida holista de los afroamericanos. La compilación concluye con el trabajo de Luce Irigaray que investiga por qué las mujeres no tienen un dios adecuado a su género y el establecimiento de una propia subjetividad.

Patricia Cristina Brunsteins

BURIN, Mabel
y MELER, Irene,
Género y familia,
Buenos Aires, Paidós,
1998, 437 págs.

Este libro nos propone realizar un recorrido crítico a través de diversas concepciones teóricas provenientes de las ciencias sociales, de la antropología y sobretodo del psicoanálisis acerca de la construcción de la subjetividad, especialmente la femenina. Basándose no sólo en una amplia bibliografía sino también en su propia experiencia clínica, Mabel Burin e Irene Meler nos proponen revisar y revelar el sesgo androcéntrico de las ciencias sociales y, en particular, del psicoanálisis cuando estas disciplinas han tratado de explicar la subjetividad de las mujeres, su salud mental y reproductiva. La urgencia de esta revisión estaría en que muchos de los paradigmas explicativos sobre el psiquismo femenino, sostenidos hasta el momento, contribuyen a mantener la subordinación de las mujeres a los varones. En esta indagación se van haciendo manifiestas numerosas cuestiones que destacan el carácter relacional de la masculinidad y la femineidad, articuladas con otras variables como el sector social, la edad, el origen étnico, etc. Se trata entonces, de demostrar que las relacio-



nes entre varones y mujeres se han complejizado cada vez más por muy diversas causas dando lugar a cambios fundamentales en las subjetividades femenina y masculina, en la concepción de la familia, la maternidad, la división sexual del trabajo, las relaciones entre el estado y las organizaciones familiares. Para estas dos autoras asumir los cambios implica hacer manifiesta la complejidad actual de las relaciones de pareja, familiares, etc. en las postrimerías del siglo XX, revisar los paradigmas explicativos y desalentar cualquier actitud de añoranza de un pasado mejor aunque no sea posible ni claro predecir las situaciones futuras.

El concepto clave que permite esta revisión crítica es el de **género**. En efecto, las dos autoras defienden esta categoría como una herramienta imprescindible a la hora de desenmascarar el falocentrismo. La utilización del concepto de género implica aceptar los sentidos y las consecuencias sociales y subjetivas que tiene pertenecer a uno u otro sexo; objetan manifestando la pretendida naturalidad de tales sentidos y consecuencias para insistir en su carácter cultural. El género puede ser entendido desde un punto de vista descriptivo como la red de creencias, rasgos de la personalidad, actitudes, valo-



res, conductas que diferencian a varones y mujeres, estableciendo jerarquías y desigualdades entre ambos. A su vez, el género como categoría de análisis implica una serie de característi-

cas: a) es siempre relacional aunque hasta ahora tal relación siempre fue entendida y expresada como una relación de poder y dominación. Importa pues, establecer las huellas que deja en la constitución de las subjetividades femenina y masculina. b) es una construcción histórico-social, es decir que sufre cambios a través del tiempo. c) el género nunca se presenta de forma pura ya que en la construcción de la subjetividad existen otros factores que intervienen como la raza, la religión, la clase social.

El libro está articulado en cuatro partes. La primera *Género, familia, subjetividad*, introduce las categorías de análisis a ser estudiadas, además de un recorrido histórico sobre su evolución y desarrollo. La segunda parte, *La vida familiar: vicisitudes evolutivas y accidentales* caracteriza puntualmente los problemas de la familia actual: las relaciones amorosas, las nuevas formas de filiación y parentalidad, el divorcio, las nuevas técnicas de reproducción, el cambio en la concepción de la maternidad. La tercera parte, *Familia, instituciones educativas y asistenciales*, recorre la experiencia clínica de las autoras en diversas terapias ya sea de pareja o familiares y una revisión por las instituciones que contribuyen o, debieran

hacerlo, al bienestar y auxilio de las familias y de las parejas. La cuarta y última parte, *Familia y género: desafíos actuales* expresa las esperanzas de Mabel Burin e Irene Meler en que la revisión a través de la noción de género de las distintas teorías que intentan explicar las subjetividades masculina y femenina, la familia, la maternidad, etc. permita aceptar la complejidad de estas problemáticas sin caer en una actitud escéptica frente a su comprensión y evolución.

Las representaciones tradicionales de lo masculino y lo femenino, del matrimonio, la maternidad, la familia están en una crisis manifiesta que genera profundas ansiedades. Pero es necesario para estas autoras en primer lugar, la aceptación crítica de los cambios producidos, de hecho, en la condición social de las mujeres (mayores oportunidades laborales, educativas y de participación en el ámbito público, la maternidad como opción y no como mandato «natural», por ejemplo) y en segundo término, el sostenimiento responsable de la incertidumbre que estos cambios han generado, analizando las nuevas prácticas de vida que sin duda, generan nuevas subjetividades que reclaman su legitimación.

María Marta Herrera

POSADA KUBISSA, Luisa, **Sexo y Esencia**, Cuadernos Inacabados 26, Madrid, Horas y horas, 1998, 147 págs.

La tesis general de este libro muestra cómo el esencialismo de algunos pensadores ilustrados del s. XVIII se mantiene en ciertas posiciones feministas que pretenden ser más actuales y originales en su propuesta teórica.

Resulta interesante o francamente asombroso, recorrer el camino que nos sugiere la autora, en la primera parte de su libro (*De esencialismos encubiertos*), en su lectura de uno de los puntales del pensamiento ilustrado, Emmanuel Kant.

A modo de introducción, nos presenta un elenco singular de afirmaciones kantianas que señalan su especial misoginia, en parte herencia ancestral, en parte elaboración sistemática e interesada de la diferencia entre los sexos. Apoyada por la hermenéutica feminista alemana, Posada Kubissa nos señala cómo la antropología kantiana piensa a las mujeres como un objeto de la Razón práctica de los varones. Esto llevado a los hechos, significa el sometimiento real de las mujeres y su exclusión del ámbito de los sujetos racionales, autónomos e iguales. La justificación para tal concepción estaría en la **ley natural** que sostiene el

predominio de un sexo sobre el otro: la mujer por su natural disposición no puede ser sujeto y por lo tanto, ciudadana de derecho. Esta visión antropológica de Kant, trastoca su concepción ética, en cuanto a los requisitos de igualdad y reciprocidad, dando cuenta de una razón más que universal, patriarcalmente interesada.

Tales revelaciones, por otra parte conocidas por los/las innumerables estudiosos/as y críticos/as del filósofo, pero curiosamente olvidadas, no tienen como finalidad sólo mostrar un minucioso estudio de los verdaderos hilos conductores de la filosofía kantiana, sino desenmascarar las distintas críticas feministas que, en pos de sostener la diferencia sexual y rechazar el discurso andro-logocéntrico, acaban en el mismo esencialismo de Kant, tan duramente criticado.

En efecto, sostener desde una crítica feminista la diferencia sexual, conduce a caracterologías tan tajantes que desembocan en una dualidad ontológica irreconciliable. Más aún, niegan la posibilidad de la igualdad legal entre individuos de una misma especie. La aceptación generalizada de la diferencia sexual podría, por otra parte, tener consecuencias sociales y políticas, que el movimiento feminista ha combatido desde siempre.

La pregunta que cierra esta primera parte se centra en la **utilidad**, para las mujeres de hoy, de acentuar su diferencia genérica, permaneciendo así, fuera del «juego verdadero» de los individuos reales. Y además, en preguntarse si las diferencias esenciales de las tesis ilustradas, como las de Kant, difieren realmente de aquellas sostenidas por el feminismo de la diferencia, en la actualidad, liderado especialmente por la Librería delle donne di Milano.

La segunda parte *De esencialismos heredados*, está conformada por dos capítulos y un apéndice. Cada capítulo corresponde a una crítica exhaustiva de las dos pensadoras, según la autora, más representativas del feminismo de la diferencia: Luce Irigaray y Luisa Muraro.

En el caso de Luce Irigaray se presenta la materialidad corporal de la mujer como nexo central de auto-afirmación, como aquello no reducible al discurso andro-logocéntrico, a través del cual sería posible la reivindicación de la mujer. La naturaleza humana se divide en dos particularidades y deben existir entonces, dos culturas y dos órdenes simbólicos en los cuáles se expresen. La apropiación de la diferencia sexual es la única salida para constituir una sociedad de **nosotros**.

Por otro lado, para Luisa Muraro, la incompetencia simbólica de las mujeres estaría en la pérdida de la relación madre-hija. Recuperar tal relación originaria implica defender un nuevo orden simbólico que llevaría a una cultura femenina mediada por la autoridad de la madre. La intuición de Muraro podría sintetizarse en tres conceptos: Lo Real-La Autoridad-La Decibilidad. Sólo si las mujeres recuperan la autoridad materna podrán tener acceso a la palabra y en consecuencia a lo real y a la posibilidad de modificarlo.

El feminismo de la diferencia entre los sexos, que con diversos enfoques defienden Irigaray y Muraro, esencializa a la mujer. Los intereses siguen siendo los mismos de la filosofía tradicional: perpetuar y preservar ese **ser mujer**.

Toda lucha por las mujeres, ya sea desde la conciencia de la materialidad específica de la mujer, ya sea desde la construcción de un nuevo orden simbólico, no puede ser fructífera si no se han transformado los órdenes real y simbólico en los que efectivamente nos movemos. Es decir, parece muy difícil conquistar una cultura femenina, un terreno femenino fuera de los modelos masculinos, sin alcanzar previamente un cierto **status**, un punto cero de igualdad.

Posada Kubissa aspira a *un nominalismo más sano* que haga posible a las mujeres ser únicas y diferenciadas. El debate no se cierra, queda abierto en el apéndice, con las palabras de Celia Amorós y Luisa Muraro: la Igualdad y la Diferencia.

Considero que la lectura de este libro es particularmente enriquecedora para aquéllos/as que incursionan en la teoría del género, desde la filosofía. Si bien no comparto totalmente la interpretación que la autora hace de Luisa Muraro, creo que nos muestra cómo mantener un debate abierto y por demás polémico enmarcado en un rigor argumentativo y un respeto académico remarcables.

María Marta Herrera



AGRA ROMERO, María Xosé (comp): **Ecología y Feminismo**; Granada, COMARES, 1998; 259 págs.

La segunda mitad de este siglo se caracterizó por el surgimiento de movimientos sociales críticos de la modernidad y de su estructura económico-política, el capitalismo. Desde entonces fueron desarrollándose, tanto reivindicaciones agrupadas en el rubro 'feminismo' como bajo el rótulo 'ecología' o 'medioambientalismo'. Es en estos dos ejes que procura centrarse la compilación a cargo de Agra Romero.

Claro que esto no implica simplicidad. Si nos detenemos en el título, **Ecología y Feminismo**, podemos captar la pretensión de mostrar todas las tramas posibles del tejido que conecte ambas posturas. Entonces, vamos a resistir la tentación de simplificar el tema en un vocablo: *ecofeminismo*; pues este término, en boga en los '90, está lejos de generar un consenso y constituye, más bien, parte del debate aquí propuesto. *En todo caso habría que hablar de Ecofeminismos. En general podemos hablar de un movimiento y teoría feminista y de un movimiento y teoría ecologista, pero en el seno de ambos sólo se entrecruzan feminismo y ecología, sino*

también diferentes conceptualizaciones, prácticas y políticas, diferentes formas de entender la conexión entre los movimientos sociales y de liberación. De ahí que sea necesario partir del reconocimiento de las distintas posiciones, o lo que es lo mismo, de los feminismos y de las ecologías (Introducción; pág. 3).

Así, a lo largo de los artículos, desfilan los feminismos **radical, liberal, socialista...**; las ecologías **social, política, profunda...**; en sus múltiples conexiones. Sin embargo, hay una contención a las relaciones presentadas; ya que, si bien la ecología es política y culturalmente mucho más importante en Alemania que en los EEUU, la selección de textos se concentra básicamente en la literatura anglosajona. Tampoco se hace referencia alguna a la presencia ecofeminista en España. *De igual modo no se aborda directamente la conexión con el pacifismo, ni se da cuenta de la reflexión ecofeminista que desarrollan, desde su perspectiva, por ejemplo, las teólogas, puesto que el objetivo era mucho más modesto, ver la interrelación entre Feminismo y Ecología (Introducción; p. 21).*

La bisagra donde pivotan los planteos de los nueve textos presentados está conformada por las nociones de **patriarcado, género, dualismo**

naturaleza/ cultura, desarrollo y progreso. Las autoras van alternativamente aceptando, criticando, reformulando estas nociones. En un intento de agrupar sus propuestas -irreducibles, por cierto- podríamos decir que algunos textos son más **activistas** en el sentido de privilegiar la acción y las propuestas políticas (D'Eau-bonne, Mies, Diamond, Agarwal, Warren) mientras que los otros resultan más *teóricos* pues se concentran preferentemente en la revisión crítica de categorías y el análisis conceptual (Salleh, Shiva, King, Plumwood).

La compilación se abre con el trabajo en el que Françoise D'Eaubonne crea el término **ecofeminismo** (1971/74). Se trata más bien de una especie de manifiesto que bajo el lema 'el feminismo o la muerte' proclama un nuevo humanismo, en el que la relación entre los sexos se entiende como una cuestión humanista y una cuestión ecológica, que obliga a abordar en profundidad la lucha de clases, la demografía y la ecología, frente al poder masculino y, por lo tanto, como un asunto de mujeres. Encontramos aquí un humanismo radical que reúne las reivindicaciones por cualquier tipo de opresión sin atender a sus especificidades: *la única revolución será la que abolirá la noción misma de poder y el*

estado de proletario, al mismo tiempo que el sexismo (pág. 43).

Por su parte, desde la óptica de la ética y la responsabilidad, María Mies reivindica una epistemología y una metodología que parta del reconocimiento explícito de la parcialidad de toda investigación, y del fin político que persigue el feminismo: la liberación de las mujeres de la dominación, la violencia y la explotación. En este sentido, propone como alternativa una sugerente *Guía para la investigación feminista* que contribuya a disolver el matrimonio entre conocimiento y fuerza. Así, su propuesta apunta a recuperar los objetivos políticos del feminismo después de la academización esterilizante de los Estudios de la Mujer.

Irene Diamond comprende la fuerza del feminismo en sus raíces ilustradas pero la del movimiento Verde en el intento posmoderno de superar los dualismos occidentales. Por eso entiende el ecofeminismo como la promesa de un cambio planetario donde los humanos se reconozcan como una parte del tapiz de la vida, lo que favorecerá la humildad y no la violencia.

Karen Warren se enrola entre quienes buscan integrar feminismo y medioambientalismo. Para ella el poder y la promesa

del feminismo ecológico radica en la posibilidad de dotarse de un marco conceptual no opresivo, que no responda a la lógica de dominación del patriarcado. En este sentido, reivindica como práctica innovadora la narrativa en primera persona abogando por una ética feminista y medioambientalista contextual, plural, que considere la teoría como un proceso, inclusiva, no neutra; que rescate los valores del *cuidado, el amor, la amistad*. Pero, desde el sustrato lógico del argumento ecofe-

minista, asimila la opresión sexista a las demás formas de opresión y así define el feminismo como el *movimiento para acabar con todas las formas de opresión* (pág. 127), haciéndole perder especificidad.

Al mismo grupo pertenece Plumwood -cuyo artículo fuera ya publicado en *MORA* nº 2-. Esta autora desestima que la ética sea ubicada en el centro del problema así como el enfoque ético basado en los derechos para la naturaleza no humana. Considera que se debe seguir indagando en la ética particularista y lo intenta desde una crítica a los conceptos de *yo* utilizados por la Ecología Profunda. Estos, al confundir dualismo con atomismo, no logran superar los problemas de las posturas universalistas; en particular, las de Kant y Rawls.

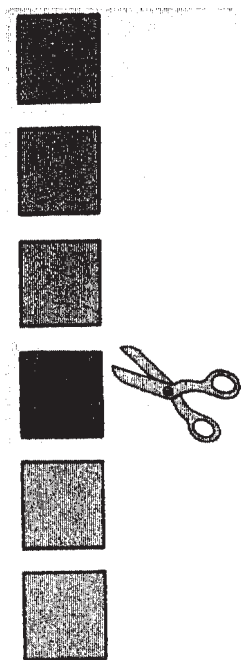
Agarwal apuesta concretamente por un medioambientalismo feminista al que arriba desde una metódica crítica al esencialismo y un análisis pormenorizado de la relación entre medioambiente y género en la India. Así, concluye: *Las experiencias de las iniciativas de las mujeres dentro de los movimientos medioambientales sugiere que la militancia de las mujeres está mucho más vinculada a los problemas de supervivencia de la familia que la de los hombres. Pero esto no debería servir como argumento para con-*

tinuar el afianzamiento de las mujeres dentro de la división del trabajo. Más bien, debería servir para crear las condiciones que ayudarían a universalizar la unidad con la naturaleza, por ejemplo, liberando de clase y género los modos en que se organizan las actividades de producción y reproducción (222/3 págs.).

Bajo la propuesta de un ecofeminismo de la construcción social, aparece el trabajo de King que sostiene -afirmación inquietante- una base ontológica para una nueva ética. La misma estaría dada por un punto de convergencia universal de las metas de todos los movimientos que luchan contra las opresiones. Nuevamente la indistinción, afirmada ahora desde la hipótesis Gaia que privilegia la cooperación a la competencia.

Finalmente, están los aportes de dos autoras a las que Davion llama *ecofemeninas* debido al recurso a 'lo femenino'. Por un lado, Ariel Kay Salleh critica el esencialismo y reformismo de la Ecología Profunda para concentrar el problema en la supresión de 'lo femenino' en la constitución de los propios hombres que deberían redescubrir a las mujeres dentro de ellos mismos.

Por otro, Vandana Shiva, desde la India, opone la visión viviente y nutriente de la naturaleza a



la occidental: de reparación y dominación. Postula una dualidad en la unidad que rescata 'lo femenino' como principio y desprecia la categoría de género por considerarla biológicamente determinista y reforzadora del patriarcado. Esto la conduce a una visión esencialista de 'las mujeres' del Tercer Mundo, agudamente criticada en el artículo de Agarwal.

El panorama abierto a través de las nueve autoras contribuye positivamente a abordar los cruces entre Ecología y Feminismo de modo no estereotipado, a desvanecer los prejuicios con que apresuradamente suelen abordarse estas cuestiones. Puede verse aquí la riqueza del desarrollo de las interacciones entre estos movimientos que permiten reflexionar sobre la interconexión entre mujeres y crisis ecológica, entre género y naturaleza y, por lo tanto, no pueden resultarnos indiferentes.

Mabel Alicia Campagnoli



POCCIONI, M^a Teresa.
**Mujeres & Salud,
en un estudio
de recepción televisiva;**
La Plata, REUN,
1997; 100 págs.

Este libro recoge los resultados de la investigación llevada a cabo por M^a Teresa Poccioni para su Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. El estudio de la autora estuvo centrado en *las formas de recepción de los mensajes masivos referidos a la temática de la salud por parte de las mujeres de los sectores populares* (pág. 11).

El trabajo investigativo procura superar el nivel precario de los sondeos de opinión para inscribirse en la corriente de análisis culturales difundida entre otros por Néstor García Canclini. Un caso particular de esta perspectiva, que nunca había pasado del plano teórico en nuestro medio, es el de los 'estudios de recepción'. Poccioni aplica este encuadre a la realización de entrevistas a una muestra de mujeres cuyos hijos poseen la cobertura médica del Hospital Zonal Especializado 'Noel Sbarra' de La Plata (Programa de Ayuda a la Crianza).

La autora revisa el estado de situación en esta problemática encontrando que en el rubro 'comunicación y salud' hubo principalmente estudios teóricos y, los pocos concretos que

se realizaron, se sustentaban sólo en dos paradigmas: la concepción instrumental de la investigación norteamericana y la ideologista de la teoría social latinoamericana. Ambas perspectivas convergen en una concepción de los medios masivos como herramientas que Poccioni propone superar elaborando un marco teórico y metodológico particular.

Para ello recurre a las teorías de Bourdieu y de Magariños de Morentin -Director de su Tesis-. Del primero, toma los conceptos de 'objetivación del sujeto objetivante', de 'habitus' y de sentidos 'objetivo, subjetivo y práctico'. Del segundo, su perspectiva semiótica definida como 'metodología de base' constituida por tres instancias: 'abductiva-acrónica', 'dialéctica-sincrónica' y 'dialéctica-diacrónica'.

A partir de esta perspectiva, basándose en la epistemología de Samaja, la autora ubica su investigación en el nivel descriptivo y ahonda la caracterización del universo de análisis, formado por las 100 mujeres del mencionado Programa de La Plata. Las cualidades del universo surgen a partir de datos secundarios: una encuesta que había sido realizada desde extensión universitaria en 1993. La muestra se formó tomando 11 mujeres del universo que represen-

taran, análogicamente, las características del total. Su estudio fue abordado mediante entrevistas semi-estructuradas, en los hogares, analizadas con la metodología semiótica de Magariños de Morentin. A partir de los resultados, surgió la necesidad de una investigación exploratoria sobre dos programas televisivos dedicados a la salud: 'La salud de nuestros hijos' y 'El derecho a la salud'.

Este prolijo análisis condujo a la autora a conclusiones llamativas como las de que *la relación que se establece con los mismos [medios] no es de 'información'* y que *la televisión cubre la ausencia de relaciones interpersonales* (pág. 97).

En cuanto a la valoración de este texto, me gustaría destacar la rigurosidad metodológica en el armado muestral para las entrevistas así como en el análisis de contenido de los programas de televisión. Del mismo modo, resulta exhaustiva la revisión de los estudios precedentes en relación a comunicación y salud. Aunque también podrían señalarse algunas debilidades; fundamentalmente respecto a la aplicación de ciertos elementos que conforman el marco teórico y metodológico.

Por ejemplo, en referencia a una de las concepciones de Bourdieu, la autora dice traducir la

'objetivación del sujeto objetivante' en *el hecho de tener en cuenta que tanto mi situación social (...) íntimamente ligada al 'género' de pertenencia (...) como mi práctica intelectual (...) eran elementos determinantes que realizaban un primer sesgo a mi percepción de la práctica social a investigar* (p. 32). Pero sólo en ese párrafo parecería quedar resuelto el conflicto planteado. Considero, por mi parte, que tener en cuenta verdaderamente esa concepción de Bourdieu implicaría algo más que la simple mención de la propia posicionalidad del sujeto investigador/a. Quiero decir, una/o no estaría asumiendo cabalmente dicha perspectiva si no anticipara, por lo menos, qué tipo de interferencias podría conllevar en la investigación la circunstancia propia del/a investigador/a.

Otro caso que podría considerarse es el de un elemento metodológico que resultaría desdibujado, al quedar mencionado sin que se evidencie su funcionamiento en la investigación. Me refiero a la 'metodología de base' tomada de Magariños de Morentin. Sugiero que quizá hubiera resultado útil explicitar su movimiento en el desarrollo específico de la investigación, del mismo modo en que la autora se preocupó por mostrar la pertinencia y funcionamiento de

los elementos tomados de Bourdieu.

Finalmente, la inferencia sobre una posible política de salud, hubiera sido preferible que figurase en el cuerpo de la obra y no sólo mencionada por Magariños de Morentin en el prólogo: *notando la transición de información que modifique comportamiento, sino más bien la recuperación y el refuerzo de los vínculos de solidaridad entre las mujeres de los sectores populares* (p.10).

A pesar de estos señalamientos, quisiera destacar la riqueza de las conclusiones, que aparecen muy bien sostenidas. Las mismas resultan sumamente esclarecedoras respecto de la conceptualización de 'salud' que maneja el grupo en análisis así como del rol de la TV.

Mabel Alicia Campagnoli



Domínguez, Nora; Carmen Perilli (comps.), **Fábulas del género. Sexo y escrituras en América Latina**, Rosario, Beatriz Viterbo, 1998; 223 págs.

Los trece artículos reunidos en esta compilación recorren diversos textos de la literatura latinoamericana, poniendo en evidencia la instrumentación de políticas comunes de disputa y resistencia frente a los discursos homogeneizadores del poder. Tal como se desprende de la compilación, desmontar las *fábulas del género* (sexual) en América latina implica desmontar también las *fábulas del colonialismo cultural*, pues etnocentrismo y patriarcalismo convergen en la construcción histórica de las identidades tanto de género como nacionales y continentales, situando a *mujeres y cultura latinoamericana* en una posición subalterna que homogeneiza lo heterogéneo y esencializa a los sujetos, identificándolos negativamente con la irracionalidad y la no-cultura.

Inspirados en un marco teórico-metodológico común, los artículos muestran la configuración de una instancia de enunciación que se identifica con el *margen* -por el género sexual o literario, por la posición ocupada dentro del campo intelectual y

político, y/o por la cultura o subcultura de pertenencia-, y que relegitima ese margen, intentando recuperar así una heterogeneidad *constitutiva* que le ha sido denegada. Visible especialmente en la apelación conjunta a la lectura *fundacional* de Josefina Ludmer sobre las *tretas del débil*, la mayoría de los artículos tiende a reconocer las estrategias de resistencia ficcionalizadas por la escritura, y el modo en que la escritura misma deviene una estrategia privilegiada de resistencia desde el margen.

Sin embargo, reivindicar la resistencia implícita en la articulación de una *doble voz* (capaz de obedecer los límites impuestos por la institución literaria y a la vez desviarse de ellos) no deja de comportar riesgos importantes para la crítica. En este sentido, Nora Domínguez advierte que si bien es productivo considerar ese doble movimiento, éste puede conducir a una nueva *esencialización* resultado de presuponer que todo desvío constituye una *resistencia*, o que la *duplicidad* es una condición *sine qua non* del Feminismo o incluso un rasgo *inherente* a las escrituras por mujeres. Tal como ella sugiere, para evitar este reduccionismo, se vuelve imprescindible reinscribir los análisis en sus contextos culturales de enuncia-

ción, poniendo en evidencia las demás *hegemonías* que, junto con la de género, intervienen en la dinámica del poder.

Varios trabajos compilados trazan una genealogía sobre la crítica de género en América latina, y sugieren un canon propio de ficciones y redes de afiliación textual mediante las cuales se ha ido consolidando ese lugar de enunciación *genérico*. Así, ficciones y lecturas críticas forjan hacia atrás sus propios *linajes*, revelando el arduo proceso de conquista de *un cuarto propio* en el espacio simbólico de la cultura latinoamericana.

En esta dirección, un conjunto de artículos forma un núcleo de problematización común en torno a la escritura de Sor Juana Inés de la Cruz. Victoria Cohen Imach señala el sutil movimiento de acercamiento y desvío de la poeta mexicana frente al canon genérico, como parte de una más amplia puesta en cuestión de las *ficciones de identidad* asignadas por la cultura patriarcal al género femenino. Carolina Sancho-luz propone una relectura original de la poesía de Sor Juana, subrayando la modernidad contenida en la autorrepresentación poética: su trabajo rastrea la puesta en escena de la escritura en algunos poemas de esta autora, develando la autorreflexión tanto sobre la

propia enunciación poética como sobre las circunstancias cotidianas de creación. María Alejandra Torres señala la centralidad de la figura de Sor Juana en la construcción posterior de una *genealogía de mujeres escritoras* en América latina, al considerar el modo en que Teresa de la Parra traza una sutil o explícita identificación de sí misma con Sor Juana, reivindicando un modelo compartido de *escritora-monja*. Así, funda una suerte de vínculo *lesbiano* con la escritora mexicana, no centrado en la homosexualidad sino (más bien) en la resistencia compartida al Patriarcado.

A la vez, Carmen Perilli devela las *tretas del débil* implícitas en un poema limeño anónimo de comienzos del s. XVII -el "Discurso en Loor de la Poesía"-, en el que el sujeto de enunciación se configura como una voz femenina amparada en el anonimato, para colocarse en una posición *marginal* que desestabiliza el sistema de atribuciones genérico/discursivas. Finalmente, Graciela Batticuore considera las estrategias implementadas por algunas novelistas latinoamericanas a fines de s. XIX para volver socialmente *aceptables* los modelos emergentes de *escritora profesional y lectora competente*.

Por su parte, otro grupo de trabajos reflexiona sobre la politización de la



categoría de *género* y la re-legitimación del espacio de enunciación marginal, en ficciones contemporáneas producidas en contextos política y culturalmente heterogéneos. Francine Masiello explora la hipótesis de que tales textos, en América latina, denuncian las fisuras del actual *molde social* del neoliberalismo desde una perspectiva original. En este sentido, recorre un corpus muy amplio de textos críticos, narrativos y poéticos, (Gloria Pampillo, Eugenia Brito, Pedro Lemebel, Tununa Mercado, Néstor Perlongher, Ricardo Piglia, Hugo Achúgar y Nelly Richard, entre otros) encontrando tematizaciones comunes -especialmente, la configuración de una subjetividad *marginal* que problematiza la categoría de género e implementa *microprácticas* por medio de las cuales busca eludir la mirada del Estado-. Para Masiello, los textos conducen a cuestionar cualquier totalización en la construcción de la identidad personal y colectiva, y de este modo atentan de manera *mediata* contra *el patrimonio del Estado y del mercado*. La autora presupone que los textos abordan el problema de la representación política desplazándolo hacia el problema de la representación discursiva, poniendo en evidencia el contenido social implícito en el desfasaje

que media entre *lenguaje y referente*, entre *cuerpo y representación*, y entre *referente político y realidad subjetiva/ social* concreta. Para Masiello, las ficciones intentan aprehender ese desfasaje, ese *intersticio* que lograría evadir el control del poder; consecuentemente, expondrían de manera implícita el fracaso del lenguaje para aprehender a los sujetos políticos. También Marcela Castro considera, en **El beso de la mujer araña** de Manuel Puig, la resistencia desde el *intersticio* y la puesta en cuestión del orden binario instituido por los sistemas hegemónicos de categorización de la realidad.

Nora Domínguez analiza dos textos **-Los vigilantes** de Diamela Eltit y **La ingratitud** de Matilde Sánchez- poniendo en evidencia el vínculo histórico entre género literario y sexual. Colocados *en el borde* del subgénero epistolar, estas ficciones cuestionan tanto el espacio de enunciación configurado históricamente como *femenino*, como los límites del género literario; a la vez, muestran críticamente la complicidad recíproca entre las instituciones de la literatura, la familia y el Estado, en el ejercicio de una coerción dirigida especialmente hacia el sujeto femenino. También para Silvana Daszuk, el *El vestido rosa* de César Aira pone en evidencia la

dimensión política implícita en la categoría de *género*, al desenmascarar la estrecha articulación entre el binarismo *sexual* y el resto de las oposiciones en que se fundan históricamente otros sistemas de exclusión. Coincidentemente, Rossana Nofal considera **Son cuentos chinos** de Luisa Futoransky desde el punto de vista de la configuración de una instancia de enunciación alternativa, enfrentada a los discursos *hegemónicos*.

Por su parte, Carmen Perilli sitúa el proyecto narrativo de Elena Poniatowska en el límite de la institución literaria, en la medida en que establece una doble ruptura, en la construcción del discurso y en el tratamiento de la historia, convirtiendo la ficción misma en un espacio de subalternidad contestataria del poder -por ejemplo, al desarticular la legitimidad de la categoría *autor* cediendo el espacio discursivo a las voces subalternas de los entrevistados-.

Al revisar la emergencia histórica de la confluencia entre *género menor* y *enunciación subalterna*, Perilli señala un desvío interesante en el proyecto narrativo de Poniatowska: mientras el modelo historiográfico dominante en la escritura de mujeres ha sido fundamentalmente la historización de la vida cotidiana, la escritora mexicana

ancla sus textos en una zona intermedia que suscita el diálogo entre lo privado y lo público, y conduce a una politización de ambas esferas. Sin embargo, junto con el reconocimiento de este mérito en Poniatowska, Perilli critica lúcidamente cierto *realismo ingenuo* implícito en sus ficciones, especialmente visible en la configuración de un colectivo de sujetos subalternos frente a otro colectivo que ejerce la coerción. Tal como advierten Perilli para el caso de Poniatowska y Domínguez en las *Reflexiones finales* para el caso de la crítica de género, la legitimación del *margen* puede conducir a una lectura reduccionista de la dominación.

En conclusión, a pesar de la heterogeneidad de los objetos abordados, la compilación logra articular eficazmente la crítica al sistema de géneros literario y sexual, evidenciando la dimensión política de la categoría de *género*, la emergencia de nuevas modalidades de representación de lo político, y el reconocimiento de diversas prácticas de *resistencia*. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, casi todos los artículos afrontan un problema clave para la crítica de género, acerca del cual reflexiona Nora Domínguez en el final, pero que merecería ser reconsiderado en cada caso: en

la medida en que no toda marginalidad tiene el ventajoso *doble* del desvío y la resistencia, ¿hasta dónde es posible discriminar el grado de resistencia positiva contenido en la condición marginal, sin correr el riesgo de subestimar o perder de vista la dominación efectiva? En ese sentido, podría ser fructífero profundizar el reconocimiento de los diversos matices que encierra la condición del *margen*.

La compilación muestra la productividad tanto del *género* como categoría de análisis como de la articulación de esta categoría con otros dispositivos. Sin embargo, creemos que en esta articulación se evidencian ciertas limitaciones de la teoría para desentrañar el papel del *género* frente a las demás oposiciones que organizan las identidades y las exclusiones. Es decir, ¿las funda, o simplemente se articula con ellas? Y, a la vez, ¿es equivalente la operatividad de cada uno de estos mecanismos de exclusión, o se halla pendiente todavía una reflexión teórica que profundice sus diferencias?

Más allá de estas reflexiones personales, **Fábulas del género** constituye un aporte significativo que permite reconocer la vasta productividad de la crítica de *género* en América latina. Tal como lo prueba esta compilación, la aparente paradoja que enuncia Sor

Juana -*Óyeme sordo pues me quejo muda*- adquiere una significación plena al entrar en diálogo con las demás formas de *colonización del otro*.

Alejandra M. Mailhe



FILC, Judith,
**Entre el parentesco
y la política.
Familia y dictadura,
1976-83**, Buenos Aires,
Editorial Biblos,
1997, 224 págs.

El período histórico transcurrido entre 1976 y 1983 ha sido escasamente estudiado en la literatura socio-histórica. La experiencia de la represión durante la última dictadura militar más bien forma parte de una especie de *convulsión mnemónica* expresada en la última década a través de artefactos culturales y experiencias que van desde las conmemoraciones hasta las memorias personales materializada en imágenes y recuerdos. En los últimos años se han publicado decenas de trabajos basados en los testimonios orales de las víctimas del pasado reciente. La memoria individual se constituye como la base de la memoria colectiva, en particular de una generación que -a partir de los sobrevivientes- busca convertirse en la conciencia histórica de la sociedad y se transforma también en una batalla contra una *cultura de amnesia* que trata de apoderarse del pasado y del futuro de esa misma sociedad. En la mayor parte de esos textos se desdibuja la noción de que la memoria es selectiva y que tiene una dimensión política derivada de su relación

con las estructuras de poder económico, político y social.

No es tarea fácil revisar ese pasado. Sin embargo el libro de Judith Filc se acerca a esa dolorosa etapa alejándose de los lugares comunes. Busca las huellas del pasado en diferentes narraciones: los relatos orales de las víctimas de la represión, los testimonios de las organizaciones de derechos humanos, los discursos oficiales y las ficciones literarias. En este plano parece querer decirnos que todas las narrativas, todos los sitios, todos los textos permanecen como objetos hasta que son leídos por los individuos que piensan históricamente. Y la autora lo hace de manera convincente en los capítulos referidos al análisis del discurso autoritario sobre la familia (cap. I), a los significados que le otorgan los miembros de los organismos constituidos por los familiares de detenidos y desaparecidos (Cap. II), y en el que examina las memorias de los presos políticos (Cap. V). Mientras que esa propuesta analítica se resiente cuando se ocupa de las novelas *Conversación al Sur* de Marta Traba y *La invitación* de Beatriz Guido ambas publicadas durante la dictadura (capítulos III y IV).

La autora señala los deslizamientos que se fueron produciendo en sus

objetivos iniciales: de tratar de *identificar el papel del modelo tradicional de la familia en el discurso de la dictadura* pasó a pensar *el problema de la configuración de los espacios público y privado* (p.13). Sin embargo, ambos están íntimamente vinculados pues de esa unión emerge la tesis más atractiva del libro y es aquella que dice que los cambios producidos en la estructura familiar por la dictadura militar muestran que el espacio privado (el de la familia resguardado de los torbellinos sociales y políticos) se disuelve en uno nuevo que combina elementos de lo público y de lo privado (p. 32). Es que el gobierno de los comandantes de las fuerzas armadas combinando dos metáforas: *guerra total y permanente al enemigo* - lo que le permitía destruirlo donde éste estuviera - y el de *nación enferma* - que lo llevaba a extirpar el *tejido enfermo* lograba borrar las divisiones existentes entre lo privado y lo público dando forma a una nueva línea divisoria (adentro y afuera) de las fronteras de la nación.

Según la autora, fue la política del terrorismo de Estado la que generó cambios en las relaciones familiares, alteró las comunicaciones y contribuyó a crear una imagen de sociedad despolitizada constituida como una buena familia

cristiana basada en la obediencia al padre encarnado en el Estado. Sobre la base de un modelo de familia, que no era nuevo desde el punto de vista histórico sino que adquiriría un significado distinto en el contexto político de la época, se dio forma también a un modelo de nación basado en la obediencia y dentro de una moral cristiana que borra cualquier noción contractual de derechos y deberes políticos.

A su vez, los opositores políticos que formaban parte de esa visión histórica común sobre la familia y sus miembros fueron rearmando otra imagen: la del amor familiar arrasado por el padre-Estado anormal y monstruoso según los términos de los organismos de derechos humanos y la de hijos impregnados de devoción patriótica y solidaria que se habían sacrificado por dar vida a una nueva sociedad. El amor familiar se colocó en la base de las prácticas políticas y afectó la concepción de la familia nuclear pues poco a poco las nuevas familias incluían a los que compartían una misma meta política y los hijos se multiplicaban con los hijos de otros. Las reconfiguraciones de las relaciones y vínculos familiares se extendió a los espacios. Lo público -la plaza- se convirtió en un nuevo hogar y las sedes de los organismos de derechos

humanos en los hogares adonde se podía encontrar apoyo. Me interesa remarcar que la autora sostiene que la familia ideal adquirió una nueva centralidad en la retórica oficial como en la de la oposición y se convirtió en una herramienta discursiva fundamental para legitimar y deslegitimar al Estado represor.

El texto de Filc me parece atractivo porque abre una puerta para pensar el pasado de una generación y sus familias, pero también el de una sociedad, en aquellos aspectos que no son siempre agradables y aceptables y, más allá de su formación en Literatura, lo hace a través de los planteos ficcionales tal vez por pudor frente a las personas que entrevista. Es a partir de las novelas que uno advierte que los miembros de las organizaciones habían construido un culto a la muerte, que la represión y las prácticas de resistencia estaban cruzadas por las diferencias de género y de clase, que en el seno de las familias se había exacerbado la confrontación entre padres e hijos y que las familias se alejaban y separaban como consecuencia de las diferencias políticas existentes en ellas y por el peso del temor que generaban los secuestros, asesinatos y exilios forzados.

Sin embargo, los capítulos III y IV se apoyan en

un relato demasiado exhaustivo del contenido de las novelas de Marta Traba y Beatriz Guido. Ese énfasis desdibuja una mínima interpretación sobre por qué una de las autoras mezcla el amor erótico y familiar en su narración y de dónde proviene su idea sobre la desaparición del hogar como un lugar seguro, no sólo por la represión sino también porque los sentimientos más íntimos pueden aflorar. O por qué la otra novelista insiste en establecer nexos estrechos entre padre -Estado represor - peronismo y autoritarismo tanto en el seno de la familia como en la sociedad argentina. Si la autora hubiera corrido el riesgo de contextualizar y explicar las particulares condiciones de producción de esas novelas o el clima de ideas en las que fueron escritas, las tensiones entre las imágenes familiares ficcionales y las que surgen de los relatos de las víctimas de la represión y de sus familiares podrían haber enriquecido el examen de los nuevos significados dados al discurso oficial sobre la familia.

Este comentario no desmerece para nada el libro de Judith Filc. En medio de la proliferación de libros de memorias es un intento serio, novedoso y fundamentado por encontrar un sentido a la competencia que entablan los múltiples recuerdos existen-

tes sobre un pasado que sigue esperando que los historiadores lo examinen más profundamente.

Mirta Zaida Lobato



LEMEBEL, Pedro,
De perlas y cicatrices.
Crónicas radiales.
Santiago de Chile,
LOM Ediciones, Colección
Entre Mares, 1998, 218 págs.

En **De perlas y Cicatrices**, su cuarto libro luego de **Incontables**, **La esquina de mi corazón** y **Loco afán. Crónicas de sidario**, Pedro Lemebel recorre, bajo la forma de la crónica, una serie de gestos y rituales que avalaron y reprodujeron las pesadillas de la dictadura pinochetista, y que hoy, en épocas de *desengaño democrático* y *rémora conservadora de cambio*, se repiten hasta el hastío en una especie de carnaval burlesco, en el que la música de fondo es la risotada neoliberal que anuncia el “triumfo” del capitalismo globalizado.

La elección de la **crónica** como vehículo de este conjunto de setenta **estampas** responde a la intención de bosquejar la multiplicidad de personajes y creencias urbanas que, en tanto acontecimientos, se articulan, en modos muchas veces impensados, con los sucesos políticos, sociales y culturales del Chile camino al socialismo, del sofocado por la bota milica de Pinochet y el actual que se debate contra la supervivencia de un legado autoritario hecho grito chauvinista en las gargantas de los que agitan ban-

deritas tricolor por la vuelta del chacal a la seguridad de una justicia nacional silenciada y cómplice.

En estas crónicas, Lemebel interpreta, describe y valora hechos y personajes, actuales o actualizados, al propio tiempo que inmiscuye, explícitamente, su mirada a la manera de un testigo fugaz, pero agudo, y disfrazado, en su travestización del *lenguaje popular* -el de los *bloques* urbanos en los que transcurrió su infancia- como estrategia simuladora que busca hacer estallar “Esta lata de gusanos que se abre desde adentro”, como reza el subtítulo del primer conjunto de crónicas, en las que se convocan y desgranar múltiples rostros de la *cursilería dictatorial* y *post-dictatorial*: la adulación de un grupo de artistas plásticos a Lucía Sombra, la hija de Pinochet, la complicidad con el régimen de Gloria Benavides, conductora de un show masivo y populachero, la acentuación de la mueca de asco social que caracteriza al *ricacherío* y repetida para asemejarse a la lejana monarquía inglesa durante la visita de la Thatcher al país transandino, y la “caridad cristiana” de las señoras de los militares que juntaron cadenas de oro para *reconstruir* el país luego del golpe del ‘73. De este modo, Lemebel deviene “memorialista” y el género crónica se astilla con re-



cuerdos y autobiografía, resistiéndose a una clasificación genérica estricta de su escritura, que sí tiene la certeza de reconocerse como práctica política. Praxis que Lemebel, junto con Francisco Casas, activaron en el colectivo político-estético *Yeguas del apocalipsis*, creado en 1987, en el que el travestismo de sus integrantes puso en jaque no solo a la homofobia y a la lesbofobia, sino también al incipiente conservadurismo que comenzaba a bosquejarse, a principios de los ‘90, en algunos movimientos de las minorías por orientación sexual, en tanto preconizaban el modelo americano, prolijo, liberal y es-

table de gay uniformado por la moda y, por lo tanto, integrado a una segmentación diferencial del mercado. El activismo de las *Yeguas* no se limitó a practicar la necesaria proclama política en un país en el que se prohíbe la homosexualidad en un artículo legal, el 365, sino que a partir del trabajo sobre diferentes materiales y experiencias se convocaba a una serie de conflictos culturales como modos de *acción directa* contra distintas formas de desigualdad jerarquizante tanto materiales como simbólicas. La escritura de Lemebel provoca al politizar *el espacio entre letra y letra, entre palabra y palabra, entre frase y frase y entre silencio y silencio*. Su travestización del *lenguaje popular* en *lenguaje culto* consiste en lo que el propio escritor caracteriza como una estrategia que busca *poner alacranes* en las jerarquías delineadas por el poder. En ésta, el *lenguaje popular* nada tiene que ver con un sedimentado folclore, sino que es aquél que se articula en los devenires de la vida de la *pobla*, que utiliza la palabra no como mera herramienta de comunicación, sino que, como sostiene Steiner, es utilizada al modo de arma e instrumento de venganza y beligerancia. La irrupción de estas crónicas no producen solo la desarticulación de los modos de dominio contra los que van

dirigidas, sino que también facilitan la implosión de la autoridad académica amurallada en la asepsia incitada por el modelo neoliberal, que pretende encerrar el *poder interpretativo*, y un consecuente canon, en las cuatro paredes de instituciones cada vez más asfixiadas desde afuera y por complicidades internas.

Así, en un marco de flexibilidad genérica y escritura política, Pedro Lemebel explora y subvierte, al modo de una microguerrilla político-estética que avanza en diferentes puntos y sin tregua sobre una galería de figuras: conductores/as de T.V., modelos, cantantes, gente de pobla, políticos/as, y sitios en los que puede leerse algún párrafo de la historia reciente de Chile o en donde se inscriben algunas de las condiciones de las gatopardistas democracias que arrasan América Latina. Militares, personajes snobs de la *nueva* cultura de la noche, ex-militantes izquierdistas devenidos prolijos funcionarios, las *sufrientes* señoras burguesas que peregrinan bajo la imagen de la Virgen Del Carmen con sus sirvientas mapuches que caminan siempre tres pasos atrás, los



mitos y las negaciones sobre el río Mopochco -el mismo en el que flotaron los cuerpos de los desaparecidos-, el festival de Viña y sus consecuencias amnésicas, y la descripción de la estética arribista de barrios pequeño burgueses como el Ñuñoa y el Florida son algunas de las imágenes sobre las que Lemebel elabora su escritura. Pero entre estas crónicas de hastío frente a la responsabilidad y la complicidad propia de *kapos* versión '90, hay lugar para otras en las que se recuperan experiencias de amores y de luchas. *Bendita fecha en que Allende fue elegido presidente* espeta Lemebel no sólo contra la *lengua lagarta de la derecha*, sino también como acusación dirigida a tanto *aggiornado* activista que en los '70 se había sometido sin discusión, y en pose de adoratriz, a la más férrea disciplina del Partido Comunista Chileno que llegó a prohibir el uso de los cosméticos entre sus filas femeninas y el de la marihuana entre la totalidad de sus *cuadros revolucionarios*. La figura del ex-presidente socialista, la de su secretaria-amante, La Payita, la de estudiantes que tomaron la Universidad en señal

de protesta, el valor de las lesbianas en la fundación de la Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén, después del brutal asesinato de la lesbiana Mónica Briones, el gesto de amor que un ex-presero obsequió al propio escritor en una metálica noche en Santiago, luego de reconocerlo como aquella voz que leía crónicas en la Radio Tierra, constituyen sólo algunos de los signos, de los puntos de fuga que dejan abierto el horizonte.

De este modo, la inclusión explícita de la propia mirada de Lemebel, el reconocimiento de la propia subjetividad puesta en juego en cada crónica -siempre críticas- de hastío y de homenajes son argucias aceptadas por el propio escritor como modo de articular estrategias, ya que sus letras son *pura pasión, puro deseo, y eso es lo único que queda cuando las ideologías están al servicio del poder de turno*, abriendo el espacio del desacato, político, cultural, sexual y genérico, ya que, como sostiene en una de sus crónicas, *...si se trata de soñar, que importa, soñemos lo imposible*.

Flavio Rapisardi

índice

A la memoria de Liliana Zuccotti (1964-1999)

Comité Editorial

3

dossier

Rosi Braidotti: diferencia sexual y nomadismo / *Ana Amado y Nora Domínguez*

4

Diferencia sexual, incardinamiento y devenir / *Rosi Braidotti*

8

Un feminismo deleuziano. Entrevista a Rosi Braidotti / *A. Amado y N. Domínguez*

20

La doxa de la diferencia / *Rita Felski*

33

artículos

El Tractado de la divinanza de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval / *Fabián Alejandro Campagne*

53

Los métodos en debate. La marca de los dualismos en la geografía feminista

Silvina Quintero

75

Bioética, herencia y descendencia. Algunas reflexiones acerca del asesoramiento genético

Susana E. Sommer

90

Políticas médicas de la histeria: mujeres, salud y representación en el Buenos Aires del fin de siglo

Gabriela Nouzeilles

97

Subjetividad, discurso y género: una propuesta metodológica / *Sara Pérez y Julia Zullo*

113

Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia / *Linda Martin Alcoff*

122

entrevistas

Del parentesco al género / *Entrevista a François Heritier*

139

“Detrás de bambalinas” / *Entrevista a Marta Lamas*

145

reseñas

156