

mora

*Revista del Área
Interdisciplinaria de
Estudios de la Mujer*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 3 / Agosto 1997

- *Religión y subjetividad*
- *Poéticas de la violencia*
- *Cultura / Políticas de identidad*
- *Género y medios masivos*
- *Entrevistas, reseñas*

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

*Este número está
ilustrado con obras
de **Matilde Marín**
(Bs. As., 1995-1997)*



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decano

Luis Yanes

Vicedecano

José Emilio Burucúa

Secretario Académico

Ricardo Graziano

Secretario de

Investigación y Posgrado

Félix Schuster

Secretario de Supervisión

Administrativa

Marcelo Scodellaro

Consejo Editor

Luis Yanes

Noé Jitrik

Ana María Lorandi

Mabel Goldstein

Fernando Rodríguez

Adrián Vila

Berta Braslavsky

Francisco Bertelloni

Marta Bóbbola

Prosecretaria de Publicaciones

Gladys Palau

Coordinador de Publicaciones

Mauro Dobruskin

Director de Imprenta

Antonio D'Etorre

Diseño y diagramación

Andrea Gergich

Composición

Graciela Palmas

Mora, *Revista del Área Interdisciplinaria de
Estudios de la Mujer*, 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)

sumario

<i>Religión, radicalismo y fantasía,</i> por Barbara Taylor	4
<i>Presencia con una Diferencia: la subjetividad según budistas y feministas,</i> por Anne C. Klein	16
<i>Algunos aportes al debate sobre la racionalidad femenina,</i> por Alicia Nudler	35
<i>Tráfico de género: mujeres, cultura y política de identidad en esta era neoliberal,</i> por Francine Masiello	42
<i>El estilo democrático: último grito de la moda,</i> por Cristina Iglesia, Liliana Zucotti	64
<i>La poética caníbal de Clarice Lispector: del sauce Rober a la sangre bruta,</i> por Ana Luisa Andrade	74
<i>Género (M/F) y massmediación: nuevos objetos discursivos,</i> por July E. Chaneton	89
<i>Desde la otra orilla: las trabajadoras marplatenses. Formas y condiciones del trabajo femenino en una sociedad en transformación,</i> por Irene Delfina Molinari	95
<i>La problemática de la mujer en Europa del Este y Central post-Perestroika. El caso Ucrania.</i> Entrevista a Svetlana V. Kupryashkina	113
<i>Ilusas, místicas e intelectuales.</i> Entrevista a Jean Franco	124
<i>Reseñas</i>	132

Religión, radicalismo y fantasía*

Barbara Taylor

Estas notas, escritas especialmente para la Conferencia Thompson, tematizan la posibilidad de utilizar la teoría psicoanalítica para el análisis histórico. La discusión es esquemática en cuanto a su contenido y de tono polémico, pero espero que sea productiva para discusiones subsiguientes. El material sobre la teología de Wollstonecraft está tomado de trabajos sobre el tema mucho más extensos, que serán publicados en un libro de ensayos sobre Wollstonecraft y las fantasías del feminismo.

* Publicado en inglés en **HISTORY WORKSHOP JOURNAL**, 1995. 39.

¿Qué nos lleva a una imaginación radical? ¿Qué visión o conjunto de visiones, nos impulsan a considerarnos más valiosos, más auténticos, más justificables que las opresiones y las restricciones del presente? Estas preguntas -tan problemáticas y aún así tan urgentes para estos tiempos tan difíciles- bucean en los escritos de Edward Thompson, desde su temprana defensa del pensamiento comunista utópico de William Morris hasta su complejo respaldo del jacobinismo apócrifo de Blake. Escribiendo en la cresta de la ola de la estalinización del proyecto comunista, los héroes -y heroínas- de Thompson fueron aquellos que invariablemente articularon sus objetivos emancipatorios no en el lenguaje objetivo de los procesos históricos sino en el vocabulario de la vida interior: de una radicalismo -en sus propias palabras- enraizado en las *facultades de la imaginación utópica*, que el comunismo estalinista reprimió tan salvajemente.¹ Soñar, desear, anhelar términos a los que una y otra vez (en el estudio de Blake) Thompson recurre a los finalmente descriptos como contra-hegemónicos y con anterioridad (en el libro sobre Morris) calificados como *el nuevo y apropiado espacio de la Utopía, la educación del deseo. Enseñar a desear el deseo, a desear lo mejor, a desear más, y sobre todo, a desear de manera diferente*. Esto, para Morris como para Thompson fue el corazón de su emprendimiento radical.² Al defender a Mary Wollstonecraft de un biógrafo que había trivializado sus logros, Thompson subrayó como Wollstonecraft siempre *había empujado...las fronteras* de la vida *imaginando las reglas de la camaradería igualitaria* en un mundo en el que los códigos sexuales existentes le habían hecho sufrir tanto. Como Thompson señala, francamente se trató de un salto extraordinario de imaginación libertaria.³

La libertad, en otras palabras, debe existir en la fantasía si es que se la quiere alcanzar en la realidad. Una vez reconocido esto, estamos forzados a repensar nuestras categorías políticas, en particular la distinción entre razón y sinrazón. En el reino del deseo político, como Thompson constantemente recuerda a sus lectores, los así llamados irracionales o a-rationales, dan cuenta con frecuencia de un urgente impulso imaginativo que no encuentra expresión en los códigos dominantes de la racionalidad. *Trato* -en aquellas famosas palabras- *de rescatar al pobre tejedor de medias, al labrador ludita, al artesano utópico, e incluso, al iluso seguidor de Joanna Southcott, de la enorme condescendencia de la posteridad* y, al hacerlo, recuperar para todos nosotros la rebelión psíquica, fundamental en la construcción de la clase obrera inglesa.⁴

¹ E.P. Thompson, **Proscript: 1976, William Morris: Romantic to Revolutionary**, London, 1977, p. 792.

² **ibid.**, p. 791. Las palabras son de Morris.

³ E. P. Thompson, *Solitary Walker* (reseña de Claire Tomalin, **Life and death of Mary Wollstonecraft**), **New Society**, 19 de septiembre 1974.

⁴ E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class**, London, 1968, p. 13.

Y aun así, ... la relación de Thompson con la psicología de la subversión fue tan conflictiva como celebrada. El uso del término “engañoso”, al describir el milenarismo de Sourthcott, identifica el problema, como lo hace su descripción ligeramente peyorativa de las ideas del comunitarismo oweniano, un poco más adelante en este bien conocido pasaje en términos de “fantasías”. El dilema emerge con plenitud - y no puede sorprendernos- su discusión de la religiosidad plebeya en **La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra**, donde los metodistas son acusados no sólo de inculcar en los adherentes de la clase obrera el *ethos* político del quietismo y una economía de subsistencia sino también promover estados mentales que Thompson describe como “desequilibrados”, “histéricos”, y (en una frase particularmente notable) “masturbación psíquica”.⁵ En verdad, como esta última frase indica, lo que realmente perturbó a Thompson, fue el erotismo del primer metodismo, al describir su estilo devocional y estático como “onanismo emocional” y su imaginería sexual como “chocante” y *casi diabólica en su comprensión de las fuentes de la personalidad humana*. Aquí está lo irracional y, por cierto, aquí -creo que se encuentra sólo en este lugar de sus escritos- Thompson apela al psicoanálisis para su explicación, sosteniendo que la simbología metodista era clínicamente perversa y una *desorganización esencial de... cada aspecto de la personalidad* que se lograba debido a la elisión de sexualidad con pecado. La imaginería del amor sexual y del goce estaba *conscientemente reprimido* dentro del Metodismo -sostenía Thompson- para ser reemplazado por *una imaginería sexual ambivalente ... un giro maternal, edípico, sexual y sado-masoquista* que alineó el deseo con el sacrificio y el dolor con el amor, *de manera que cada giro revirtió en su reverso*.⁶

No me interesa aquí discutir la interpretación de Thompson sobre el metodismo, aunque vale la pena hacer notar que cualquier consideración seria sobre el papel de las mujeres en la iglesia arrojará una luz diferente, por ejemplo, sobre la prevalencia de la imaginería del útero o las representaciones feminizadas de Cristo en una secta conocida por sus predicadoras mujeres. Quizá, tampoco las relaciones entre sangre y sexualidad, en los Himnos Metodistas, parezcan tan desagradables a las lectoras mujeres como a Thompson. Pero lo que realmente me interesa son los motivos intelectuales por los que Thompson modifica su estilo de argumentación, al extremo, de necesitar a Freud o una versión trivial de Freud. Religiosidad, sexualidad e imaginación inconsciente: parece un fuerte triunvirato, ya que en el mismo capítulo de **La Formación** en que todo esto aparece, cada una, evocando aparentemente la otra, y las tres están puestas junto con el exceso psíquico. Se apela a un erotismo perturbador para explicar un entusiasmo religioso patológico y la psicopatología de la fantasía inconsciente es orientada a la explicación de lo erótico.

⁵ **ibid.** pp. 385-419.

⁶ **ibid.** p. 44; pp. 406-9.

El supuesto subyacente a todo esto es que sólo las ideas y los sentimientos locos requieren de interpretación a nivel del inconsciente, con la sugerencia implícita de que el subrealismo de nuestra imaginación sexual es inherentemente loco. *Sorprendente y desagradable* fue el veredicto final de Thompson sobre la oscuridad y la falta de lógica de la imaginería erótica Metodista, como se encuentra en el vívido y sensual lenguaje de la profetisa Metodista herética Joanna Southcott, en cuyas prédicas -escribió Thompson- *toda envoltura de sensatez desaparece*. He buscado en otros sitios cómo tradujo Southcott el conflicto psico-sexual en una visión apócrifa de la espiritualidad femenina ascendente -una visión que Thompson apunta en su **Formación** pero que ni detalla ni analiza.⁷ Más precisamente, tras haber notado la semejanza entre la *imaginería sensual y el fervor* Southcottianos de la comunión Metodista, en las que Southcott encuentra sus raíces, Thompson se aparta de ambas y, al hacerlo, abandona toda discusión posterior sobre el papel de la sexualidad, el género, y el psiquismo inconsciente en la construcción de la cultura plebeya.

El escrito **Witness Against The Beast** hace más de veinte años podría, a primera vista, parecer un representante del retorno de lo reprimido.⁸ Aquí, en la historia de la deuda de William Blake con la tradición antinómica, están todos los ingredientes: profundo compromiso con un Dios personal ligado a una visión erótica apócrifa, expresado en una imaginería cuyo poder deriva, en último término, de su extraordinaria envoltura de lo trascendente en lo sexual. En tanto que tradición herética, la antinómica fue famosa por su transgresión en la prédica sexual, y Thompson ubica el trabajo de Blake dentro de lo que describe como el *franco simbolismo sexual* de esta creencia. Tras haber señalado esto, tuvo poco más que decir, y retomó una explicación sobre los puntos de vista de Blake en términos de antagonismo entre cultura popular y culta. La posición antinómica, como Blake la elaboró, fue una contra-ideología de oposición -sostiene Thompson- que se forjó en reacción a la *compulsión y coacción del discurso dominante* de la elite Georgiana. Fue una actitud conscientemente anti-hegemónica, adoptando el desafío de *profundos supuestos de orden social* y, de este modo, *un recurso extremo abierto a los excluidos*, particularmente los artesanos y la *petit bourgeoisie**. Visto de esta manera, la filosofía de Blake puede considerarse no sólo una mera señal de irracionalismo en un mundo hiperracionalizado, como el de los radicales de 1790, sino, por cierto, una expresión particularmente elocuente de las esperanzas más profundas de la era revolucionaria, contra la cual el utopismo ilustrado de los otros jacobinos ingleses -particularmente Godwin, uno de los filósofos menos queridos

⁷ **ibid.**, pp. 420-6. Para mi examen de Southcott, cfr. **Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the nineteenth Century**, London, 1983, pp. 161-7.

⁸ E. P. Thompson, **Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law**, Cambridge, 1993.

* En francés en el original (N. de la T.).

por Thompson- parece mecánico y llano. *Su visión* <la de Blake> *no ha sido sobre el gobierno racional del hombre sino sobre la liberación de un potencial no realizado, una alternativa natural, dentro del hombre, una naturaleza enmascarada por las circunstancias, reprimida por la Ley Moral, ocultada por el Misterio....*, y fue esta visión la que Blake estimó, incluso en la era de la contra-revolución, cuando otros radicales habían muerto o se habían ido, y muchos de los que quedaron se convirtieron en apóstatas. *Fue la intensidad de esta visión, derivada de raíces más profundas que las del Iluminismo, la que hizo imposible que Blake cayera en la maldición de la apostasía.*

Nuevamente, no es la especificidad de esta interpretación -tan original y convincente en muchos aspectos- lo que me preocupa, sino, más bien, lo que parece haberse seguido de ella. No soy una estudiosa de Blake, pero aún una aproximación superficial a su obra sugiere, por cierto, una posición enraizada en fuentes más profundas y antiguas que la filosofía de la Ilustración. Pero al descuidar la dimensión psico-sexual de esta concepción y al secularizar su proyecto redencionista, Thompson hizo difícil -quizá imposible- cavar en este antiguo suelo. A pesar de su odio al metodismo, y particularmente a su contenido erótico, Thompson exploró voluntariamente las raíces inconscientes de su fantasía; su amor por Blake lo llevó a celebrar lo que describe como la visión de amor afirmativo en la poética Blakeana, y alaba de paso su libertarianismo sexual; pero deja intacto el contenido fantasmagórico de su teología. ¿Es posible, quizá, que detrás de esta doble jugada -hacia y desde la imaginación inconsciente como lugar de la explicación histórica- resida el temor de que las fuentes más profundas de la visión Metodista y de la Blakeana no están tan alejadas como Thompson quisiera -podrían, por cierto, en algún aspecto crucial, ser las mismas?

Cuando sugiero esto, tengo presente el argumento de Joan Scott quien, en 1988, en su ensayo *Women in the making of the English Working Class* señaló la división entre la razón radical y la sinrazón religiosa, tal como aparecen en **Formación**, y defendió que esta escisión se alinea con el género. *Un tipo de simbolismo vinculado con ciertos caracteres en la narrativa* (de Thompson) -afirma Scott- de modo que del lado de la racionalidad, encontramos la *quintaesencia de su expresión política* en la figura de Thomas Paine, mientras que la figura representativa del lado del irracionalismo místico es Joanna Southcott.⁹ Creo que este argumento es parcialmente correcto, en la medida en que Thompson ciertamente vincula el extremismo emocional tanto de Southcott como de los Metodistas con sus compromisos femeninos; aún así, creo que se necesita ahondar el argumento, en la medida en que lo que es repudiado por Thompson no es lo femenino en tanto tal, sino un campo completo de la vida mental -la arena mágica

⁹ Joan Wallach Scott, "Women in **The Making of the English Working Class**" En: **Gender and the Politics of History**, New York, 1988, p. 78.

del psiquismo inconsciente- en el que la femineidad y la masculinidad se negocian. Y aquí, creo, es donde realmente está el punto neurálgico de la historia de las sectas religiosas: el fantástico orden y desorden de la diferencia sexual, que encuentra su expresión simbólica en estos movimientos espirituales. Después de todo, los hombres -incluso los buenos jacobinos- pueden ser Metodistas o Southcottianos; y quizá hubo más de una afinidad entre el erotismo sensual de Southcott y la visión Blakeana de la Ley del Amor que Thompson imaginaba de buen grado. Si el lenguaje de una visión feminizada de la religión tiende a ser, en palabras de Thompson *bizarro y extremo*, la prosa de los grandes profetas varones es también bastante subida de tono.

Ya señalé que el capítulo de la **Formación** en el que Thompson examina el Metodismo, *El poder transformador de la Cruz*, es, hasta donde sé, el único lugar en sus escritos donde directamente emplea la teoría psicoanalítica. Hubo, sin embargo, otras ocasiones en las que la aludió, y dos de ellas en relación a Mary Wollstonecraft, que en la década del '40 había sido el blanco de un libro salvajemente antifeminista escrito por dos psicoanalistas, **Modern Women: the lost Sex**.¹⁰ Los autores de esta diatriba interpretan al feminismo, y en particular a la vertiente de Mary Wollstonecraft, como un producto completamente producido por la envidia del pene -un punto de vista que Thompson consideró (como yo) ofensivo. Pero la forma que tomó su refutación es muy interesante. Wollstonecraft ha sido *la más racional de las mujeres*, escribió en 1969, y su batalla personal se centró contra los *roles sociológicos* de las mujeres.¹¹ Más tarde, en una revisión biográfica de Claire Tomalin, en 1974, Thompson reconoció que Wollstonecraft *por ningún medio nadó fácilmente con la corriente del racionalismo del siglo XVIII*, aunque no extrajo ninguna conexión entre esto y su feminismo, o lo que describe como su *difícil situación femenina: todo hecho de la naturaleza y de la sociedad le recordaba a Wollstonecraft que era mujer. No era una mente sin sexo, sino un ser humano excepcionalmente expuesto en una difícil situación femenina*.¹² Cuál era esta situación -y en qué consistía la diferencia con una situación masculina- queda sin especificar, aunque por lo menos en una cosa Thompson fue claro: no tenía nada que ver con lo que los autores de **Modern Women: the lost Sex** describían como la *sombra del falo (que) oscurece los pensamientos de Wollstonecraft*. Nuevamente, las objeciones de Thompson a este estilo salvaje de análisis misógino fueron perfectamente apropiadas; pero quiero subrayar que comprender la difícil situación de género no nos lleva al sombrío terreno donde se encuentran falos y otras cosas sino que el caso de Wollstonecraft nos conduce de regreso al reino de la religión.

¹⁰ Ferdinand Lundberg & Marynia F. Farnham, **Modern Woman: the Lost Sex**, New York, 1947.

¹¹ E. P. Thompson, "Disenchantment or Default? A Lay Sermon", En: Conor Cruise O'Brien & W.D. Vaneck (eds.) **Power and Consciousness**, New York, 1969.

¹² *Solitary Walker*, **New Society**, 19 de septiembre 1974.

En el sentido de la línea que Thompson trazó -tanto en **La Formación** como en **Witness Against the Beast**- entre racionalistas radicales como Paine, Priestley y Price, por un lado, y el mundo de los profetas radicales y las herejías como Blake y Southcott, por otro, Wollstonecraft generalmente ha sido ubicada del lado de la razón- y esto, en un sentido, es claramente correcto. Por cierto, este es el lugar donde ella misma se hubiera puesto, y sus afinidades con el Disenso Racional son fácilmente identificables.¹³ Pero el cuando se modifica si reconocemos dos aspectos: uno, el Disenso Racional no fue, de ninguna manera, racionalista, en el sentido convencional, como generalmente se supone incluyendo a Thompson; segundo, el compromiso de Wollstonecraft con un sistema teísta de pensamiento fue más fuerte que en muchos de sus contemporáneos, particularmente en el período en el que escribió **Vindicación de los Derechos de la Mujer**. Podría decir mucho sobre por qué esto debería ser así en términos de su biografía personal y su contexto intelectual, y claramente cualquier explicación histórica requeriría de la consideración de ambas. Pero aquí quiero defender una explicación al nivel de la fantasía inconsciente y sugerir que sin ésta no es posible comprender lo que Thompson describe como las profundas raíces de la imaginación radical.

* * *

De acuerdo con William James, *los dioses que respaldamos son los dioses que necesitamos y que podemos usar, los dioses cuyas demandas sobre nosotros refuerzan nuestras demandas sobre nosotros mismos y sobre los demás*.¹⁴ Siguiendo esta línea, quiero sugerir que la demanda primaria que nos hacemos a nosotros mismos, a cada uno y a nuestros dioses, es la demanda de auto-identidad que es psicológica y culturalmente variable. Cómo se establece la viabilidad de tal identidad (*self*) es, en parte -pero sólo en parte- un problema histórico. Claramente el criterio de qué se considera un yo (*self*) varía con el tiempo -¿com- prende, por ejemplo, el alma?- pero ciertos procesos fundamentales por los cuales la auto-identidad se genera -me interesa sugerir- trascienden la variación histórica. Estos procesos, a su vez, también subyacen la universalidad de las religiones: no detrás del reclamo específico de esta religión o de aquella respecto de la verdad universal,

¹³ Wollstonecraft era amiga y vecina de uno de los líderes del Unitarismo Radical, Richard Price. La versión de Price sobre el Disenso Racional (como lo conoció el Unitarismo) por cierto influyó sobre Wollstonecraft, particularmente sobre su posición respecto de la moralidad política. Pero nunca fue Unitarista y su propia teología debe mucho tanto a Rousseau y el platonismo cristiano como al Unitarismo.

¹⁴ William James, **The Varieties of Religious Experience**, New York, 1902. Citado por Judith Van Herik, **Freud on Feminism and Faith**, Berkeley, 1982, p. 191.

sino detrás de la capacidad de todas las religiones -como sugiere James- de hablar de las necesidades de los seres humanos.

Somos, no obstante, humanos en diferentes sentidos, y de modo más fundamental, por supuesto, respecto del género. El establecimiento de las identidades es también un proceso según el cual se establece el género, y esto se refleja en cómo mujeres y varones formulan y expresan sus ideas religiosas. Wollstonecraft misma -debo decirlo ahora- hubiera negado esto vehementemente. Hija del humanismo Iluminista, para ella la religión era la expresión de esos aspectos precisos de la humanidad que trasciende la diferencia sexual -nuestra comprensión moral, nuestras mentes racionales, nuestra imaginación creativa- comprendían para ella nuestra alma asexual. En 1792, en respuesta al argumento de Rousseau, de que las mujeres debían siempre adherir a la religión de sus padres o maridos sin tener en cuenta sus propias creencias, Wollstonecraft señala que la elevación de los padres de familia a presbíteros niega a las mujeres la facultad de un razonamiento independiente y desapasionado que vincule su alma a su Creador; de modo que negaba a las mujeres un Dios personal:

*la naturaleza de la razón debe ser la misma en todos, si es una emanación de la divinidad, un lazo que conecta a la criatura con su creador; porque, ¿puede esa alma tener impresa la imagen divina, que no se ve perfeccionada por el ejercicio de su propia razón? Aún... no se permite al alma de la mujer hacer esta distinción y el hombre siempre se ubica entre ella y la razón, a la mujer se la representa siempre como creada para ver a través de un gran medium....*¹⁵

En un momento volveré sobre esta concepción de la comunión de las mujeres con Dios. Primero quiero enumerar las siguientes cuestiones:

Uno. Para comprender la relación de varones y mujeres con la religión es necesario pero insuficiente un punto de vista histórico. Como un sistema fantasmagórico de creencias, la religión se moldea no sólo por códigos de la vida cultural colectivos conscientes sino también por fantasías inconscientes que son tanto individuales como generales.

Dos. Para establecer el mapa de las relaciones entre los códigos culturales y la vida mental inconsciente necesitamos una teoría que ni sea exclusivamente culturalista -como por ejemplo gran parte de la teoría postestructuralista- ni exclusivamente psicológica, pero que se base en la dinámica de la interacción entre la realidad cultural y la psíquica.

Tres. Un punto de partida para tal reconceptualización se encuentra en el concepto psicoanalítico de identificación, un concepto que es simultáneamente

¹⁵ Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Women**, London, 1982, p. 142.

social y psíquico y que creo que es fundamental en la manera en que entendemos las creencias religiosas. Digo identificación más que identidad porque la identificación es lo que subyace a la identidad, si ustedes quieren, es el contenido manifiesto de una subjetividad cuyo contenido latente son las identificaciones.

El concepto de identidad ha sido duramente cuestionado últimamente, en particular por teóricos ocupados en dismantelar todas las nociones vinculadas a la naturaleza humana, la mismidad o el género, que son vistas como no-contingentes, *fundacionalistas*, *esencialistas*, y demás. El concepto de un sujeto humano universal que fue el corazón de la filosofía Iluminista ha sido condenado como parcial y contingente -fundado sobre exclusiones raciales, sexuales o de clase. En efecto, se ha sostenido que la identidad universalizada en una identidad *tout court** ha sido la blanca, de clase media, varón, y que todas las demás identidades se han visto definidas como lo otro, lo inferior, o lo ajeno en relación a aquella. La misma idea de una identidad personal, única, misma, emerge -se ha dicho- a partir de estos nexos de exclusión y de las relaciones de poder que se inscriben en ellas.

En oposición a esto, muchos teóricos ven ahora la identidad como el producto del lenguaje y la cultura en algunos casos, ciertamente, sólo como un tropo lingüístico sin ninguna realidad extra-lingüística de algún tipo. Se le da poco crédito a la idea de un yo (*self*) interior del que la identidad personal es la expresión consciente. En el importante libro de Denise Riley **Am I that name?**, por ejemplo, la identidad femenina es vista como una ficción cultural, el producto de formaciones discursivas (para usar un término foucaultiano) basadas históricamente, entre las cuáles una es la religión.¹⁶

El psicoanálisis critica también la identidad cuando se entiende el concepto en el sentido de un yo estable y coherente. El “inconsciente” -como ha dicho Jacqueline Rose- *constantemente revela los fracasos de la identidad*.¹⁷ Porque la vida psíquica es contradictoria, conflictiva y ampliamente ocultada a la conciencia, no hay una identidad única, no hay un sentido unitario del yo (incluyendo el sexual) en el que uno pueda finalmente fijarse. En cambio, sólo hay una compleja configuración de fantasías conscientes e inconscientes que construyen nuestro frágil sentido de “yo”. Hay -como escribe Rose- una *resistencia a la identidad en el núcleo mismo de la vida psíquica*,¹⁸ una resistencia que se expresa no sólo en los sueños y en los síntomas, sino también en la trama de nuestras creencias más íntimas, incluyendo las creencias religiosas.

* En francés en el original (N. de la T.).

¹⁶ Denise Riley, **Am I that name? Feminism and the Category of Women in History**, London, 1988.

¹⁷ Jackeline Rose, **Sexuality in the Field of Vision**, London, 1986, p. 90.

¹⁸ **ibid.** p. 91.

Pero si nuestro sentido de la identidad es incoherente y fantasmagórico -y acuerdo con Rose en que es así- esto de ningún modo disminuye su fuerza en nuestra vida psíquica, no al menos porque nuestra realidad interior se ve limitada por nuestra existencia temporal y discreta como individuos. Somos quienes somos en parte porque no somos algo o alguien más; pero también somos quienes somos en relación con aquello que no somos: la identidad es ineluctablemente social.¹⁹ Quién soy está dado por relaciones inconscientes con el no-yo, mi fantasiosa percepción de los otros -en particular, las figuras parentales- que me rodean y esta relación se describe como identificación.

La emergencia de un yo psíquicamente generizado se da mediante la identificación amorosa de las figuras de nuestro deseo. Cuando niños, nuestros padres y madres con un amor idealizado inscriben en nuestra psiquis imágenes de masculinidad y femeneidad que son la base de nuestra identidad sexual. Esta venerable identificación con nuestros padres o, más bien con versiones fantasiosas de nuestros padres -el dios personal de cada niño-, son los hilos con los que la trama de nuestra subjetividad se teje: todos queremos ser lo que hemos adorado.²⁰

En este sentido, la actitud de adoración de un devoto teísta no es más exótica o arcaica que el ego inconsciente mismo, construido sobre la historia de sus deseos idealizados. Permítasenos ilustrar esta cuestión con una muy breve revisión del teísmo de Wollstonecraft.

En sus escritos, Wollstonecraft se preocupó mucho por la pregunta de cómo las mujeres adquirirían sentido de identidad, particularmente, un sentido ético de sí mismas, que no era un mero reflejo de los puntos de vista y de las necesidades de los varones. En parte la respuesta es muy clara: las mujeres, como los varones, alcanzan una auténtica subjetividad moral sólo en su relación con Dios. Esta subjetividad -fue explícita en esto- está más allá del género. *No es filosófico pensar en el sexo cuando se menciona al alma*, sostiene,²¹ mientras que antes, en **Los derechos de la Mujer**, presentó su proyecto sin compromisos, *en lo concerniente*

¹⁹ El origen y el carácter de las fantasías identificatorias sobre las que se basa la subjetividad es uno de los puntos de discusión y controversia entre los teóricos del psicoanálisis. La contribución de Freud a la teoría de la identificación es compleja y, en algunos aspectos, incoherente; más tarde, teóricos como Melanie Klein, Donald Winnicott, Jacques Lacan, Jean Laplanche han disentido de Freud y otros. Para una polémica sobre los puntos clave que giran en torno a la identificación, cfr. Mikkel Borch-Jacobsen, **The Freudian Subject**, London, 1989.

²⁰ Sobre la relación entre fantasías identificatorias infantiles y creencias religiosas, cfr. Freud, S. **Totem & Taboo** (1913); **Mourning & Melancholia** (1917); **Group Psychoanalysis of the Ego** (1921); **The Ego and the Id** (1923); **The Future of an Illusion** (1927). Ver, para una provocativa relectura de estas cuestiones, Julia Kristeva "*Freud and Love: Treatment and its Discontents*" **Tales of Love**, New York, 1987.

²¹ Mary Wollstonecraft, **The Rights of Women**, p. 119.

a las costumbres de las mujeres, permítasenos, sin tomar en cuenta argumentos sexuales, esbozar qué debemos esforzarnos en hacer para cooperar con el Ser Supremo.²² Y lo que necesitan para ser libres -libres para pensar y actuar como seres racionales *sin distinción de sexo: la conducta de un ser individual debe estar regulada por las operaciones de su propia razón, o ¿sobre qué fundamento descansa el trono de Dios?... La Libertad es la madre de la virtud.*²³ La existencia de las mujeres como sujetos morales auto-conscientes depende, entonces, de su relación inmediata con Dios, una relación que se funda en la capacidad humana de identificación con un ideal. Esta conexión con Dios -afirma Wollstonecraft- es a la par racional y apasionada: una competencia imaginativa por el amor perfecto con la percepción racional de las virtudes divinas, cuyo *tipo puede imitarse pero cuyo grado las sobrepasa extasiando nuestra mente.* En **Vindicación de los Derechos de la Mujer**, describe esta relación identificatoria en términos de *profunda reverencia* y de temor -temor al *sublime poder* de Dios y a sus *justas resoluciones*; para ella la sumisión no sólo es racional y voluntaria sino también mimética: subsumida en Dios, participa de sus virtudes y, así, *mi alma recibe su noble alimento: Este temor a Dios me hace reverente. Sí, Señor, la búsqueda de la fama honesta y de la amistad de los virtuosos está cerca del respeto por mí misma. ¿Qué más (salvo la religión) puede llenar el doliente vacío de mi corazón, que los placeres humanos, las amistades humanas no pueden nunca llenar?... ¿Qué, sino la profunda reverencia al modelo de toda perfección, y el lazo misterioso que surge del amor al bien? ¿Qué puede hacer que nos estimemos nosotras mismas, sino la estima por aquel Ser del que no somos sino una tenue imagen?*²⁴

A lo largo de sus escritos, y más explícitamente en sus obras de ficción, Wollstonecraft presenta al Ser Divino como paternal, una imagen de la perfección patriarcal. Tomados conjuntamente, lo que estos textos nos brindan es una explicación extraordinariamente evocativa de un alma femenina modelada sobre un Padre fantasmal,²⁵ a fin de alcanzar un sentimiento de auténtica identidad -de autoestima- que pocas cosas más le ofreció el mundo a Wollstonecraft, o incluso a la mayoría de las mujeres. Hija de un padre alcohólico y violento y de una madre

²² **ibid.** p. 102.

²³ **ibid.** p. 121.

²⁴ Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Men**, London, 1989, p. 34-39.

²⁵ La teología de Wollstonecraft propone a la deidad como el más perfecto y auténtico objeto del amor humano, en contraste con los objetos terrenos del amor sexual, que es arbitrario, imperfecto y temporal. La imaginación erótica, que tiende a depositar características divinas en los que amamos, desilusiona a menos que se la re-dirija hacia Dios, de todos modos esta idealización fantasmática del objeto del amor mortal es la principal capacidad que nos dirige a lo divino, y hacia una relación verdadera con nuestra propia plenitud -nuestra piedad interior. El énfasis en los escritos de Wollstonecraft de Dios como figura paterna es complejo, ya que por momentos es claro que se le depositan cualidades maternas omnipotentes y omniscientes que no se nombran en tanto que tales. Para una discusión más detallada de esta cuestión, cfr. mi **Wild Words: Mary Wollstonecraft and the Fantasies of Fennism.**

fría e inútil, su propia crianza le proporcionó pocos ejemplos de auto-estima y las actitudes culturales para con las mujeres, en las postrimerías del siglo dieciocho, contravenían cualquier sentido de identidad personal que no estuviera atado a las necesidades masculinas. La vida y el pensamiento de Wollstonecraft fueron tanto inspirados como distorsionados por estas dificultades. Amar y admirar -escribió en algún sitio- *es una necesidad de mi corazón*; y es precisamente debido a esta necesidad -como William James e incluso Freud nos recuerdan- que se eligen los dioses.

*

No es posible entender las creencias religiosas de Wollstonecraft fuera del marco de finales del siglo dieciocho -particularmente el renacimiento Evangélico por un lado, y la tradición del Disenso Racional, por otro- o, por cierto, sin una interpretación amplia de las herencias culturales y de las presiones que padecían las mujeres en su tiempo. Pero aún así, tal lectura detallada de la historia -sostengo- no nos permitirá asir la naturaleza fantasmagórica de su teísmo a menos que contemos con una teoría de la fantasía misma y, en particular, del papel que juega la fantasía identificatoria en el desarrollo generizado de la identidad. La aplicación de la teoría psicodinámica a los fenómenos históricos, por cierto, no carece de dificultades. Pero la alternativa -ignorar el inconsciente, la dimensión fantasmal de la experiencia humana- seguramente nos deja con una historia tan ciega y parcial como la que nos dejaron los *viejos hombres de la historia*, al rechazar la dimensión genérica.

Entonces, volvamos al punto de partida: si el trabajo de Edward Thompson representa parte de lo mejor de la tradición histórica radical del siglo veinte -como yo creo- entonces, también demuestra algunos de los límites de dicha tradición. Explorar esos límites será, con seguridad, el más grande tributo que podamos pagar a un pensador que, como sus antecesores intelectuales de 1790, estuvo siempre dispuesto a poner a prueba los prejuicios de su época. Por lo que a mi propio trabajo concierne, el utopismo de Thompson fue una de las fuentes de inspiración más importante para mi libro sobre la utopía feminista oweniana. Mirando nuevamente **La Formación** y el estudio sobre Blake, y sus breves escritos sobre Wollstonecraft, me doy cuenta una vez más del grado de deuda que tengo con él, aún cuando utilizo sus ideas para formular argumentos con los que disientiría acaloradamente. Imagino que muchos de los que estuvimos en la Conferencia de julio tenemos una relación parecida con su trabajo y deseo que los intercambios que allí hicimos proporcionen un apropiado e irreverente testimonio de su memoria.

Traducción de María Luisa Femenías

Presencia con una Diferencia: la subjetividad según budistas y feministas

Anne C. Klein *

Los feminismos esencialistas y posmodernos son a menudo considerados como incompatibles. Mi propuesta es que las teorías budistas de la subjetividad cambian la naturaleza de la tensión entre ellos tal como actualmente está constituida, porque las tradiciones budistas describen una mente no completamente gobernada por el lenguaje, y una dimensión mental subjetiva que está enteramente integrada con el cuerpo y sus sensaciones. Uno de los corolarios de esto es la compatibilidad que los budistas perciben entre estados subjetivos condicionados (afines a los feminismos posmodernos) y los incondicionados (afines a los feminismos esencialistas).

Las narrativas postmodernas sobre la subjetividad son inadecuadas. (Jane Flax, **Thinking Fragments**)

Sin concentración no habría reconstitución del conocimiento ya adquirido y la conciencia misma se rompería en pedazos, se volvería fragmentaria. (Soma Thera, **The Way of Mindfulness**)

* Anne C. Klein es profesora asociada en Rice University, donde enseña en el Departamento de Estudios Religiosos y en el Departamento Interdisciplinario Estudios Superiores de las Mujeres. En 1982-83 fue Investigadora Asociada y catedrática en el Programa de Mujeres y Religión en Harvard Divinity School. Además de varios artículos en el área de mujeres y budismo, ha publicado tres libros sobre temas de filosofía budista y epistemología, incluyendo, **Meeting the Great Bliss Queen.**

¿Qué es una mujer? Simone de Beauvoir inició un fructífero período de reflexión sobre este tema con su famosa afirmación, “Una mujer no nace, se hace” (Beauvoir 1974, 301). Su énfasis sobre el “hacerse” puede verse como prefigurando un corpus completo de reflexión feminista posmoderna sobre la naturaleza elusiva del yo y de la subjetividad. Pero, como Judith Butler expresa en su réplica al comentario de Beauvoir: “Cómo puede una hacerse una mujer si ya no se era mujer antes?” (Butler 1990, 111). De esta manera Butler señala un punto crucial de la resistencia esencialista a las teorías posmodernas.

La mayor parte de la teoría feminista contemporánea cae en algún lugar entre las posiciones esencialista y posmoderna sugeridas por esas afirmaciones.¹ Sugiero que el antagonismo aparentemente irresoluble entre esas posiciones descansa en parte sobre la incorporación de supuestos filosóficos occidentales sobre la subjetividad, es decir, sobre categorías asociadas al conocimiento sin concentración. También, que otros dos elementos del pensamiento occidental, incorporados por las feministas, contribuyen a este antagonismo: (1) la fuerte tendencia en la filosofía occidental a estructurar indagaciones en torno a cómo son las cosas y a cómo se conocen, en ramas separadas de la investigación, y (2) el supuesto occidental contemporáneo profundamente arraigado de que la subjetividad ha de ser entendida solamente a través de su compromiso con el lenguaje. Aunque aquí me centro en escritos feministas, gran parte de lo que sigue es relevante también para la reflexión occidental no-feminista.

El dilema central del debate esencialista-posmoderno entre feministas es claro: ¿cómo pueden las mujeres occidentales contemporáneas construir un sentido del yo que no esté ni tan excesivamente especializado ni tan contingentemente construido que hasta su existencia y poder se cuestionen? Las posiciones son extremas. No son sólo cuestiones de teoría sino que se dirigen a concepciones profundamente arraigadas de lo que significa ser una “mujer”. ¿Cómo se puede vivir con las fuertes exigencias que “esencialismos” y “posmodernismos” sugieren a las diferentes experiencias? ¿Cómo puede una mujer defender un tipo de yo sólido que la fortalezca y a la vez reconozca los múltiples vectores sociales, económicos, políticos y genéricos que condicionan y constituyen este yo? A través de las perspectivas posmodernas, por ejemplo, puedo articular los complejos procesos de transformación por los que la identidad se configura y así honrar el infinito movimiento y las conexiones entre mi vida y mi pensamiento y los de millares de otras personas, pero de este modo no puedo reconocer una profundidad o “un lugar

¹ Por supuesto es bien sabido que hay muchas diferencias tanto entre los esencialistas mismos, como entre los posmodernos. Cfr., por ejemplo, Schor (1989). En mis referencias a estas posiciones, extracto principios que son comunes, aunque no necesariamente universales, a las feministas esencialistas o posmodernas respectivamente. Algunas escritoras, por ejemplo, Luce Irigaray y Hélène Cixous reflejan tanto orientaciones esencialistas como posmodernas. Luce Irigaray describe un tipo de esencia posmoderna cuando dice: *La mujer no es ni abierta ni cerrada. Es indefinida, in-finita, la forma nunca es completa en ella* (Irigaray 1985,229). Por otro lado, Julia Kristeva sencillamente encuentra que cualquier tipo de coherencia es un error, observando que la creencia de que “una es una mujer” es casi tan absurda y oscurantista como la creencia de que “uno es un hombre” (Kristeva 1981,137).

propio” en ninguna subjetividad individual. Las esencialistas tienden a privilegiar tal lugar, enalteciendo así el arraigo en el yo que muchos encuentran crucial para el bienestar, pero las esencialistas también tienden a pasar por alto las particularidades sociales, políticas o psicológicas. Así, nombrar una identidad esencial puede ser fortalecedor pero también limitante, y es por cierto filosóficamente problemático.² Estos temas sobre poder personal, vínculos, independencia, y relación están en el corazón del debate esencialista-posmoderno.

El modo en que una mujer entiende la subjetividad es crítico para su comprensión de las tensiones entre las orientaciones feministas esencialistas y las posmodernas. Por “subjetividad” incluyo las funciones y categorías específicas del conocimiento asociadas con la mente humana. Considero que éstas han sido innecesariamente reducidas en los recientes debates entre esencialistas y posmodernas. Quiero proponer un modo de expandir el alcance y vocabulario de las discusiones feministas sobre la subjetividad partiendo de una matriz religiosa y filosófica especialmente rica a este respecto. Mi tesis principal es que una comprensión expandida de la subjetividad puede cambiar la naturaleza de la tensión entre las perspectivas feministas esencialistas y posmodernas y, en el proceso, descubrir y desafiar una preferencia por el poder implícito en las narrativas postmodernas. Para explorar esta tesis uso aquí material seleccionado de las tradiciones budistas de la India y el Tíbet. Mi sugerencia es que esas tradiciones reconocen posiciones análogas a las posiciones esencialista y posmoderna, aunque leen de manera muy diferente la relación entre esas posiciones, entendiéndolas como mucho más compatibles de lo que las feministas contemporáneas tienden a hacerlo. La diferencia en estas lecturas se debe en gran parte a sus diferentes modos de entender la subjetividad.

Para las caracterizaciones budistas de la subjetividad es fundamental un estado mental conocido como concentración, que aquí significa la capacidad de mantener la atención clara y estable sobre un objeto elegido. La concentración ofrece evidencia de ambas orientaciones, la de tipo esencialista y la de tipo constructivista, y servirá aquí como ejemplo principal acerca de cómo una discusión budista de la subjetividad se puede relacionar a los intereses feministas. La concentración facilita un tipo “esencial” de centramiento y al mismo tiempo es compatible con sensibilidades constructivistas o posmodernas porque percibe cómo el flujo constituye el complejo mente-cuerpo. Paradójicamente, cuanto una más desarrolla la propia concentración atenta y cuanto más se funda en la experiencia presente,

² Linda Alcoff observa que algunas voces minoritarias en Occidente son particularmente sensibles a los peligros del esencialismo, y por esta razón las mujeres negras, hispanas, chicanas, y otras mujeres de color rechazan abrumadoramente las concepciones esencialistas del género (Alcoff 1988, 412). Ver Anzaldúa (1987), Walker (1982) y Moraga (1987). Mi colega, Angela Valenzuela, me ha hecho ver la complejidad de, por un lado, la necesidad de que la minoría se defina a sí misma en oposición a la mayoría y, al mismo tiempo, que objete tener una identidad únicamente definida por ese contexto. Sin embargo algunos teóricos como Paul Smith promueven una reafirmación de la eficacia política del esencialismo (ver Smith 1988,44). Ver también la discusión de Fuss acerca de esto en conexión con Irigaray (Fuss 1989, 70 pág.).

más clara se hace la naturaleza frágil y construída del yo. Digo “paradójicamente”, pero la tensión de la paradoja está sólo en la descripción, no en la experiencia. De esta manera la atención y estados asociados de calma y concentración pueden mejorar la naturaleza de la tensión entre las perspectivas esencialistas y posmodernas en contextos feministas.

En consecuencia, mi discusión empieza con las descripciones budistas clásicas de la concentración. Luego considero cómo la afinidad particular que la concentración tiene con lo que los budistas llaman lo “no condicionado”, se relaciona con el énfasis posmoderno sobre los procesos complementarios de aplazamiento, diferenciación, y suplementación como el único contexto en el que ocurren las narrativas de la mismidad. Desde la mayoría de las perspectivas posmodernas, el hecho de que el contexto y el significado no sean nunca completos y puedan *siempre* ser completados, evidencia la imposibilidad que cualquier persona, objetiva o narrativa tiene de estar completamente presente. Porque el significado y la subjetividad no están en este sentido nunca completamente presentes, están siempre diferidos. Esta es una observación crítica para la reflexión feminista sobre el yo y la identidad.

Paul Ricoeur dijo una vez que en los Estados Unidos la deconstrucción está especialmente extendida entre críticos literarios pero que de hecho es un modo de dirigirse a temas religiosos. En este contexto describió la deconstrucción como un modo de desenmascarar las preguntas latentes detrás de las respuestas de un texto o tradición.³ ¿Es posible hablar de la mente sólo en tanto lo que conoce? Esta es una pregunta que veo implícita en las tradiciones budistas y que se vuelve explícita cuando yuxtaponemos las perspectivas budista y feminista.

Un estado mental tal como la concentración no se describe en términos de lo que se comprende, sino en términos del modo de reconocerse a sí misma. Cuando miramos hacia los debates esencialistas-postmodernos a través de lentes budistas, parece que lo que la mayoría de las reflexiones feministas sobre la subjetividad tienen en común es su interés central en los **contenidos** del sujeto: qué sabe, qué sentimientos tiene, cómo se diferencia y se constituye a través de aquellos. Las tradiciones budistas también tienen enorme y explícito interés en lo que se sabe y cómo se lo sabe. Sin embargo, difieren de muchas reflexiones feministas en que dedican mucha atención a explorar el **tipo** de mente que conoce los diversos objetos; este interés debe distinguirse de la investigación de las ideas, emociones, u otros “contenidos” de la mente. Rara vez discutidos en el discurso feminista occidental sobre la subjetividad, estados mentales tales como la atención y la concentración son difíciles de trazar en las categorías occidentales de la subjetividad.

Dimensiones de la subjetividad

Teresa de Lauretis expresa que la subjetividad surge de “un complejo de hábitos resultantes de la interacción semiótica entre el “mundo externo” y el “mundo interno”, del compromiso continuo de un yo o sujeto en la realidad social”

³ Paul Ricoeur en Harvard Divinity School Faculty, Fall 1983.

(1984,182).⁴ Judith Butler, equiparando el sujeto con el “yo”, encuentra que la identidad es algo que no puede preexistir a la significación lingüística, y que la identidad es sobre todo una práctica. ¿Qué tipo de práctica?. La que “se inserta en los penetrantes y mundanos actos significantes de la vida lingüística” (1990,145). Ambas posiciones comparten el énfasis posmoderno sobre el rol formativo del lenguaje en la auto-experiencia. Propongo, sin embargo, que es insuficiente concebir la subjetividad y la mismidad **sólo** en relación con el lenguaje y que la insistencia en hacerlo es en sí misma una construcción particular de la historia intelectual de Occidente. Como ha observado Jane Flax, la filosofía privilegia tan exclusivamente el conocimiento que no se exploran otras alternativas (1990,194). Más aun, el conocimiento en los contextos feministas posmodernos se refiere casi totalmente al conocimiento basado en lo conceptual, como opuesto al conocimiento visceral del cuerpo, por ejemplo, o a la capacidad de experimentar sentimientos vívidamente. Por cierto, la separación entre las posiciones esencialistas y posmodernas es a menudo una separación entre enfatizar el cuerpo (como lo hacen Mary Daly, Hélène Cixous, y Adrienne Rich, por ejemplo) o la mente (Judith Butler, Chris Weedon, Teresa de Lauretis). De este modo el debate feminista reproduce una tendencia cultural a bifurcar la mente y el cuerpo, aunque muchas feministas desacreditan esta tendencia.

Ir más allá de esta bifurcación requiere que reconozcamos formas de subjetividad que están visceralmente conectadas al cuerpo y para las que el “conocimiento” en el sentido de información no es el único criterio. En la reflexión occidental reciente hay fuentes para tal conocimiento visceral, aunque a menudo no han sido sostenidas en las discusiones entre esencialistas y posmodernos. Flax, por ejemplo, apunta al discurso de Melanie Klein sobre el instinto de curiosidad de una niña por el cuerpo de su madre. También mencionaré un notable pasaje en la discusión de Emily Martin sobre el estado subjetivo de la mujer en el proceso del parto: donde *lo conocido* no es el criterio central de la experiencia. ¿Pero y cuál es? Michael Odent, cuya clínica en Pithiviers, Francia, ha preparado un medio ambiente especialmente adecuado para mujeres parturientas, lo describe así:

Las mujeres parecen olvidarse de sí mismas y de lo que las rodea durante el transcurso de un trabajo no medicalizado. Tienen una mirada distante en sus ojos, olvidan las convenciones sociales, pierden la conciencia de sí y el auto-control... Me resulta muy difícil describir este giro hacia un nivel más profundo de la conciencia durante un nacimiento. He pensado en llamarlo “regresión”, pero sé que la palabra suena peyorativa, evocando un retorno a algún estado animal. “Instinto” es un término mejor, aunque también resuena con tonos moralistas. (citado en Martin 1992,163)

Ciertamente, los términos que tenemos son limitados. El problema con palabras tales como “instinto” es también parte del problema de los vocabularios esencialistas; implican la pérdida del tipo de personalidad individual valorada en las culturas de América del Norte y Europa, y parecen identificar el yo con un cuerpo

⁴ Para las principales fuentes de Lauretis en sus interpretaciones de Lacan, Eco y Peirce ver Alcoff (1988, 424 n. 45).

“acultural”. Martin misma sugiere una caracterización más positiva para lo que Odent describe:

En lugar de ver a las mujeres de Pithiviers como comprometidas en una actividad “natural” de orden inferior, ¿por qué no podemos verlas como comprometidas en una actividad de orden superior?. Los tipos de integración del cuerpo y la mente fomentados por las aproximaciones psicofisiológicas, entre otras, los tipos de actividad que implica la totalidad, captada por las metáforas del viaje y el trance, bien podrían ser tomadas como más altas, más esencialmente humanas, esencialmente formas cultura-les de conciencia y actividad. Aquí, tal vez, están los seres humanos completos, con todas sus partes interrelacionadas, comprometidos en lo que puede ser la única forma de trabajo verdaderamente no alienada, hasta ahora a nuestro alcance. (Martin 1992,164)

Para abarcar más completamente la subjetividad y disolver las barreras entre las posiciones esencialistas y posmodernas, necesitamos incluir entre nuestras categorías de subjetividad, una dimensión de la mente que no es principalmente lingüística o conceptual y que sin embargo (a diferencia de los ejemplos de Klein o Martin) puede cultivarse, y por eso debe incluirse entre las actividades humanas “de orden superior” y “culturales”. Ésta es una posibilidad que promete reconstruir muchas áreas importantes para la mujer -desde cómo son valorados el parto y la maternidad y la superación de los antiguos dualismos entre mente y cuerpo- hasta la obtención de una nueva perspectiva sobre los antagonismos contemporáneos esencialistas y posmodernos.

Concentración: coherencia y constructividad

En la India antigua, a los futuros cirujanos se les presentaba una hoja flotando sobre el agua y un filoso instrumento cortante. Su desafío era cortar la hoja sin sumergirla. Un toque muy fuerte y la hoja se sumergía; un esfuerzo muy tímido, y quedaba sin cortar. *Quien sea inteligente muestra el golpe del escalpelo sobre ella por medio de un equilibrado esfuerzo* (Buddhaghosa 1976, I: 141). El equilibrio de los cirujanos sirve como modelo para el equilibrio requerido en la atención. Este criterio de equilibrio, como los criterios relacionados de alerta, relajación y excitación, sugiere modos de reflexionar sobre cómo es la mente, además de su conocimiento o sentimientos. Esto no es negar el profundo entrelazamiento entre el lenguaje y la subjetividad, sino decir que la mente no es sólo sus asociaciones lingüísticas; ella tiene una profundidad y una dimensión no enteramente gobernada por el lenguaje o el análisis. Esta dimensión no se explica claramente ni en las discusiones feministas esencialistas ni en las posmodernas sobre la subjetividad. En las tradiciones budistas india y tibetana, entre otras, sin embargo, la subjetividad no es simplemente una concatenación de detalles, sino que tiene una existencia “visceral” por sí misma.

La concentración también es importante porque se dice que permite una capacidad de focalización más allá del nivel de atención común fluctuante. Theravada, una tradición budista todavía existente en Sri Lanka, Tailandia, y Burma, toma el **Foundations of Mindfulness Sutra** como central para su práctica de meditación. Este texto enseña primero la observación atenta de la respiración para estabilizar la mente, luego la del cuerpo y la mente, junto con los atributos

existenciales de aquellos, tales como la impermanencia.⁵ Esta capacidad de focalización hace posible advertir detalles particulares hacia los cuales uno era previamente impermeable.

Por ejemplo, el brazo propio generalmente se siente sólido y constante. Con la práctica llega a sentirse, al menos durante una sesión de meditación, como un flujo de mini-sensaciones que va hacia adelante sin “brazo” que las abarque, excepto como un nombre dado a ese millar de sensaciones. Si uno presta atención sobre otros procesos mentales, la “mente” también es experimentada sólo como flujo. Si uno pone atención sobre la respiración, el cuerpo o la mente misma, lo que primeramente era experimentado como sólido y cohesivo se revela como lo opuesto, de modo que el objeto parece disolverse y “*babiendo visto la disolución de ese objeto, uno contempla la disolución de la conciencia que tuvo eso como su objeto*” (Buddhaghosa 1976, II: 751). Como expresó Buddhaghosa en su trabajo del siglo quinto **Path of Purification** (*Visuddhimagga*), una versión clásica de la fenomenología Theravadin, *todas las formaciones [por ej., los constituyentes mentales y físicos de la persona] que continúan fragmentándose, [son] como frágiles cacharros que se hacen pedazos, como polvo fino que se dispersa... Así como un hombre parado a la orilla de una laguna o a la orilla de un río durante una fuerte lluvia vería grandes burbujas apareciendo sobre la superficie del agua y rompiéndose tan pronto como aparecieran, así también ve cómo las formaciones se rompen todo el tiempo* (Buddhaghosa 1976, II: 752).

Mente y cuerpo se revelan nada más que como un gran acto de desaparición. Cuanto más se desarrolla la concentración atenta, más clara es su naturaleza frágil y construida. Al mismo tiempo, uno está físicamente afincado en la experiencia presente. No importa cuán intenso sea el *insight* en el fluir, el propio foco constante atestigua visceralmente la significativa continuidad personal.

Fredric Jameson ha sugerido que los occidentales modernos, incapaces de comprender su contexto social en su totalidad, en cambio, se satisfacen centrándose en su lugar particular, como en un todo más amplio; la coherencia en términos de la situación social ha sido reemplazada por ese horizonte cognitivo. Asimismo, en la reflexión feminista posmoderna, la idea de que la mente está siempre y primariamente constituida por el contexto expulsa la posibilidad de cualquier sentido de completitud o totalidad; por eso, quizá la fascinación con la complementación. Por contraste, la concentración y la atención mental, que se desarrollan a partir de ella, se describen como dinámicas unificantes y prestan coherencia al sujeto, aun cuando revela el fluir infinito del yo y el mundo. Dicho de otro modo, la atención y las dimensiones de la concentración relacionadas con ella, muestran simultáneamente la constructividad del yo y su capacidad de acción completamente viable. Esto tampoco es sólo un tema teórico; quizás es el oxímoron existencial fundamental: toda mi vida estoy cambiando (envejeciendo, muriendo) y al mismo tiempo permaneciendo el mismo (reteniendo un sentido de identidad). La concentración, aun de disolución, es fundante. Es una experiencia del ser fuertemente centrada en el presente y en uno mismo. Tal sustento de cara a la disolución es el comienzo de la fuerza personal constructiva.

⁵ Para una traducción y discusión de este sutra ver Thera (1984). Para mayor discusión de la concentración por los modernos Theravadnis, ver Thera (1984) y Rahuala (1980).

En su función como testigo, la concentración es caracterizada como un sujeto silencioso, que no dice nada por sí mismo. Este silencio no es una incapacidad para hablar, sino la capacidad de no hablar, y entonces, a veces, de liberarse de la dominación de los tópicos del lenguaje y del pensamiento.

Si podemos entender la mente con tal dimensión silenciosa, entonces la concentración tampoco es otra voz, ni otra corriente de información, en diálogo interno.⁶ Se asemeja a la “atención flotante discontinua” de un psicoanalista (algo que nadie en la profesión quisiera llamar “instintivo” aunque este es un estado del sujeto que, como el de las mujeres de Phitiviers, sugiere un “giro hacia un estado más profundo de la conciencia”).⁷ Nuevamente, lo importante acerca de una mente tal es cómo fluye, más que cómo conoce. Y su importancia resuena por todo el complejo mente-cuerpo.

Algunas feministas han escrito sobre la importancia de la claridad atenta. La crónica de viaje de Mary Daly requiere inmenso reconocimiento y auto-conocimiento (1985,xii,89). Doris Lessing, influida por las tradiciones meditativas del Sufismo, toma como punto de partida parte de la odisea de Martha Quest en **The Four Gated City**. Martha aprende cómo hacerse a sí misma “viva y luz y conocedora”, caminando en la lluvia de Londres, ella conoce las ventajas de tener “su cabeza fresca, despierta, alerta”. Conoce también el sentido de “un espacio tranquilo, vacío, tras el cual hay una presencia observante”. Aquí también la concentración es descrita en términos de características mentales diferentes del conocimiento. Pero desde una perspectiva budista hay poco en el camino de la clarificación epistemológica de lo que es o de cómo se la cultiva.

La concentración está centrada físicamente. Apaciguar los procesos de distracción tranquiliza la respiración y alivia el cuerpo. Ciertamente, reconocer la íntima relación entre la experiencia corporal, emocional o cognitiva es vital para muchas tradiciones de mediación. Los procesos físicos y mentales no son dos mitades de un todo, sino dos avenidas de acceso en el complejo totalmente integrado del que participan. Los giros subjetivos, desde este punto de vista, siempre involucran a la persona entera. La calma, por ejemplo, está asociada con una variedad de sensaciones físicas placenteras, desde sentir el propio cuerpo como preternaturalmente blando o liviano, hasta -mucho menos frecuentemente pero también más difundido- intenso placer sexual.

La concentración, dice Buddhaghosa, revela la mente y el cuerpo como funciones en comunicación constante, siempre configurando y respondiendo al otro/a “como un tambor y el sonido de un tambor” (1976,690). Los budistas tibetanos describen la mente como inseparable de las corrientes internas (rlung,

⁶ Entonces la mente no ha de ser entendida sólo a través de la metáfora de la “conversación” y el juego diferenciador de las palabras como lo es a menudo hoy, por ejemplo, en la obra de Bakhtin (la “conciencia dialógica”) y la obra de Rorty sobre Freud. Con referencia a Rorty, ver Flax (1990, 217).

⁷ Este es un tipo de examen mental que permite al analista escuchar atenta y claramente a la analizada, y le permite a la analizada darse cuenta de lo que llega a su propia conciencia. (Agradezco a Meredith Skura por estas observaciones en el transcurso de un seminario auspiciado por Rice Center for Cultural Studies, Fall 1990).

prana) sobre las que cabalga. Como las corrientes internas fluyen a través del cuerpo, facilitan tanto el movimiento físico como mental. Vigilar la respiración afecta el movimiento de esas corrientes, como lo hace el regular la respiración a través del canto bajo y rítmico, otra importante técnica para aliviar la mente. Estas tradiciones también enfatizan que la conciencia nunca está completamente desencarnada; está siempre asociada con la sutil fisicalidad de las corrientes internas.⁸ Por eso algunas tradiciones esotéricas enseñan una variedad de posturas para mejorar sus prácticas de meditación: acomodar el cuerpo afecta directamente el modo en que las corrientes de energía corren dentro de él, y esas energías, al volver, afectan todos los modos de experiencia interna emocional, espiritual y conceptual.

La concentración es fundante porque afecta globalmente la propia experiencia del yo y del mundo. La atención permite aceptar el presente y aceptarse uno mismo en el presente. Esto no se lleva a cabo alterando, accediendo o reestructurando los **contenidos** de la mente, sino alterando el **tono** de la conciencia.

Por todas estas razones, no debe entenderse el sujeto **sólo** como un instrumento constituido por el lenguaje. La concentración fija revela tanto la profundidad como la amplitud de información, una profundidad no completamente navegable a través de las coordenadas lingüísticas articuladas en las reflexiones posmodernas. La diferencia entre experimentar el propio estado mental y experimentar sus "contenidos" es una de las más importantes diferencias subjetivas en el budismo; es una distinción que no tiene paralelo en la teoría contemporánea. Desde una perspectiva budista, los postmodernos tienen una noción extrañamente desencarnada de la mente, precisamente porque no hay espacio para explicar el **estado** del sujeto, aparte de las construcciones que son su contenido.

En la teoría feminista contemporánea, la ausencia de atención específica a los tipos de giros subjetivos que describen las tradiciones budistas resulta en parte de la ya mencionada separación occidental de la investigación en, por un lado cómo son las cosas y por otro, cómo se conocen; es decir, la distinción entre gnoseología y ontología.⁹ La teoría feminista tanto perpetúa esta separación como la rechaza en algunos aspectos, observando que tal separación contribuye a la abstracción de la filosofía moderna, contra la que las feministas buscan un anclaje de la teoría en la experiencia.¹⁰ Muchas tradiciones budistas indotibetanas entrelazan íntima y

⁸ Esta energía interna, sin embargo, no se adecua a las categorías usuales por las que las feministas contemporáneas consideran la extensión hasta la cual el pensamiento o conciencia es afectado por la experiencia corporal. Por eso, mientras en algunas teorías contemporáneas la reconocida dificultad de localizar cualquier aspecto de la mente que no sea afectado por la experiencia, se asocia con el excepticismo relativo a la posibilidad de conciencias "pura", en las tradiciones budistas consideradas aquí no lo es. Ver Flax (1990,62). Considerar también el énfasis de Cixous, sobre el cuerpo, y el alineamiento de los usos femenino y masculino del lenguaje con la energía libidinal femenina y masculina, en Kristeva. Ver la discusión de Weedon (1987, 70).

⁹ Para una excelente discusión, ver Jane Flax (1980, 21). Ver también Bateson (1982, 313-14).

¹⁰ Jane Flax observa que, dados los contextos represivos que las mujeres occidentales probablemente tienen que enfrentar, el feminismo tiene un especial interés en teorías que construyen el yo a la par que reconocen la total complejidad de la subjetividad (Flax 1986,93).

explícitamente temas ontológicos y gnoseológicos. Es decir, la atención puesta en las descripciones ontológicas de personas o cosas está generalmente acompañada por la consideración detallada de lo que le sucede al sujeto que sabe esto. Los budistas tienen categorías de la mente que no están ligadas con el lenguaje en tanto que no consideran que todo error gnoseológico sea una función de lenguaje.¹¹ Así, en las tradiciones budistas con-sideradas aquí, el silencio de cara al lenguaje sugiere una dimensión subjetiva que no está principalmente gobernada por el lenguaje, una dimensión que ofrece una coherencia que no es necesariamente una coherencia **narrativa** o cognitiva.

Desde una perspectiva budista, la subjetividad, descrita en la bibliografía posmoderna como carente de coherencia narrativa y emergiendo a través de un juego de diferencias basadas en el lenguaje, inapropiadamente carece de espesor. Se concede poca atención a sus dimensiones más amplias, las que implican otras actividades que las conceptuales, ideacionales o emocionales. No considerar tales dimensiones me parece un factor crucial para hacer que el yo posmoderno parezca demasiado delgado o monodimensional¹², para proporcionar bases apropiadas a las agendas feministas. Sin embargo, si la subjetividad no está limitada al funcionamiento conceptual y emocional, se abre una nueva dimensión de funcionamiento, una fuente nueva de poder personal y una arena diferente desde la cual conectarse con la difusividad del mundo. Por estas vías, la concentración facilita el sentido del ser captado “dentro” de uno mismo, como si estuviese aislado del mundo más amplio. Su espacio subjetivo no necesita ser localizado enteramente dentro del cuerpo, porque ir lo suficientemente profundo hacia “adentro” es también, a veces, tocar un punto que conecta con un vasto mundo ni-externo-ni-interno. Por todas estas razones creo que es importante para las mujeres reconocer e intimar con una experiencia de la personalidad que no es simplemente una constelación de códigos aprendidos, información clasificada, y expresiones personales únicas. Estas últimas no deben perderse, pero tampoco pueden ser las únicas bases para la mismidad.

Las teorías posmodernas, a diferencia de las teorías budistas, están muy articuladas respecto de la **posición** del sujeto entre las coordenadas de raza y clase y otras realidades históricas, socioeconómicas y políticas. El tipo de “constructividad” del que las formas budistas clásicas de concentración toman nota no es este tipo de constructividad. La concentración no es una cuestión de interpretar la propia posición. Así, los budistas evitarían reducir al sujeto a un “lugar de discursos

¹¹ Esto se debe a que las tradiciones budistas no son simples sistemas filosóficos que se proponen describir el mundo y su conocimiento de él, sino que son sistemas soteriológicos que afirman la capacidad de describir el mundo de modo tal que uno puede librarse de él (conversación con Steven Goodman, Marzo 1, 1994, Houston, Texas). El lenguaje no es la única razón por la que uno está atrapado en el mundo. Por ejemplo, la escuela Consecuencialista Gelukba (*Prasangika*) considera los errores que busca corregir no sólo como mentales o conceptuales sino también como permeando la percepción sensorial. Más aun, la percepción sensorial puede, al menos en la teoría budista, operar **sin** cobertura conceptual. Para una discusión de la pretensión del budismo de tratar con un nivel de error más primario que el lenguaje, ver Napper (1989, 92).

¹² Este término derivó de una conversación con Steven Goodman.

competentes”, como lo es a menudo en las descripciones postmodernas, tanto feministas como no-feministas.

No hay análisis budistas explícitos de clase, raza, o género, por ejemplo. Las perspectivas budistas que consideramos aquí podrían acordar que el posicionamiento social a través de la raza, la clase o el género, combinado con la propia interpretación de ellos, afecta significativamente a la conciencia, pero no entienden que la dimensión completa del funcionamiento de la subjetividad sea constituida por ellos. Sin embargo, en tanto que las tradiciones filosóficas budistas se interesan a menudo en el proceso por el cual los pensamientos e imágenes forman el yo, la cuestión de los “ideales” culturalmente producidos es una forma importante de construcción del yo, tanto para la reflexión budista como para la feminista. Entonces consideremos la relación entre ideales y subjetividad desde una perspectiva budista. ¿La atención y la concentración sugieren modos de evitar tratar al yo como un territorio a conquistar, gobernado o colonizado por ideales?

Concentración e ideales

Una vez escuché una conversación entre dos budistas americanos practicantes. Una aparente recién llegada le preguntó a un estudiante más experimentado: “¿Cómo te ha cambiado la meditación?”. Ella parecía esperar una historia triunfal de victoria sobre los rasgos de carácter no queridos, por la incorporación de un estilo de personalidad más ideal. El interrogado, no respondiendo en absoluto a su aire de anticipación, dijo con amable sorpresa: *¿Cambiar? Yo no quiero cambiar. Sólo quiero estar allá.*

Los ideales son problemáticos tanto filosófica como experiencialmente. Asumir cualquier tipo de relación simple con un ideal es también asumir la unitariedad del sujeto desmentida tanto por posmodernos como por budistas; también sugiere, insostenible desde muchas perspectivas feministas, que los ideales apropiados ya están completamente concebidos.

Tener concentración, dicen a menudo los budistas, es aceptar lo que se es y contrapesar la desequilibrada orientación futura que ocurre cuando uno se focaliza principalmente sobre el ideal que quisiera volverse, a expensas de inadvertir o despreciar lo que uno es.¹³ Las desventajas potenciales de una búsqueda del yo, o de cualquier búsqueda religiosa dominada por ideales, son las cuatro siguientes: (1) obstaculizar el conocimiento del yo, (2) degradar el yo, (3) proporcionar medios para la manipulación, y (4) continuar el tipo de estilo oposicional que las feministas explícitamente buscan superar.

La concentración es solamente un observador sereno, un modo de estar allí. Lo hace fomentando una capacidad de relacionarse con uno mismo sin tratar de oponer, juzgar, o cambiar lo observado. Porque permite el conocimiento de sí

¹³ En la bibliografía sobre la permanencia calma, la "concentración" se distingue de la función de introspección (*samprajanaya, shes bzhin*); esta última es el factor de la mente que advierte si faltas tales como la laxitud o la excitación están presentes. Ver Hopkins (1983,74-76). Una distinción Mahayana clásica entre concentración e introspección se hace en *Engaging in the Bodhisattva Deeds* de Shantideva, cap. 4. Ver Cox (1992, 67-108).

mismo sin la mutilante presencia de un ideal contra el cual uno es inevitablemente deficiente, la concentración se puede entender como alejada de la urgencia por dominar, supeditar, reinar o, también, manipular al yo. De este modo, la cualidad de aceptar el yo por la concentración proporciona un importante contrapeso a la narrativa de los ideales y al paradigma del poder, a menudo asociado con la implementación de los ideales.

Estar allí: presencia con diferencia

Las descripciones budistas de la subjetividad en conexión con la concentración y la meditación sugieren la posibilidad de una subjetividad no completamente gobernada por las palabras y entonces no sometida al tipo de fractura asociada con las perspectivas feministas posmodernas o constructivistas. Las descripciones budistas de la subjetividad comentadas aquí también sugieren un yo que tiene el tipo de fuerza unificada, descrita también por los esencialistas; pero a diferencia de los yoes que ellos describen, se caracteriza por una coherencia que no se deteriora cuando se reconoce la naturaleza construida del yo. Esas descripciones, y las prácticas asociadas, le ofrecen a la subjetividad un sentido de la mente como recurso extensivo, hasta inagotable, de fuerza y de nuevas perspectivas. Tal subjetividad es de particular interés para las mujeres, porque ellas están hoy explícitamente interesadas en encontrar modos de expresión y reflexión que sean tan libres como sea posible respecto de las restricciones culturales internalizadas sobre el modo de ser de las mujeres.

Hemos dicho que el sujeto silencioso de la descripción epistemológica budista tiene un análogo ontológico que los budistas llaman indistintamente vaciedad o negación del yo, que significa la ausencia de independencia real de causas y condiciones. Todas las personas y cosas se caracterizan por esta ausencia incondicionada. A diferencia de la teoría posmoderna, la categoría de la no condicionalidad se considera aquí compatible con una teoría que enfatiza la condicionalidad de los fenómenos en general.

Conocer la vaciedad requiere una medida considerable de claridad, estabilidad e intensidad,¹⁴ junto con cambios asociados en la respiración, la postura, y otros procesos fisiológicos. Esta ausencia está comprometida con la "sabiduría", por la que las tradiciones budistas son tan famosas. El *insight* en la vaciedad es una experiencia repleta de significado porque está vacía de contenido. No es cuestión de juntar partes de información conceptualmente organizada, sino de reorientar hacia una cognición que ligue visceralmente las dimensiones mental y física.

¿Qué tipo de presencia es posible en relación con esta ausencia que es la vaciedad? ¿Deberíamos juzgar de ingenios a los budistas por afirmar que la "verdad" de la vaciedad puede estar completamente presente a la conciencia? Sea como

¹⁴ Hay características clásicamente asociadas con la permanencia calma, el nivel mínimo de concentración requerido para el *insight* en la vaciedad incondicionada. Ver Lodrö (1986, 166). La permanencia calma se adquiere a través del desarrollo, culminando los "nueve estados mentales" (*semss gnas dgu*). La facilidad en la concentración, "el poder la concentración", se considera completo en el cuarto de esos estados.

fuere, ¿qué tipo de “verdad” está en juego aquí? ¿Y qué tipo de conciencia?¹⁵ Darse cuenta directa y plenamente de la vaciedad no significa que la vaciedad sea completamente **conocida** en el sentido de que el sujeto tenga poder u observe alguna “cosa” de modo que no tolere complementación.¹⁶ Desarrollar una experiencia de vaciedad no implica más conocimiento “acerca” de ella sino más bien mayor concentración y focalización sobre ella. La concentración, como la atención que la hace posible, no está gobernada por el lenguaje. Este observador concentrado y no verbal no tiene el mismo tipo de relación con las marcas de la diferencia que tienen otros modos de reconocimiento basados en el lenguaje.

Los filósofos posmodernos arguyen contra lo que caracterizan como el presupuesto esencialista de que una cosa es sólo lo que es y nada más y puede ser conocida como tal (Derrida 1976, 7-8, 20, 158-9)¹⁷. Para Jacques Derrida, escribir es la situación arquetípica de las diferencias mudables que caracterizan todos los aspectos de nuestra vida; es una actividad de la imposibilidad de la presencia (Derrida 1982; 1981, esp. 17-32). Para él, sin embargo, como para las teóricas feministas influidas por él, la imposibilidad de la presencia descansa sobre premisas no relevantes para la afirmación budista que estamos considerando.¹⁸ Para el Camino del Medio y otras tradiciones filosóficas del budismo, el criterio sobresaliente no es cuánto conoce uno un objeto o cuánta información ha captado, sino cuán atenta, intensa y clara es la mente misma que conoce. La vaciedad incondicionada no se puede comunicar enteramente por el lenguaje, pero tampoco las cosas comunes se pueden expresar completamente por el lenguaje o conocer por el pensamiento. Ciertamente, gran parte del budismo indo-tibetano entiende el lenguaje como un sistema de representación imperfecta e indirecta.¹⁹ Tanto los budistas como las feministas posmodernas rechazan las teorías ingenuas de la representación o los modelos “maestros” de significado donde se considera que una palabra o pensamiento expresa o transmite “completamente” aquello a lo que se refiere.²⁰ De este modo,

¹⁵ Por cierto, un sinónimo de una mente no conceptual es "vinculador completo" *sgrubjug*, (*viddhi-pravrti*) porque se considera que vincula todos los aspectos de su objeto. En este sentido está plenamente presente a los aspectos del objeto que se presentan a la conciencia. Ver Napper (1980) y Klein (1986 cap.3). Para una discusión detallada de la idea de que las sensaciones conscientes “adquieren el aspecto” de los objetos que conocen, ver Klein (1986, cap.3).

¹⁶ Describo aquí primariamente la filosofía del Camino del Medio (Madhyamika) en la tradición de los estudiosos indios Nagarjuna y Candrakirti, interpretada por Tsong-khapa, fundador de la orden Gelukba, y de otros estudiosos en su tradición, que incorporaron muchos elementos de la epistemología de los escolásticos indios Dignaga y Dharmakirti.

¹⁷ Para una interesante discusión de este aspecto de la presencia, ver Culler (1992, 105).

¹⁸ Como observa Flax, para Derrida la escritura no está vinculada con el mito de una "forma de presencia originaria o modificada". Ver Derrida (1978, 211-12).

¹⁹ Las palabras no producen la vaciedad real, no más que lo que la palabra "mesa" produce una mesa. Ver Klein (1986, 134-40).

²⁰ Ver por ejemplo, Culler (1982, 92) y Derrida (1976, 12). Ver también Derrida (1976, 7-8, 20, y 158-59). En realidad, presencia y ausencia derivan de la misma raíz latina es. (**American Heritage Dictionary** [1973]). Para una discusión accesible de este aspecto de la presencia ver Culler (1982, 105).

la epistemología budista concuerda con el énfasis posmoderno, feminista y no feminista, respecto de las limitaciones de la representación lingüística. Pero cuando la vaciedad es conocida **directamente**, pensamiento y lenguaje están ausentes. Al mismo tiempo la vaciedad, la ausencia de independencia, la existencia incondicionada, están plenamente presentes ante la propia experiencia. Nada acerca de la vaciedad difiere o se diferencia de la mente propia. No obstante, no hay nada particular en la vaciedad que pueda asumirse como presente en primer lugar. Es una mera ausencia.

Las descripciones budistas del reconocimiento sugieren que, independientemente de a cuántos pensamientos, sentimientos, o impresiones sensoriales se tenga acceso, éstos nunca pueden caracterizar o dominar por completo la mente. Siempre hay espacio para algo más. En otras palabras, como ya enfatice, las tradiciones budistas se inclinan por entender que una mente concentrada está totalmente “presente” ante su objeto, sin importar si ese objeto es o no completamente **conocido**. Esto se debe a que el punto crítico aquí es el equilibrio y la atención, más que la cantidad de información reunida. El hecho de que los objetos comunes de los sentidos nunca puedan ser completamente conocidos es algo sobre lo cual la mayoría de las teorías budistas y posmodernas están de acuerdo. Sin embargo, esta incapacidad de la mente conceptual para conocer completamente un objeto, y la imposibilidad de que un objeto sea “sólo lo que es”, no son para los budistas disruptivas de la coherencia subjetiva, aunque son a menudo descritas por las feministas posmodernas como disruptivas. Estas últimas no aceptan la presencia porque, a pesar de la extensión de los límites de una persona, siempre hay algo que se incluye y algo que se excluye. Siempre se pueden complementar las descripciones; nunca son completas.²¹ Aquí es donde convergen el tema de la presencia y el problema de los ideales. Ambos se predicen del poder; ambos son filosóficamente problemáticos. Por otro lado, una feminista como Hélène Cixous, cuyos trabajos participan tanto de la orientación esencialista como de la posmoderna, celebra la imposibilidad de circunscribir a la mujer. Ella se complace en el “infinito cuerpo, sin fin”, sin “partes principales” de la mujer (Cixous 1986, 87). Sin embargo, lo que dice también es motivo de preocupación. ¿Cómo puede un sujeto infinito e informe formar una identidad? ¿Cómo puede uno evitar ser completamente colonizado por un conjunto limitado de ideales o roles?

Concentración y poder

Sólo una tradición que reconoce el significado del silencio interno puede dar importancia a su análogo ontológico, la vaciedad incondicionada, como parte de un pasaje a la liberación. Más este tipo de sujeto ha de situarse dentro de las concepciones occidentales de la subjetividad. El sujeto silencioso unido con una “vaciedad” que es la ausencia de su propio *status* previamente mal construido, ocupa una posición distinta en cualquiera de las narrativas que, de acuerdo con

²¹ Derrida discute esto bajo la rúbrica de dos tópicos bien conocidos: suplementación y *différance* (1982).

Lyotard, han dominado el occidente moderno: la narrativa iluminista, ejemplificada por Kant, y la narrativa del Espíritu, ejemplificada por Hegel. En ambas, el conocimiento **de** es clave. El conocimiento es el ideal, el legitimador y el redentor. ¿Quién negaría la significación del conocimiento? No las feministas, ciertamente, ni tampoco los budistas. Sin socavar de algún modo la significación de varios tipos de conocimiento, el sujeto no necesita ser definido **sólo** por lo que conoce. La dimensión subjetiva de la concentración silenciosa ofrece un espacio para el sujeto aparte de su conocimiento dominante y la dimensión de lo incondicionado es la arena en la que funciona.

Las mujeres, y también los hombres, necesitan una epistemología que dé lugar a múltiples incoherencias e incongruencias. El tipo de coherencia sugerida por la concentración atenta, de ningún modo contradice el compromiso con una multiplicidad de ideas, anécdotas, historias de raza, clase, género o estilo personal. Uno permanece físicamente centrado y focalizado en medio de esta observación. Cuando la mente es entendida como una expansión abierta, siempre hay lugar para algo más. Cuando esa misma mente tiene una dimensión que la mantiene abierta, un *status* no lingüístico aún -o especialmente-, de cara a la disolución y a la multiplicidad, su dinámica de coherencia no puede ser interrumpida por la particularidad o la incongruencia. Esta dimensión facilita en gran parte una ontología que expresa la esencia inesencial -por ejemplo, la vaciedad-, considerada un atributo de personas y cosas pero que no es gobernada en sí misma por sus cualidades particulares. En síntesis, tal espacialidad subjetiva se vuelve disponible a través de procesos subjetivos no arraigados en el lenguaje y por comprometer un objeto no gobernado sólo por la particularidad.

Esto apunta a una tajante distinción entre las sensibilidades budista y feminista contemporánea. Nuevamente, el punto crucial para las tradiciones budistas **no** es la extensión hasta la que uno domina los detalles de un objeto, sino el modo en que uno está concentrado al reconocerlo. Por contraste, la capacidad de actuación y de dominio son intereses centrales para aquellos que proponen al lenguaje y a la escritura como metáforas que rigen la experiencia, como se evidencia en la casihisteria (altamente intelectualizada) ante la posibilidad de su desmantelamiento o renuncia. Desde una perspectiva budista, la fascinación contemporánea en primer lugar por la *différance* sugiere una historia intelectual que no tomó nota suficiente de la naturaleza interdependiente y condicionada de personas o cosas.²² Hasta aquí, los filósofos budistas estarían en consonancia con el tipo de corrección buscada por los posmodernos. ¿Pero, por qué ocuparse tanto de la *différance*, si no es por el deseo de completa posesión, frustrado por ella? El sesgo por “dominar” contra el cual se sitúa el posmodernismo, se reflota aquí.

En parte debido a esta fascinación con el poder, la ingobernabilidad del mundo textualizado se torna, en la reflexión posmoderna, más misteriosa e interesante. Esta es al menos mi lectura de la “pregunta” tras la “respuesta” de la *différance*, incluyendo la insistencia en que no **se** trata realmente de una respuesta. Tal

²² Y por cierto Derrida, en parte, reacciona contra la idea hegeliana de un sujeto absoluto, o espíritu absoluto.

fascinación es una fuerte tendencia oculta de la deconstrucción posmoderna de las sensibilidades iluministas. Los gloriosos días de antaño cuando la individualidad, la capacidad de acción y la verdad se guardaban como íconos culturales, sólo presta dramatismo al desmoronamiento presente de aquellas. Estoy de acuerdo con Flax en que las mujeres son por definición excluidas de esta línea histórica (Flax, 1990, 215).²³ Como lo incondicionado y lo no-verbal, las mujeres también son “otro” para la red deconstructiva, porque lo incondicionado y lo no verbal, como las mujeres, son ingobernables a través de los canales ordinarios de poder, especialmente el lenguaje; todos ellos quedan fuera de la fascinación masculina por la capacidad de acción, la herencia y su transferencia.

¿Es un accidente que las mujeres, madres, mater, suelo maternal, y los fundamentos sean todos excluidos o severamente limitados por la teoría contemporánea? Como señaló Nancy Hartsock, *Por qué justo en el momento de la historia de occidente en que poblaciones previamente silenciadas habían comenzado a hablar por sí mismas...se vuelven sospechosos el concepto de sujeto y la posibilidad de descubrir/crear una “verdad” liberadora?*²⁴ Si bien algunas de las observaciones de Derrida y otros *insights* posmodernos han sido útiles para la teoría feminista, las mujeres y aquellos otros que elaboren nuevos pensamientos **deberían** hacer afirmaciones fuera de esta “línea histórica”, buceando más allá de sus límites hasta las dimensiones más profundas de la subjetividad.

La línea histórica del budismo que estamos siguiendo aquí es diferente. Requiere la posibilidad del silencio subjetivo y la ausencia objetiva. El silencio y su análogo, la vaciedad incondicionada, tanto como la compatibilidad entre lo condicionado y lo incondicionado, sugieren una constelación de conexiones que la teoría contemporánea actual no reconoce. Las sospechas de fundamentalismo conspiran contra esto.

Las dimensiones subjetivas que proponen los textos budistas sugieren una centralidad que es esencialista en su capacidad e identidad simple; sin embargo, evita las estrechísimas definiciones de “esencia femenina” que conducen a muchas feministas a desechar las aspiraciones esencialistas. Al mismo tiempo, creo que es crítico para las mujeres reconocer la necesidad de fundamentación y de algún grado de “presencia” personal. Pero, cuando no se trata de captar u ocupar, la presencia pierde fuerza. También se pierde la mordacidad de la posición de las mujeres como objeto.

Las descripciones feministas tienen todavía que desarrollar un vocabulario propio para otras funciones además de las de captar o conocer, con las que los sujetos se vinculan con los objetos. Quizá aquí radica una clave para un único gesto de las mujeres (*womanly*), que, como la concentración, procede de otra manera diferente que como la frustrante “dominación”. Lo llamo un gesto, porque, las palabras no son sólo lo que importa. Las personas se comunican a través del lenguaje,

²³ Esto, como observa Flax, no surge debido a la lógica del lenguaje, sino a través de un fracasado análisis generalizado (1990, 214-15). Ella describe elocuentemente cómo el sistema de Derrida refleja el exilio de las mujeres, y todo lo que ellas representan, del mundo del “hombre”, la “cultura”, y el “centro” (213).

²⁴ Nancy Hartsock (1987, 186-206); parafraseada y discutida por Di Stefano (1990).

pero también a través de la carne, la sangre, y de precipitadas corrientes de sentimiento y energía por las que están también constituidas. En este gesto de las mujeres, el lenguaje puede participar sin volverse la metáfora gobernante: ni domina, ni sucumbe, ni excluye a su audiencia masculina. De este modo, se evita una “narrativa” dominante.

Los posmodernos en general y las feministas posmodernas en particular, han abierto un espacio intelectual enorme en el que se puede reconsiderar la relación entre el yo y el conocimiento. Las feministas han integrado también cuestiones de género en este espacio. Pero una experiencia subjetiva que se mueve desde la textualidad hacia un estilo diferente de subjetividad no es accesible en el pensamiento posmoderno tal como se ha constituido corrientemente. Las apropiaciones feministas de estructuras posmodernas se han concebido a sí mismas como opuestas a perspectivas feministas esencialistas.²⁵ Para los budistas, la posibilidad de una subjetividad no anclada en el lenguaje ni en la oposicionalidad sugiere un modo en que la fuerza y la capacidad de acción asociada con las perspectivas esencialistas pueden estar integradas con un completo reconocimiento de la complejidad de la identidad de una mujer en el mundo contemporáneo.

Así, pienso que sería de gran utilidad reconocer una dimensión o categoría de la subjetividad que **no** esté ligada, construida o definida solamente por el lenguaje. La vida de las mujeres contemporáneas, llena de elementos incongruentes de la cultura, la raza, la religión o la cosmovisión, puede celebrarse, en la medida en que la posibilidad de nuestra coherencia total no descansa en la coherencia narrativa verbalizada. Esto requeriría un dominio del detalle y del matiz que es imposible de alcanzar. Pero esta imposibilidad no obstaculiza la coherencia subjetiva o personal, porque la atención aguda y focalizada revela inevitablemente que la multiplicidad constituye el único tipo de todo que uno puede ser.

Traducción de Yamila Pedrana

²⁵ Para críticas más articuladas de esta posición, ver Fuss (1989) y Schor (1989).

N. de la T.: agradezco la colaboración de Moira Carriquiriborde por sus valiosas sugerencias en la traducción de términos que tienen un significado muy preciso en el pensamiento budista.

N. de la A.: Sintetizado para *Hypatia* 9 (1994) 4 de mi próximo libro, **Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self** (Klein, 1994), que discute las concepciones budista y feminista del yo, la subjetividad, y la relación compasiva a la luz de sus contextos culturales respectivos, e introduce elementos rituales y filosóficos asociados con un Buda femenino conocido como *Great Bliss Queen* (*bde chen rgyal mo*) para expresar y a veces trazar diferencias críticas entre voces feministas seculares modernas y las budistas tradicionales. En el intento de destacar las principales conexiones y disonancias entre ideas budistas y occidentales de la subjetividad, es imposible encontrar un lenguaje que no esté ya inserto en el intento filosófico de occidente o en el budista. Sin embargo, una lo intenta. Estoy agradecida a los lectores de los capítulos de mi libro, de los cuales se extrae este artículo: Harvey Aronson, Lauren Bryant, Elizabeth Long, Helena Michie, Michael Fischer, Janet Gyatso, Katherine Milun, Meredith Skura, Sharon Traweek, y Philip Wood. Además estoy agradecida a los dos lectores anónimos de *HYPATIA* y sus editores. Por último agradezco a Steven D. Goodman por sus comentarios de gran ayuda sobre un penúltimo borrador de este artículo.

Referencias bibliográficas:

ALCOFF, Linda. 1988. Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *SIGNS* 13 (3):405-36.

ANZALDUA, Gloria. 1987. **Borderlands/la frontera: The new mestiza**. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.

BATESON, Gregory. 1972. **Steps toward an ecology of mind**. New York: Ballantine Books.

BEAUVOIR, Simone de. 1974. **The second sex**. Trad. y de. H. M. Parshley. New York: Vintage Books.

BUDDAGHOSA. 1976. **Path of purification** (*Visuddhimagga*). Trad. Bhikkhu Nyanaroli. Berkeley y Londres: Shambhala.

BUTLER, Judith. 1990. **Gender trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge y Kegan Paul.

CIXOUS, Hélène y Catherine Clement. 1986. **The newly born woman**. Trad. por Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press.

COX, Colette. 1992. Mind and memory. En: **In the mirror of memory**. Ver Gyatso 1992.

CULLER, Jonathan. 1982. **On deconstruction**. Ithaca: Cornell University Press.

DALY, Mary. 1985. **Pure lust: Elemental feminist philosophy**. Boston: Beacon Press.

de LAURETIS, Teresa. 1984. **Alice doesn't**. Bloomington: Indiana University Press.

DI STEFANO, Christine. 1990. Dilemmas of difference: Feminism, modernity, and postmodernism. En **Feminism/Postmodernism**, de. Linda J. Nicholson. New York y Londres: Routledge.

DERRIDA, Jacques. 1976. **Of grammatology**. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

-**Writing and difference**. 1978. Chicago: University of Chicago Press.

-1981. **Positions**. Trad. y anotado por Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

-1982. **Différance**. En **Margins of philosophy**. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

DO-DRUP-CHEN (*rdo grug chen* III, a.k.a. Jig-may-den-ba-nyi-ma (Jig-med bstan-ba'i nyi-ma, 1865-1926). 1975. *Rig' dzin yum ka bde chen rgyal mo'i sgub gzhung*

gi zin bris bde chen lam gzang gal ba'i gron me (Notes on the basic text for emulating the mother knowledge, Bearer, The Great Bliss Queen: A lamp clarifying the good path of great bliss). En **Collected works of Do-drup-chen**. Vol. 5. Gantok, Sikkhim: Do-drup-chen- Rinboche (IV), Vol. 5.

EINSENSTEIN, Hester, y Alice JARDINE eds. 1980. **The future of difference**. Boston: G. K. Hall.

FLAX, Jane. 1986. Remembering the selves: Is the repressed gendered? *MICHIGAN QUARTERLY REVIEW* 26(1).

-1980. Mother-daughter relationships: Psychodynamics. En **The future of difference**. Cfr. Einsenstein y Jardine 1980. -1990. **Thinking fragments: Psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West**. Berkeley: University of California Press.

FUSS, Diana. 1989. **Essentially speaking**. Londres y New York: Routledge.

GYATSO, Janet, de. 1992. **In the Mirror of memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism**. Albania: State University of New York Press.

- HARTSOCK, Nancy. 1987. Rethinking modernism: Minority vs. majority theories. En *CULTURAL CRITIQUE* 7: 186-206.
- HOPKINS, Jeffrey. 1983. **Meditation on emptiness**. Londres: Wisdom Publications.
- IRIGARAY, Luce. 1985. **Speculum of the other woman**. Trad. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- KLEIN, Anne C. 1988a. Nondualism and the Great Bliss Queen. *JOURNAL OF FEMINIST STUDIES IN RELIGION* 1(1)
- 1985b. Primordial purity and everyday life: Exalted female symbols and the women of Tibet. En **Inmaculate and powerful: The female in sacred image and social reality**. Clarissa Atkinson, Constance Buchanan, y Margaret Miles. Boston: Beacon Press.
- 1986. **Knowledge and liberation: Buddhist epistemology in support of transformative religious experience**. Ithaca: Snow Lion Press.
- 1994. **Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, feminists, and the art of the self**. Boston: Beacon Press.
- KRISTEVA, Julia. 1981. Woman can never be defined. En *NEW FRENCH FEMINISMS*. Cfr. Marks y de Courtivron, 1981.
- LESSING, Doris. 1980. **The four gated city**. New York: Bantam Books.
- LODRÖ, Geshe Gedun. 1986. **Walking through walls: A presentation of Tibetan meditation**. Trad. y de. Jeffrey Hopkins; coeditado por Anne Klein y Leah Zahler. Ithaca: Snow Lion Press.
- MARKS, Elaine, e Isabelle de Courtivron, eds. 1981. **New French feminisms**. Amherst: University of Massachusetts Press.
- MARTIN, Emily. [1987] 1992. **The woman in the body: A cultural analysis of reproduction**. Boston: Beacon Press.
- MORAGA, Cherríe. 1987. **This bridge called my back: Writings by radical women of color**. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- NAPPER, Elizabeth. 1980. **Mind in Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Press.
- 1989. *Dependent arising and emptiness*. Londres: Wisdom Publications.
- NGAWANG Denzin Dorje (Ngag-dbang-bstan-'dzin-rdo-rje, siglo XVIII). 1972. *kLong chen snying gi tbig leí mkba' grobde chen rgyal mo'i grub gzhung gi 'grel pa rgyud don snang ba a.k.a. Ra Tig* (**Comentario sobre la práctica para emular a la Mujer Cielo, the Great Bliss Queen**, tomado de la tradición "Verdadera esencia de la gran expansión" de long-chen-rab-jam). Nueva Delhi: Sonam Topgay Kazi.
- RAHULA, Walpola. 1980. **What the Buddha taught**. New York: Grove Press.
- RORTY, Richard. 1986. Freud and moral reflection. En **Pragmatism's Freud: The moral disposition of psychoanalysis**, ed. Joseph H. Smith y William Kerrigan. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- SCHOR, Naomi. 1989. This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray. En *DIFFERENCES* 1 (2): 38-58.
- SMITH, Paul. 1988. **Discerning the subject**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- THERA, Nyanaponika. 1984. **Heart of Buddhist meditation**. New York: Samuel Weiser.
- WALKER, Alice. 1982. **The color purple**. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- WEEDON, Chris. 1987. **Feminist practice and poststructuralist theory**. Oxford: Basil Blackwell.

Algunos aportes al debate sobre la racionalidad femenina¹

Alicia Nudler *

En este trabajo sostengo la importancia de explicitar dos cuestiones cuando debatimos, dentro del feminismo, la postulación de una racionalidad femenina. Estas son: 1) la diferencia entre la pregunta psicológica y la pregunta filosófica por la existencia de tal racionalidad; 2) la diferencia entre estrategia y utopía.

Paralelamente al desarrollo de estas dos distinciones, presentaré algunos argumentos a favor de un feminismo de diferencias, a partir de un marco constructivista que considera que tanto las diferencias como las similitudes entre los géneros se construyen. Abordar el debate desde esta perspectiva significa que no intentaré responder a la pregunta “¿existe una racionalidad femenina?” sino analizar las implicancias de esta pregunta y de sus posibles respuestas.

¿Pregunta filosófica o psicológica?

La pregunta por la existencia o no de una racionalidad femenina está indisolublemente ligada a la pregunta por la existencia o no de

diferencias entre los géneros, posiblemente uno de los debates que más ha dividido al feminismo académico. Uno de los argumentos del feminismo de la igualdad en contra del feminismo de la diferencia es que el postular la existencia de características propias de cada género esencializa los géneros, reforzando los estereotipos ya presentes en la cultura que justifican y perpetúan la dominación de la mujer. En este argumento están presentes algunos aspectos de las dos cuestiones a las que hago referencia.

Con respecto a la primera cuestión, creo que es importante distinguir que cuando defendemos la tesis de una racionalidad femenina, podemos estar diciendo dos cosas: a) que las mujeres piensan de modo distinto al hombre porque ésa es su psicología, b) que existe una racionalidad distinta a la racionalidad dominante, que ha estado de hecho más frecuentemente asociada (por una cantidad de razones) a la mujer, pero que no necesariamente es inherente a la mujer en ningún sentido psicológico o biológico. La pregunta psicológica sería: ¿cómo piensan las mujeres? ¿pien-

¹ Trabajo presentado al Segundo Coloquio de Mujeres en Filosofía, Buenos Aires, 19 y 20 de octubre de 1995.

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue.

san distinto que los hombres? La pregunta filosófica sería: las mujeres ¿tenemos algo que decir acerca de la racionalidad dominante? En otras palabras: ¿hay una racionalidad distinta a la racionalidad dominante que las mujeres, entre otras racionalidades alternativas posibles, estemos proponiendo?

Creo que algunas de las preocupaciones que las feministas de la igualdad han expresado respecto de la idea de afirmar las diferencias entre los géneros se reducirían si nos pusiéramos de acuerdo en que a lo que estamos intentando responder es a la pregunta filosófica, no a la psicológica. Desde mi punto de vista, además, para el feminismo la pregunta filosófica es más interesante que la psicológica, por varias razones que quisiera explicar.

En primer lugar, la pregunta psicológica por la diferencia toma a la mujer como objeto de conocimiento, como lo diferente que necesita ser explicado, y, en este sentido, tanto si terminamos rechazando esa diferencia como si la afirmamos, en el acto mismo de estudiar a la mujer como aquéllo que necesita explicación, no podemos evitar reforzar los estereotipos. Dicen Hare-Mustin y Marecek (1990): La historia de la psicología revela una consistente visión de la mujer como un Otro, como diferente e inferior al hombre. Las mujeres han sido vistas como el depósito de las características no-

masculinas, de una otricidad (p.11).² Cabe aclarar que advertir contra los riesgos de la pregunta psicológica por la diferencia no implica negar la importancia de incluir sujetos femeninos tanto como masculinos a la hora de estudiar las características psicológicas del ser humano. Por el contrario, uno de los logros del feminismo dentro de la psicología académica ha sido el develamiento del error que implica extraer conclusiones acerca de la psicología humana a partir del estudio de hombres. Sin embargo, preguntarse en qué es diferente la mujer desde el punto de vista psicológico es algo distinto, equivalente a aceptar la idea del misterio de la femineidad de que hablaba Freud. Porque ¿para quién es la femineidad un misterio? Si aceptamos la pregunta psicológica por la diferencia como una línea de indagación válida, en realidad estamos identificándonos con el punto de vista masculino, e identificando ese punto de vista como el único posible, o el punto neutro.

La pregunta filosófica, en cambio, nos coloca a las mujeres en un lugar de sujetos del conocimiento. Nos permite dar el salto hacia lo que, tomando la expresión de Sabina Lovibond, podríamos llamar discursive subjecthood. Esta es la línea de indagación tomada por autoras como Rosi Braidotti (citada por Lovibond, 1994) o Elizabeth Grosz (1993), quienes describen de qué maneras el feminismo apor-

² Las traducciones de ésta y las siguientes citas tomadas de originales en inglés son de la autora.

ta al cuestionamiento de la racionalidad dominante y cómo, en este sentido, contribuye al desmantelamiento de su poder hegemónico.

En segundo lugar, la pregunta psicológica tiene escasas posibilidades de ser respondida, con lo cual puede tornarse un campo de discusión estéril. Numerosos análisis de este tema muestran las dificultades de zanjar en el plano empírico la discusión acerca de si hombres o mujeres somos iguales o diferentes. Dicen por ejemplo Hare-Mustin y Marecek (1990): (Las dos líneas de investigación dentro de la psicología feminista) han llevado a dos representaciones de género ampliamente difundidas pero incompatibles: una que ve considerable similitud entre mujeres y hombres, y otra que ve profundas diferencias. Ambos grupos teóricos han ofrecido evidencia empírica... Creemos poco probable que futura evidencia resuelva la cuestión de si hombres y mujeres somos iguales o diferentes (p.23).

Por su parte, Kimball (1994) toma el debate sobre las diferencias de género en el razonamiento moral y de manera muy interesante muestra cómo, a través de lo que llama shifts de la construcción, pueden inferirse ya sea similitudes, ya sea diferencias, a partir de los mismos resultados empíricos. A través de este análisis demuestra que también las similitudes se construyen, no sólo las diferencias, como señalaran Hare-Mustin y Marecek y otras autoras.

Por último, la pregunta psicológica, por su posibilidad de ser desplazada al terreno de lo biológico, puede reificar las diferencias (o, lo que para el caso es lo mismo, las

similitudes) y, entonces sí, esencializar los géneros.

Cito nuevamente a Hare-Mustin y Marecek (1990) cuando, advirtiendo acerca de los peligros de la idea de diferencias de género, reproducen la frase del sabio: Si pueden hacerte formular la pregunta equivocada, no tendrán que preocuparse por tu respuesta (p. 19). Sin embargo, sostengo que la "pregunta equivocada" no es la pregunta por la diferencia, sino en todo caso la pregunta psicológica por la diferencia, y que la pregunta filosófica, en cambio, nos salva de los callejones a los que aquella podría conducirnos.

Por supuesto que aun si acordamos que aquéllo a lo que intentaremos responder será la pregunta filosófica, y en caso de que convengamos que está justificado hablar de una racionalidad femenina en ese sentido filosófico, quedan importantes puntos de debate; entre ellos el de si esa racionalidad femenina es la racionalidad alternativa, o una entre varias. Muchas autoras feministas hablan del carácter "generizado" de la racionalidad dominante, de una dimensión claramente masculina que permanece oculta, ocultada, bajo un manto de supuesta neutralidad. Pero la pregunta es ¿es éste el único "sesgo oculto" de la racionalidad dominante? La racionalidad dominante ¿es sólo masculina? ¿o es además blanca, de clase media, adulta, etc? Algunas autoras consideran que el género es la dimensión de opresión más importante, en base a la cual se estructuran todas las demás opresiones, y que por lo tanto la gran excluida de la racionalidad dominante es la voz

de la mujer. La postura más radical dentro de esta línea, según Lovibond, sostiene que el propio concepto de razón es un elemento de un discurso organizado por la asunción de la superioridad masculina. Personalmente me ubico más cerca de posturas como la defendida por la propia Lovibond (1994), quien al postular una crisis de la racionalidad consistente en una confrontación entre el sujeto pensante y el hecho de su status materialmente condicionado, incluye como a la vez factores de la crisis y beneficiarios de la misma no sólo a las mujeres sino también a los otros grupos relegados. El efecto de la crisis es hacernos a todos, en términos metafísicos si no empíricos, igualmente "otros", y darle una nueva significación normativa a la

posición subjetiva de mujeres, negros, gays, niños, prisioneros, pacientes, etc, quienes siempre han sido "otros" (p.76).

Desde este punto de vista, la racionalidad femenina sería una racionalidad alternativa a la racionalidad dominante, una entre varias. El género sería una de las determinantes que, a la manera de un caleidoscopio, configuran en sus entrecruzamientos las distintas racionalidades.

¿Por qué entonces hablar de la racionalidad femenina, y no de las demás? Mi respuesta es: las mujeres, en tanto tales, debemos hablar de lo femenino excluido de la racionalidad dominante porque las voces faltantes (la contracara, podríamos decir, de los sesgos a los que la racionalidad está sujeta) sólo

pueden ser expresadas por los mismos portadores de esas voces. Esa es la característica de las posiciones subjetivas: ellas deben hablar por sí mismas; no pueden, por definición, ser habladas.

¿Estrategia o utopía?

Una de las grandes objeciones de una corriente del feminismo a la idea de investigar (construir, reconocer) diferencias de género es: si afirmamos que somos diferentes, esta afirmación justifica, o puede ser usada para justificar, la continuación del desequilibrio de poder entre los géneros, el relegamiento de las mujeres a lugares de menor importancia social.

En este argumento lo que se está diciendo es que la afirmación de diferencias no es una buena estrategia para las reivindicaciones feministas. Mi advertencia es que aun si consideramos que el acentuar las similitudes y negar las diferencias es bueno como estrategia (y esto, como veremos, tiene sus problemas), no deberíamos por ello compenetrarnos con esa estrategia al punto de terminar creyendo que las mujeres somos iguales a los hombres, y renunciar entonces a una utopía basada en los valores que han sido más frecuentemente sostenidos por mujeres. Graciela Morgade (1994) parece plantear una advertencia similar cuando dice: *...se plantea que en la lucha por la igualdad real (...)se corre un riesgo tal vez no deseado: la transformación de cara a un modelo, ese modelo "masculino". Y se pregunta: ¿se afectará así, hasta provocar su desaparición, a las capacida-*

des "femeninas" como diferentes a las de los hombres? (p.97).

Sin hacer mención específicamente de la distinción entre estrategia y utopía, Kimball (1994), como parte de su propuesta de utilizar la tensión entre las dos grandes tradiciones dentro del feminismo para construir un mundo mejor, aporta esta idea: el feminismo de la igualdad sería una buena estrategia para ganar, en el presente estado de cosas, un lugar de igualdad para la mujeres, mientras que el feminismo de la diferencia sería más visionario, con una propuesta de modificación de las instituciones sociales en consonancia con los valores que aportan las mujeres.

Mi sugerencia va entonces en el sentido de no confundir estrategia y utopía cuando discutimos si somos diferentes o somos iguales. Ahora bien, hecha esta diferenciación, quisiera además señalar que la negación de las diferencias, aun como estrategia, presenta sus problemas. Uno es que en ella se filtra una peligrosa superposición entre los conceptos de igualdad como equidad e igualdad como identidad, cuya implicancia es que sólo la homogeneización es garantía de justicia: para vivir en una sociedad igualitaria (en el sentido de equidad), tenemos que ser iguales (en el sentido de idénticos). Un documento de la CEPAL sobre violencia de género analiza este mismo problema en términos de una tensión entre el principio de igualdad y el derecho a la diferencia (CEPAL, 1994), tensión que el feminismo de la igualdad parecería resolver aboliendo el derecho a la diferencia. También Morgade (1994) se refiere a este tema cuando habla de

comprender a la igualdad como valor moderno - evitando los artilugios interesados de la ideología que pretenden transformarla en identidad... y propone una solución que implica distinguir entre igualdad de individuos e igualdad de grupos sociales. Entendemos entonces a la igualdad como una meta en sentido estructural: no son los individuos los iguales sino los grupos o categorías sociales que integran (p. 95).

Otro problema con la estrategia de la igualdad es el señalado por

Genevieve Lloyd (citada por Plumwood, 1993) en términos de la imposibilidad de las mujeres de acomodarse a un ideal cultural que se ha definido a sí mismo por oposición a lo femenino. Este argumento señala el hecho de que, además de las dificultades prácticas que las mujeres tendríamos, y de hecho a menudo tenemos, para adaptarnos a ideales que no condicen con nuestra socialización, dicha adaptación implica una verdadera contradicción lógica: si parte de la definición de lo masculino

es el ser un no-femenino, es clara la imposibilidad intrínseca, por definición, de que lo femenino sea como lo masculino, ya que no se puede ser A y no-A al mismo tiempo.

Rosi Braidotti, oponiéndose a la idea de la similitud como estrategia, plantea la postura inversa: la verdadera estrategia consiste en afirmar las diferencias. La afirmación de la diferencia sexual es una estrategia política que asigna a las mujeres como movimiento colectivo el derecho y la competencia para definir nuestra propia visión, percepción y análisis de nosotras mismas (citada por Lovibond, 1994, p.78). Es decir, sólo desde un “nosotras” que nos auto-afirma como valiosas y desde el cual reclamamos nuestro derecho a expresar nuestras propias ideas, es que logramos un lugar de protagonismo en la construcción de la racionalidad. Por su parte, Morgade (1994) realiza una propuesta similar, agregando además la idea de la igualdad (entendiendo yo, en los términos del presente trabajo, igualdad-equi-

dad) como meta. ...mientras no puede dejarse de considerar a la igualdad como la meta tanto en el campo social como en el campo de la significatividad y representatividad de los contenidos educativos, existen elementos de gran riqueza en los desarrollos de la teoría de la diferencia para asegurar a las mujeres una experiencia educativa rica desde el punto de vista ético y eficiente desde el punto de vista pragmático. Es decir, como dice a continuación igualdad como meta, diferencia como estrategia (p.94).

Más allá del hecho de que, como queda demostrado, el debate sobre cuál es la estrategia más conveniente para la lucha feminista no es sencillo, y aunque este debate incluya necesariamente aspectos de las utopías involucradas en una u otra estrategia, sostengo que es importante diferenciar los dos términos, y que la discusión entre la tradición de la igualdad y la tradición de la diferencia se ve complicada por una falta de explicitación o diferenciación de los mismos.

Tomando ahora la utopía como foco de la discusión, retomo los planteos de Kimball. Ella dice: usemos la idea de igualdad para luchar hoy, sostengamos la idea de la diferencia para imaginar un mundo mejor. Mi objeción a la postura de Kimball está en este punto: ella parece sugerir que si distinguimos estos dos aspectos, las dos tradiciones tienen una base común sobre la que discutir, sin hacer referencia a que ese “mundo mejor” no es imaginado de igual manera por todas las personas, aun dentro del feminismo.

El análisis de la situación de la mujer, histórica y actualmente, como una de dominación e inequidad, y la necesidad de estar en un plano de igualdad-equidad con el hombre, no es un tema de discrepancia dentro del feminismo. Pero surge una discrepancia cuando preguntamos: ¿queremos estar en un plano de igualdad en la sociedad tal como es ahora? ¿O queremos estar en un plano de igualdad en una sociedad distinta? Esto no es ya una cuestión de estrategia, sino de utopía.

Conclusión

He intentado mostrar que diferenciar entre pregunta filosófica y psicológica por un lado, y estrategia y utopía por otro, es importante para el debate feminista sobre la postulación o no de una racionalidad femenina. Sugiero que parte de las feministas que rechazan el concepto de diferencias de género quizás relativizarían su postura si acordáramos hablar de “lo diferente” no como aquellas características propias, inherentes a la psicología de la mujer, sino como aspectos de una racionalidad alternativa a la dominante. Y que las feministas en general encontraríamos una mayor base de diálogo si consideráramos los aspectos estratégicos como separables, hasta cierto punto, de las utopías. Es por esto que me parece importante que estas cuestiones sean dirimidas, o, al menos, que no permanezcan como zonas de confusión que traben el debate.

Sin embargo, sugiero también que, aun resueltos los

malentendidos producto de la no explicitación de los dos puntos anteriores, las utopías subyacentes a una y otra concepción dividan el campo feminista de manera profunda. Lo que el feminismo de la igualdad propone, intencionalmente o no, conlleva una utopía que, aun siendo muy crítica en lo que hace a la situación de la mujer, está consustanciada con el modelo dominante de humanidad y cultura. La utopía para este feminismo consiste en que la mujer llegue a ser aceptada con plenos derechos y total igualdad dentro de la sociedad actual. La brecha entre esta utopía, y la de una sociedad donde se valore la conexión por encima de la autonomía individual, la solidaridad por encima de la competencia, es profunda.

En síntesis, intenté una contribución al esclarecimiento del debate dentro del feminismo con el objetivo de que podamos abocarnos a una discusión fundamental: a qué tipo de sociedad, para hombres y mujeres, queremos encaminarnos.

Referencias bibliográficas:

CEPAL. 1994. **Violencia de Género: Un Problema de Derechos Humanos.** (Documento).

GROSZ, E. 1993. *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason.* En Alcoff y Potter (eds.) **Feminist Epistemologies.** New York: Routledge.

HARE-MUSTIN, R. y Marecek, J. 1990. **Making a Difference: Psychology and the Construction of Gender.** New Haven: Yale University Press.

KIMBALL, M. 1994. *The Worlds We Live En: Gender Similarities and Differences.* CANADIAN PSYCHOLOGY, v.35, No.4.

LOVIBOND, S. 1994. *Feminism and the “Crisis of Rationality”.* NEW LEFT REVIEW, v. 207.

MORGADE, G. 1994. *La tensión igualdad/diferencia en una propuesta pedagógica feminista.* HIPARQUIA, v.VII, No.1.

PLUMWOOD, V. 1993. *Feminism and Ecofeminism.* SOCIETY AND NATURE, v. 2 No.1.

Tráfico de género: mujeres, cultura y política de identidad en esta era neoliberal

Francine Masiello *

Los vecinos proclaman que es indispensable custodiar el destino de occidente. Dime ¿acaso no has pensado que Occidente podría estar en la dirección opuesta?

--Diamela Eltit, **Los vigilantes** (65)

En las pinturas y los collages de Liliana Porter, artista plástica argentina que reside actualmente en Nueva York, ingresamos en un mundo en el que se mezclan souvenirs de parque de diversión con restos de un kitsch revolucionario, un mundo en el que adquieren gran importancia las relaciones entre las obras originales y sus copias, entre la autenticidad y la falsificación. Los trabajos de Porter se basan en los íconos de la cultura de masas contemporánea: productos Disney, juguetes de quiosco, estatuillas de cerámica. Todos ellos conforman una naturaleza muerta de nuestra experiencia común, global. En "Mutaciones con platito del Che", litografía con collage fotográfico, Porter nos invita a reflexionar sobre el circuito cruzado de la cultura posmoderna: alrededor de un plato estampado con un grabado del Che Guevara, Porter coloca un modelo plástico de Mickey Mouse, un boleto de la lotería Mexicana, un busto de San Gregorio

-el santo popular venezolano- y una reproducción postal de un retrato renacentista. Estas imágenes recicladas permiten vislumbrar las imaginaciones culturales contemporáneas de América del Norte y América del Sur. Al ser reproducciones industriales no se puede reconocer en ellas un momento original de creatividad; niegan, por lo tanto, cualquier escala jerárquica que se establezca sobre un supuesto mapa de valores occidentales.

Sin embargo, el título del collage de Porter refiere a la gran figura revolucionaria de América Latina, el Che Guevara, cuya imagen aparece en el centro del plato y se ve también reflejada oblicuamente sobre un espejito. La imagen del héroe, doblemente proyectada, sugiere la repetición que logra la tecnología; el espejito y el plato, por su parte, evocan un ambiente doméstico que se identifica con las pautas de consumo femenino. El Che Guevara encuentra un lugar entre los cachivaches como si se tratara de una baratija doméstica más. En este mundo de simulacros, en el que las culturas alta y popular se entrecruzan, las relaciones domésticas se definen por la producción en masa. El mercado global nos condiciona a mirar la diferencia por su apelación exótica, por los gustos eclécticos del consumidor; a lo largo de este proceso, la experiencia histórica se pierde, queda olvidada en el comercio del kitsch.

Porter nos muestra los accesorios comunes de una domesticidad femenina que, en silencio, ordena estas imágenes extraídas del intercambio global. Esta operación nos lleva a preguntarnos acerca del centro femenino ausente en este ensamblaje de objetos. ¿Cómo se

* University of California, Berkeley.

mueve la imaginación femenina en el tráfico global? ¿Cómo emerge la invisibilidad femenina en la sintaxis de los intercambios Norte\Sur? Y, por último, ¿cómo negocian las mujeres entre los productos de la sociedad de masas y los valores relacionados con la cultura alta y lo estético?

En estas páginas quiero hablar de los modos en que se tejen las identidades de género en la tela de las relaciones culturales entre Norte y Sur. Sobre todo después del fin de la Guerra Fría, el género se trafica libremente a través de las fronteras internacionales como parte de una economía conceptual (academia, museos, medios) y, -lo que es más obvio aún-, como parte de un economía de mercado sostenida por el capital global. A menudo el género constituye el vehículo de transporte escondido de un proyecto narrativo particular; modela gustos y consumidores transnacionales que viajan entre el norte y el sur.

En el Norte se espera que los hombres y las mujeres latinoamericanos actúen según deseos regulados, que ofrezcan una narrativa de identidad particular susceptible de acceder fácilmente al flujo transnacional. En este sentido, podríamos decir que la fantasía Norte\Sur está regida por diferentes formas de nostalgia, por el anhelo de recuperar una era de esta-

bilidad que es anterior al proyecto neoliberal.¹ Esta nostalgia presenta formulaciones varias. Desde un punto de vista conservador, las mujeres siguen siendo identificadas con el reino de los “sentimientos”, identificación que crea en la comunidad la ilusión de estar evadiendo así las grandes inequidades del mercado. Esta percepción está avalada por la retórica de los valores familiares, retórica que, además, liga el comportamiento de hombres y mujeres con un ideal deseado de ciudadanía. Desde una mirada progresista, en cambio, se prevé que los hombres y las mujeres respondan de otra manera: es razonable esperar, por ejemplo, que las mujeres opongan resistencia al nacionalismo patriarcal o que las intervenciones de género lleguen a alterar las relaciones de familia y Estado.

El paradigma del género nos permite rastrear cambios en la política de representación, un problema que afecta tanto el orden de las inclusiones democráticas como el de las formas estéticas. Quiero examinar en este trabajo las clases de ficciones que viajan entre Norte y Sur, prestando particular atención a la inscripción del género en las ciencias sociales y en la cultura literaria.

Más allá de estrategias narrativas particulares, permanentemente se nos recuerda el rol

crucial de la intermediación cultural en el flujo Norte\Sur.

I. Miradas (lugares) de la teoría

En la representación del género en las Américas, el relativismo cultural determina jerarquías de conocimiento. A menudo se toma la teoría angloeuropea como si se tratara de una fuente unitaria de ideas.² No sólo se concibe al Norte como un depósito de teoría, la supuesta casa de lo abstracto, del pensamiento universal; sino que el Norte también se impone como un modelo que es copiado con avidez en el resto del mundo. Por ejemplo, Carolyn Porter (1994) “ha descubierto” recientemente los méritos del estudio comparativo Norte\Sur; argumenta que, con esta inclusión, se ampliaría el foco de los proyectos norteamericanistas, tal como están planteados hoy dentro de los Departamentos de Inglés de las universidades norteamericanas. La estrategia consiste en construir un marco mayor para explicar las culturas hemisféricas desde la perspectiva de los Estados Unidos. En ese proceso, se advierte cierta indulgencia hacia una alteridad fantaseada, una señal de reconocimiento hacia el sur que no contrae ningún compromiso con los proyectos políticos o estéticos que puede ofrecer América Latina. En esta con-

¹ Como siempre, debo mucho a las conversaciones con Gwen Kirkpatrick, Mary Louise Pratt, Francesca Miller y Marta Morello-Frosch, quienes han iluminado para mí la influencia de la

nostalgia y el heroísmo en la experiencia neoliberal contemporánea.

² Ferman (1993) y S.P. Mohanty (1989) han tratado con profundidad el tema del relativismo cultural. Ver también

Edward Said, cuyo término “travelling theory” (teoría que viaja) ha influido en mi pensamiento.

Exclusión - el Tercer Mundo es irrelevante a la teoría-. 2. *Discriminación -el Tercer Mundo es irracional y así su conocimiento está subordinado al conocimiento racional producido por la metrópolis-.* 3. *Reconocimiento -el Tercer Mundo es visto sólo como el lugar de lo instintivo-* (1988: 504). El problema planteado por Jean Franco todavía no ha sido superado. En efecto, la insistencia sobre la inferioridad latinoamericana en el campo de la teoría literaria sigue operando en la imaginación de los críticos a ambos lados de la frontera. De ahí que las discusiones sobre la modernidad tardía de América Latina se hayan planteado, sobre el eje Norte-Sur, en base a los poderes que confiere la teoría producida en el norte. De modo similar, los debates sobre el posmodernismo y los estudios culturales latinoamericanos han partido del axioma de que el paradigma norteamericano brinda el estímulo inicial y necesario para los debates que se abren en el sur.⁴ Aún algunos de los más lúcidos críticos latinoamericanos siguen afirmando que, en el sur, la teoría es todavía una asignatura pendiente (Cornejo Polar, 1994).

Diferentes voces sobre el eje Norte-Sur consideran ahora que las ideologías han fracasado en América Latina; que la era de las utopías ya ha pasado (Castañeda); que los

movimientos sociales han perdido su imperativo debido a una carencia de visiones teóricas de largo alcance (Moreiras). Incluso, la literatura latinoamericana como persecución y búsqueda es vista al borde de su agotamiento -en la medida en que la literatura recuerda un pasado colonial, resulta una institución arcaica y sin sentido (Beverly)-. En estos casos, se le imputa a América Latina un fracaso a la hora de teorizar; los críticos advierten que América Latina muestra debilidades para rescatar la acción a través de paradigmas conceptuales. Tomemos por caso **Utopía Disarmed** (1993), de Jorge Castañeda, en que el autor atribuye los fracasos de América Latina a los proyectos errados de la izquierda. Figuras como Mario Firmenich, Caetano Carpio y Pascual Allende son vistas como revoltosos inmaduros que provocaron el derrumbe de la teoría histórica del “gran hombre” en el activismo de la década del 70. Los héroes de ayer son reducidos hoy a un tableau kitsch, reminiscencias de un espíritu desvariado que sería mejor olvidar.

Como consecuencia de estos razonamientos, los latinoamericanos parecerían depender de la guía metropolitana: el paradigma neoliberal se proyecta, de esta manera, como el principal curso viable para los 90. Como muchas

cepción, además, subyace el supuesto de que los intelectuales de América Latina nunca antes habían considerado esta problemática comparativa.³

En el viaje de las ideas, se propone a menudo una ruta unidireccional. Años atrás, Jean Franco nos alertaba de los peligros que acarrea la dominación metropolitana sobre la teoría y los mecanismos a los que esta dominación apela: *I.*

³ Desde los primeros años de la Independencia, los intelectuales latinoamericanos han considerado seriamente la división norte/sur y han buscado modelos teóricos que pu-

diesen incluirlos como sujetos activos. El caso de Sarmiento es ejemplar en este sentido.

⁴ George Yudice (1994) ha hecho una atractiva crítica del proceso por el

cual los paradigmas de las culturas minoritarias, formulados en la academia estadounidense bajo la rúbrica de los estudios culturales, han tenido una tibia recepción en América Latina.

de tinta sobre una hoja de papel plegada, las mismas ideas se duplican sobre ambos lados del hemisferio. La diferencia, a medida que prolifera, se sustenta en las marcas que imprime un pen-samiento post-original.⁵

En **White Noise**, la popular novela del escritor norteamericano Don DeLillo, después de un derrame nuclear, un personaje pregunta a la brigada de rescate: *¿Están ustedes diciendo que vieron la oportunidad de usar el evento real para ensayar la simulación?* (1986: 139). Me pregunto: si acaso la representación que se hace el Norte de América Latina no es un intento de construir simulaciones, de quitarle énfasis a la experiencia vital para cultivar modelos abstractos. Podría pensarse que la experiencia del Sur se vuelve un campo de pruebas para la teoría, la que adquiere, a su vez, una vida propia. Como contrapartida, la teoría es reexportada hacia América Latina determinando, de alguna manera, su experiencia vital.

Al considerar estos problemas, otros intelectuales buscan restituirles un sentido de agencia a los sujetos latinoamericanos a través de estrategias alternativas -aunque a menudo insuficientes- de representación. En este proceso, suelen producirse historias de salvación que anuncian triunfos latinoamericanos; más que una nueva utopía, estas narrativas intentan ofrecer continuamente nuevas categorías de identidad a través de instrumentos y diseños de investigación que se superponen con los de la ficción.⁶

A los sujetos latinoamericanos se les atribuye, particularmente, una clase de relato heroico que afecta los paradigmas teóricos que surgen en América Latina. Rosalba Campra ha observado que la compulsión mimética de copiar al norte ha sido una condición fundamental de la existencia latinoamericana: *La conducta mimética aparece entonces como la única existente; la máscara como el único rostro aceptable* (1987 18). Esta condición

⁵ Algunos defensores del posmodernismo ven este impulso como una forma de descentrar el pensamiento hegemónico, alegando que, en la condición posmoderna, las sociedades marginales tienen la oportunidad de corregir la distinción entre las expresiones alta y popular, entre la teoría metropolitana y sus traducciones periféricas. Mediante un intercambio global de imágenes -a través de las cadenas mediáticas y la tecnología- todos nos vemos afectados por un único sistema; el terreno de juego, entonces, se nivela. De

esta manera, todos los miembros de la sociedad global pueden copiar las imágenes que ven; además, todos visten las máscaras del carnaval para desafiar una forma y una identidad fijas. En este desfile de caras cambiantes, donde las copias son más valiosas que su fuente, las culturas periféricas reclaman para sí una inserción competitiva en la dinámica del nuevo sistema mundial. Se deja de lado el pasado histórico para enfatizar un mundo libre de las molestias de la polémica y el debate. En esta clase de análisis, parecería

olvidarse que el proyecto es orquestado por los líderes del capital corporativo.

⁶ Si bien su interpretación de este fenómeno difiere de la mía, Gwen Kirkpatrick hace un inteligente análisis de las ficciones utópicas producidas por el feminismo. En particular, subraya el reciente interés en la marginalidad: *Llegan a nuestra atención las mujeres de la esfera pública por sus desvíos, no por su heroicidad ni su capacidad, sino simplemente por su persistencia en sobrevivir* (1995 47).

estructura la base de una literatura dependiente (el tema principal del libro de Campra), pero, a la vez, ofrece una máscara que impide cualquier aproximación a una identidad auténtica. De ese modo, se suceden un buen número de sustituciones que contribuyen a engrosar la serie de lo que Campra describe como “arquetipos de la marginalidad” (27): indios, gauchos e inmigrantes conforman un exaltado repertorio de personajes latinoamericanos. Estas figuras promueven una cierta clase de narrativa, un melodrama de la rebelión y la cura, un idilio de la supervivencia y el triunfo. Puesto que ofrecen una fantasía optimista de resistencia, los prototipos marginales de América Latina siguen disfrutando de una amplia vigencia y superan los fracasos que marcaron al activismo de izquierda en años recientes. Las mujeres latinoamericanas se han desplazado ahora al centro de esta narrativa, prometiendo esperanzas de redención para la sociedad a través de una micropolítica del cam-

bio. Esto conlleva su propia teorización contingente y promueve formas de identidad que exaltan los márgenes de la sociedad.

II. Las intermediarias de cultura: mujeres que comercian

Norma Alarcón ha observado que la teoría feminista angloamericana pone el acento sobre el triunfo individual mientras que las “nativas” del tercer mundo están agrupadas teóricamente como sujetos colectivos de proyectos colonialistas o racistas (1990: 357). Las mujeres fuera de la metrópolis parecerían no tener acceso a un relato propio; reunidas anónima o colectivamente, están obligadas a hablar por sus comunidades pero no por sus logros individuales. De esta manera, -argumenta Alarcón-, las mujeres de color son siempre *ejemplos* de una causa.

Algunos libros recientemente publicados por académicos norteamericanos dan una inflexión diferente a este problema. Nos muestran que las mujeres latinoamericanas, de hecho, ejemplifican valores *individuales*, pero a menudo en respuesta a un proyecto narrativo cuyas leyes han sido fijadas en el Norte. Esto resulta aparente, por ejemplo, en los estudios culturales etnográficos y literarios que festejan los logros de las latinoamericanas así como las buenas intenciones de las agentes culturales que observan su curso. El resultado es un nuevo estilo de autoconciencia narrativa en los 90 que nos induce a reflexionar acerca del poder de la *mediación* en tanto discurso cultural.

Consideremos, por ejemplo, la publicación que hace Lynn Stephen del *testimonio* de la salvadoreña María Teresa Tula. La editora explica que las experiencias de su testimoniante *la han transformado en una escrutadora notable de eventos políticos y económicos y en una teórica feminista muy reflexiva. En el proceso, Tula también ha tomado conciencia de su propia opresión en tanto mujer salvadoreña pobre y ha comenzado a percibir el mundo a través de los ojos del género* (1994, 1). Al remarcar las dimensiones feministas de la experiencia de la testimoniante, Stephen enfatiza las múltiples escenas de violaciones, abusos domésticos y abandonos que ha padecido Tula. Stephen aprovecha la estructura del testimonio, exitoso dentro y fuera de los Estados Unidos, para difundir un mensaje sobre la organización de las prostitutas, las amas de casa y las madres solteras, y también para postular un programa de derechos humanos que coincide con una plataforma feminista.

El aparato narrativo transforma la mirada de Tula en una historia del despertar de la conciencia, “made in USA”. A diferencia de Rigoberta Menchú, quien resguarda los secretos de su nación y jamás se desdice de la responsabilidad que tiene con su partido político, Tula salta por sobre sus lazos de fe y por sobre sus propias características narrativas, y rápidamente adopta una perspectiva norteamericana que es compensada por su rol de “víctima”. Stephen explica: *Lo que hace la historia de María diferente de otros testimonios de mujeres es que ella reflexiona directa-*

mente sobre el feminismo, la marginalidad, la opresión de las mujeres en la sociedad salvadoreña y los movimientos populares de izquierda (226). Entre otras cosas, nos enteramos de que María Teresa Tula, en un viaje a Europa en nombre de su organización, ha llegado a aceptar el lesbianismo de otras mujeres; ella misma explica esta toma de conciencia como parte de su reconocimiento de la multidimensionalidad de la vida de las mujeres. Stephen remarca entonces que el testimonio debe revelar la experiencia de una conciencia en ascenso de las mujeres y también brindar a las lectoras “un importante modelo para el análisis feminista” (227). De estas interacciones emerge una construcción narrativa que pone en evidencia los poderes del rescate y la conversión sancionados sobre el sujeto latinoamericano.

Un esfuerzo más notable de intermediación cultural es el que nos ofrece Ruth Behar en su libro **Translated Women** (1993). En los límites entre la ficción y la biografía, el proyecto de Behar responde a la crítica que frecuentemente se les hace a aquellos investigadores que emprenderían la transcripción de una “vida” latinoamericana. Behar da cuenta de las dificultades que tiene para transcribir las experiencias de su testimoniante, Esperanza, y sus propias luchas, en tanto escritora situada entre dos mundos. La historia de Esperanza se convierte en un pretexto para contar la historia de Behar; también aparece en su texto una serie de temas relativos a la construcción de narrativas sobre mujeres.

Behar ha tenido una rigurosa formación en el campo de la crítica y, por ende, está al tanto, de un modo excepcional, de los debates en torno al problema del “etnógrafo redentor”. Su proyecto consiste en asociar a la antropóloga con la testimoniante, -se las llama “*comadres*” a lo largo del libro-, como colegas en el proceso compartido de registrar el *testimonio* y participar en el arte de la escritura. En este punto, Behar se diferencia de los etnógrafos más convencionales: sus cambios de identidad, sus viajes entre norte y sur, y su condición bilingüe le permiten circular entre identidades posmodernas variantes. Además, su condición de *latina* en la academia estadounidense, con una carrera curricular en estudios literarios, es un factor que contribuye a que emprenda una narrativa personal que oscila entre la vida

privada y la ficción, excediendo de esa manera la supuesta objetividad que generalmente se exige de los registros antropológicos. Esta estrategia narrativa se despliega de manera notable, especialmente cuando Behar asocia la afición de su comadre Esperanza por la brujería con los procedimientos ficcionales del “realismo mágico”, acercando el texto a la narrativa por la que más se conoce la literatura latinoamericana en el mundo. A esto se agrega el hecho de que las estructuras de la ficción se mantienen a lo largo del libro y se interrumpen sólo cuando la autora introduce reflexiones autobiográficas. A fin de contar la historia de ambas, Esperanza y Behar se unen en un pacto que da especial relevancia al proceso creativo. El resultado es una historia a la manera del “retrato del artista” en la que la protagonista controla la no-

minación de la experiencia, con el fin de absorberla en un plan optimista que perfila una nueva clase de vínculo entre el norte y el sur.

En **Death without Weeping** (1992), Nancy Sheper Hughes considera con eficacia las importantes preguntas del relativismo cultural que han sido formuladas por la crítica antropológica reciente. Su estudio opera sobre el concepto y el peligro de “alterizar al otro”; cuestiona si acaso puede la moralidad quedar afuera de los estudios de la cultura. El estilo narrativo de Hughes explora estos temas mientras va desarrollando un caso antropológico como campo de acción, una subversión de las relaciones de poder y de las jerarquías de conocimiento existentes. Como *intermediaria* cultural, Hughes organiza una narrativa acerca de la relación personal que contrae con la testimoniante y cuenta su propia experiencia como parte central del relato. De esta manera, el relato antropológico se acerca a una forma ficcional, puesto que no carece de elementos dramáticos, tensiones y desenlaces narrativos. Las descripciones gráficas de la muerte y la destrucción corporal crean suspenso y, al ser sumamente detalladas, provocan un placer perverso. Aquí lo abyecto adquiere su propia estética.

Hughes continuamente nos advierte acerca de los peligros de la sobreproducción de diferencia (315), puesto que ésta aniquila cualquier campo común para la discusión entre los sujetos latinoamericanos y los académicos norteamericanos. A pesar de esta observación, cabría preguntarse si no es justamente esta demostración de

diferencia la cualidad básica que atrae la mirada norteamericana hacia América Latina. El modelo construye un exceso de excentricidades que demanda la intervención y el análisis por parte del académico norteamericano, cuya tarea consiste en ensamblar una narrativa sobre la comunidad y restituir así el orden. De cualquier forma, la narrativa de Hughes oscila precariamente entre estos extremos: asume la forma de un melodrama basado en historias de muertes infantiles y, a su vez, elogia las habilidades de supervivencia de la comunidad bra-

sileña que estudia. Este “hambre” de comunidad (a menudo la persecución de un mundo perdido que podría llegar a restaurar un modo de ser pasado), yace en el corazón de la ficción norteamericana y se extiende, a veces, a algunas escritoras en el Sur. La nostalgia y el espanto que provocan la familia y la comunidad encuentran, desde ya, un paralelo en textos que inconfundiblemente se postulan como ficciones; pensemos solamente en **Paula** de Isabel Allende o **Como agua para chocolate** de Laura Esquivel. Estos libros insisten en la centralidad de la familia y el clan. El carácter de “best-sellers” que han alcanzado en los Estados Unidos parecería demostrar que nuestra sed de ficciones de familias latinoamericanas no conoce límite.

En estas lecturas, asistimos a una nueva índole de representación política a través de las formas narrativas. Estos textos vuelven a centrar nuestra atención en la familia e instalan al científico social como un “productor inspirado”. A su vez, crean un idilio narrativo en torno al marginal, que contrarresta la hegemonía actual del Estado.

Estas narrativas antropológicas ocupan un lugar significativo en la economía cultural de las relaciones norte-sur: refuerzan una percepción particular de las mujeres latinoamericanas; configuran un ordenamiento de tipos de identidad femenina; e, inclusive, ofrecen prescripciones para las operaciones de agencia, contenidas en una clase de narración que inconfundiblemente presenta los procedimientos de la ficción. Bajo la apariencia de realismo mágico, de relatos del tipo “retrato del artista”

o de narrativas de derrotas y triunfos, estas ficciones representan diferentes dramas de víctimas que son oprimidas por la sociedad. A pesar de las intenciones de configurar identidades móviles, los sujetos de estos textos se vuelven fuentes de “autenticidad” en América Latina. De esta manera, estas historias fluctúan entre un carnaval posmoderno de identidades cambiantes y la nostalgia por las tradiciones duraderas de los lazos de familia y comunidad; comparten, como rasgo común, el interés por una reflexión auto-crítica por parte del antropólogo acerca de la subjetividad de la “gringa” que valora los recursos del arte narrativo sobre el frío empirismo de los datos.

Llamo la atención sobre estos proyectos a fin de relacionar las maneras en que los temas de género latinoamericanos se inscriben en discursos particulares en los que las investigadoras invocan una colaboración con las testimoniadas para crear algo que se parece a una ficción literaria. El “experto”, tan aclamado por el movimiento neoconservador, ahora redefine su autoridad en relación con la artesanía del relato y la escritura, y a la exaltación de los logros de las mujeres reunidas en el encuentro norte-sur.

Como si continuara las meditaciones de los antropólogos hasta aquí nombrados, Amy Kaminsky (del campo de la crítica literaria) sostiene que la experiencia de deconstrucción del género está diseñada para *desafiar la posición subordinada de las mujeres frente a los hombres* (1993: 18). Este tipo de crítica -agrega- debería tomar *como uno de sus principales obje-*

tivos la transformación de las prácticas culturales represivas (xiv). Como sus colegas antes citadas, Kaminsky también busca modelos alternativos de identidad femenina y elige privilegiar el concepto posmoderno de identidad femenina móvil. En este movimiento, puede notarse una curiosa paradoja: mientras que el antropólogo se desplaza hacia una construcción ficcional, el académico literario busca afanosamente una realidad objetiva. Kaminsky erige las tipologías feministas como base del estudio literario: la mujer exiliada, la lesbiana

y la testimoniada se transforman en un fundamento para el análisis literario.

Debra Castillo, en este sentido, plantea una hipótesis interesante. Observa con astucia que, desde el punto de vista metropolitano, *las mujeres latinoamericanas no escriben. De este postulado se desprenden otros corolarios, otras obviedades de la historia literaria estándar de América Latina. Las mujeres latinoamericanas ciertamente no escriben narrativa. Lo poco que escriben -poesía, en la mayoría de los casos- merece el olvido* (1992: 26). A fin de corregir esta mirada, Castillo se propone demostrar las diferentes maneras en que las mujeres escritoras cuestionan las normas de autenticidad y uso de los textos, tanto en el orden de la teoría como en el de la praxis. Castillo rechaza los absolutos, mira más allá de las categorías de análisis occidentales con el objetivo de encontrar otros criterios teóricos de evaluación. Sin embargo, en un movimiento que notoriamente se relaciona con el modo como la antropología localiza las jerarquías de género, Castillo elige nombrar a las mujeres latinoamericanas como sujetos marginales: amas de casa, indias, santas, prostitutas e iletradas (293-4) son colocadas en una *serie de situaciones temporarias* (7), sin quedar necesariamente sujetas a una teoría particular. Su estrategia de análisis es comparada con una receta de guiso: *un puñado de esto, y una pizca de aquello* (36). La indecidibilidad derridiana condimenta así los aromas narrativos de este libro; los ingredientes que se van agregando a la olla son comparados con una práctica de

lectura en que las partes no pueden ser separadas del todo. Irónicamente, las historias de mujeres están planteadas, una vez más, en una ficción doméstica.

La autopista panamericana de los agentes culturales está organizada en amas de casa, locas y prostitutas, en víctimas o sobrevivientes con temple de acero. ¿Existe alguna otra manera posible de imaginar esta travesía sin referirnos a estos sujetos marginales? ¿En qué condiciones nos encontramos nosotros, en tanto intermediarios culturales, para manejar las relaciones norte-sur? Señalo los ejemplos anteriores sin ánimo condenatorio, sino más bien como un punto de discusión y reflexión acerca de las perspectivas que adoptamos, en tanto académicos de los Estados Unidos con cierto grado de compromiso hacia América Latina. Si hay algo de lo que podemos estar seguros es que nuestras posiciones

no han pasado inadvertidas. Susana Thénon escribió en 1987 un poema muy mordaz sobre los intereses de investigación que tienen los académicos estadounidenses que presumiblemente se dedican al feminismo. El poema se burla del proyecto de una crítica norteamericana que quiere compilar una antología de escritoras latinoamericanas. El poema concluye con los siguientes versos:

*porque tu sabes que en realidad
lo que a mí me interesa es no sólo que
escriban
sino que sean feministas
y si es posible alcobólicas
y si es posible anoréxicas
y si es posible violadas
y si es posible lesbianas
y si es posible muy desdichadas
es una antología democrática
pero por favor no me traigas
ni sanas ni independientes*

(La Antología 1987: 70)

La reflexión irónica de Thénon nos lleva a preguntarnos sobre la recepción que tienen las ideas feministas norteamericanas cuando viajan hacia el sur. Con una dosis menor de ironía, pero de una manera igualmente eficaz, la escritora argentina María Negroni plantea este mismo problema en su libro de ensayos **Ciudad Gótica**. Negroni observa cómo se espera de la cultura latinoamericana que cumpla con una promesa de diferencia. Esto conduce a un gusto por textos y comportamientos excéntricos: *En el plano literario, la “guetificación” lleva a confusiones alarmantes. Los escritores latinos están condenados a un deber ser implícito y férreo. Algo así como un arquetipo platónico vertido en el molde de un mandato explícitamente político o exótico o folklórico. ¿Aquí se acaba la lista? ... ¿Quiénes son los responsables de este desaliento? ¿Los que producen? ¿Los que trabajan de agentes literarios? ¿Los que consumen? ¿Los que organizan? ¿Difunden? Me temo que, mientras persistan los síntomas que he descrito, pocas expectativas puedan cifrarse allí. Al menos, basta que América Latina gane lo único que no se le concede: el derecho a participar, de igual a igual, en la discusión estética (29-32).*

Siguiendo en esta dirección me gustaría examinar ahora los proyectos de aquellas mujeres de Argentina y Chile que se ocupan del intercambio de ideas norte-sur dentro del medio de las revistas culturales. En este medio, ellas abren nuevas vías de discusión para la identidad de género y la práctica social.

III. Las intermediarias culturales: Medi(t)aciones sudamericanas

Margaret Randall viajó a México en los 60 y fundó allí la revista *EL CORNO EMBLUMADO*, abriendo así un debate entre poetisas a ambos lados de la frontera. Los proyectos intelectuales de Lea Fletcher y Nelly Richard continúan esta tradición. Ambas son extranjeras que actualmente viven en Sudamérica (en Argentina y en Chile, respectivamente). Ambas entablan un diálogo Norte-Sur a través del vehículo de la revista cultural. A mi parecer, *FEMINARIA* Y *REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL* son las publicaciones más significativas en América Latina que procuran un intercambio feminista entre norte y sur sobre cuestiones de política, estética e identidad de género locales. Estas publicaciones revierten la clase de narrativa sobre mujeres que a menudo se postula en el Norte.

FEMINARIA (1988--), con 14 números publicados, constituye un esfuerzo por integrar la teoría feminista del norte con la producción intelectual del Cono Sur. Su directora, Lea Fletcher, una norteamericana de nacimiento que vive actualmente en la Argentina, ha compaginado dos ciclos de reflexión feminista, circunscribiendo su enfoque a los problemas de la cultura y el lenguaje. En su fase inicial, *FEMINARIA* anunció un programa que proponía estudiar el peso de los valores patriarcales sobre las mujeres argentinas y exponer el funcionamiento del sexismo en el lenguaje (Fletcher 1988:1). Aportaron a este proyecto diversos artículos de feministas

norteamericanas y europeas, que fueron editados junto con escritos de mujeres argentinas provenientes de los campos de la literatura y las ciencias sociales.

No sorprende que la presentación de este material siempre haya estado anclado en una teoría de la conversación entre mujeres y en la fe, claramente expresada, en las posibilidades que este diálogo podría brindar. Es esta teoría de la conversación, producida en las páginas de ocho años de *FEMINARIA*, la que ha estructurado un intercambio que se hacía necesario sobre identidad, estética y acción. Rechazando el modelo de un “ghetto” de mujeres, *FEMINARIA* ha luchado por la construcción de una comunidad de interlocutores que orienten las prácticas feministas en la cultura argentina (ej, Monzón 1992: 85).

Desde el primer número, Fletcher publicó materiales de la feminista italiana Rossana Rossanda y de mujeres argentinas que viven en el extranjero sobre la estructura de las amistades femeninas y la urgencia discursiva que estas relaciones originan. Aparecieron artículos sobre ámbitos de reunión feminista, incluyendo el primer -hoy ya clásico- encuentro de feministas chilenas y argentinas en Santiago bajo la dictadura de Pinochet y las posteriores conferencias feministas realizadas en otros lugares de América Latina. *FEMINARIA* ha editado actas de congresos, divulgado información sobre librerías para mujeres en París y Buenos Aires, y ha hecho comentarios sobre programas de estudios de la mujer en

distintas universidades argentinas. A todo lo largo de la publicación, Fletcher ha ofrecido materiales bibliográficos actualizados sobre tópicos feministas argentinos. Estas múltiples entradas organizan un *registro* de las prácticas intelectuales feministas en la Argentina, brindando una actualización teórica para la acción social y una panorámica de la producción cultural. Muy interesantes resultan los testimonios de la participación social de las mujeres en el sistema neoliberal.

La crítica cultural Leonor Calvera reflexiona sobre el clima político actual suscitado por la economía de mercado:

La discontinuidad intrínseca se ve alimentada por una malsana discontinuidad exterior, provocada. Es un hecho que, abierta o encubiertamente, el manejo de la opinión pública tiende a romper la continuidad de la experiencia feminista. Se habla de superación o de fracaso. Lo que importa es separar los distintos momentos de las luchas reivindicatorias o transformadoras, aislarlas para quitarles coherencia. De esta manera cada mujer se siente fuera de un destino común La quiebra en la unión de los distintos tiempos y lugares, con la consiguiente abolición de la facultad evocadora, ha sido una de las principales características del terrorismo de los grupos de dominación, especialmente del Estado (1992: 86).

Para combatir este aislamiento, FEMINARIA ha buscado trazar una continuidad entre los movimientos de mujeres del período contemporáneo y momentos históricos anteriores. Fletcher ha propuesto cadenas históricas de las luchas de mujeres argentinas: los artículos sobre Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla de García y la generación argentina de 1880 ofrecen el fundamento decimonónico de los feminismos contemporáneos. Asimismo, los estudios sobre conferencias o encuentros literarios panamericanos convocados por las mujeres de los años 20 continúan la indagación en este siglo. Una editorial, que funciona en tándem con la revista, está comprometida con la recuperación de material de archivo.

A su vez, las colaboradoras de FEMINARIA han indagado cuáles son las posibilidades del feminismo en un país dependiente, cuyos mode-

los de ideas han provenido continuamente de los Estados Unidos y Europa. En FEMINARIA se han criticado las categorías de conocimiento provenientes de los círculos angloamericanos, sobre todo la lógica binaria para marcar la diferencia sexual que es utilizada en la teoría norteamericana: modelos de agresión \ pasividad (Brownmiller, Dworkin); naturaleza \ cultura (Ortner, Griffin); o la diferencia como una forma de conciencia que sugiere la superioridad de las mujeres (Chodorow, Gilligan). Las escritoras y las filósofas locales que colaboran en FEMINARIA han ampliado esta reflexión crítica con el fin de poner en discusión la política de identidad que resulta de esta lógica binaria.

Al analizar la imposición de las premisas teóricas angloamericanas, la poetisa y crítica argentina Diana Bellessi observó que las mujeres del Cono Sur están trabajando siempre bajo la presión de una “imaginación hipotecada”. Adoptar las estrategias del feminismo en un cultura doblemente colonizada, de por sí, coloca a las mujeres argentinas en una situación precaria que desestabiliza sus certidumbres epistemológicas:

Cuestionar una cultura central intrínsecamente colonizada por Europa, desde la instrumentación de un pensamiento resistente también fundado en Europa, es una cosa. Incluir la precariedad bárbara de un feminismo teórico oriundo del norte, aún poco leído, apenas traducido y ya cuestionado, exige una rápida producción local por parte de mujeres involucradas personalmente desde el espacio doméstico de sus vidas y es otro

fenómeno harto más difícil, significa enfrentarse a una doble hegemonía cultural desde una diferencia de la que apenas empezamos a ser conscientes. Cuando no se tiene siquiera el poderoso arsenal de un pensamiento mítico fundado en las culturas indias, para oponerse al discurso central colonizador, lo es más aún. Hay que trabajar con un imaginario hipotecado. Poner el cuerpo allí, encierra el peligro de pasar a ser la Tonta. Significa desplazar el impuesto interés por el prestigio, hacia el interés por el pasar. Despreciar el aplauso de los reyezuelos en el palacio, por la algarrabia amorosa de otras mujeres. En un ambiente donde no se arriesga demasiado desde lo personal, abrirse el corpiño y demandar ser miradas y mirarse (1990:6 10).

Como si continuara la reflexión de Bellesi sobre la necesidad local de asumir riesgos teóricos, la filósofa Diana Maffía toma las experiencias políticas argentinas como base de su pensamiento crítico. Tal es el caso en su narración de la historia de Mariela, una transexual cuyos hijos le fueron violentamente quitados bajo el cargo de que ella era una madre incompetente (1994:1-2). Esta historia, publicada en los periódicos de Buenos Aires y muy discutida en 1993, le permite a Maffía reflexionar, primero, sobre las categorías “naturales” de identidad de género y, luego, sobre las relaciones cambiantes entre la sexualidad y el poder político en la Argentina. Así también, la prohibición contra el aborto -un tema ca-

liente en la Argentina- suscitó que FEMINARIA le dedicara un número especial, en los límites extremos de la filosofía liberal, tal como se la concibe en el Cono Sur. Números posteriores de la revista revisan la crisis del proceso de redemocratización y la situación de las mujeres. Como protagonistas de la sociedad de mercado, las mujeres resultan las figuras afectadas con mayor severidad por el régimen neoliberal: son las responsables de la supervivencia de la familia y de la defensa económica del hogar. Contra la visión conservadora de una pérdida general de valores bajo la dominación de una economía de mercado en detrimento de la sociedad civil, emergen múltiples posibilidades para la organización de las mujeres. Ellas crean nuevas modali-

dades de acción social y desafían las formas tradicionales de autoridad (Maglie 1990:5 29-31).⁷ La proliferación de nuevas identidades es recibida como una respuesta positiva a la crisis del modelo neoliberal.

Las fuentes de investigación de FEMINARIA son decididamente heterogéneas, apelando a la producción de intelectuales locales así como a la de académicos de políticas públicas de los Estados Unidos e Italia. Sin embargo, a lo largo de la publicación, las críticas argentinas continúan negociando las condiciones locales de las mujeres contra las hipótesis posmodernas que tanto dependen de la teoría metropolitana.

Esta crítica surge con mayor claridad en relación con la estética. En un ensayo particularmente en-

⁷ Sobre las mujeres en la economía neoliberal, confrontar las siguientes

recopilaciones especiales de artículos: *Mujer y crisis*, 1990:5 29-35 y *El*

feminismo en estos tiempos neoliberales 1992:8 3-14.

riquecedor, la escritora Tununa Mercado indaga las voces de denuncia que emergen de los movimientos feministas contemporáneos y evalúa el impacto de ese discurso sobre las actividades de las escritoras. En una posición a la que adscribe, sostiene Mercado:

Esa literatura de denuncia y de agitación se acostó en un molde: se pensó que para llegar a las trabajadoras, a las campesinas o a las secretarias, que son a quienes quieren llegar al menos las feministas socialistas, había que formular un mensaje directo e infundible. La intención nos obligó a muchas a hacer recortes y, a la larga, tuvo un efecto represivo. En el ámbito de las ciencias sociales llamado de 'estudios de la mujer', los textos siguieron modelos académicos tradicionales, se instalaron en un cuerpo ordenado, taxonómico, clasificatorio del papel de la mujer y de su condición en la sociedad. Había que hacer una ciencia de la mujer, constituir una teoría, pero no se puso en crisis el lenguaje, no se creyó necesario hacerlo entrar en crisis: en toda la vasta literatura sociológica hay muy pocos textos que muestran el desgarramiento y la perplejidad de la escritura, como si todavía no se pudiera salir de la descripción y de la interpretación hacia una epistemología que pueda dar cuenta de la complejidad de la materia sobre la que se discurre. ...El tema, los temas -la llamada "problemática" femenina -y me atrevo a decirlo, poco a poco, fue subyugando esos textos y condenando a una nueva opresión, la del referente 'real', que exige sumisión y se adueña del gesto narrativo haciéndolo ilustrar con verdad, verismo o verosimilitud lo que no le sucede a sus criaturas de

ficción, quedando así el relato y la escritura demasiado pegados a la dictadura de la representación, mimetizándose el texto con la literalidad del mensaje. Esta narrativa se miró en la luna del espejo, no atravesó el espejo (1989:3 22).

A pesar de que FEMINARIA ha publicado artículos de inspiración posmodernista norteamericana (Flax, De Lauretis, Benhabib), es quizá a través del énfasis en la literatura que la confrontación de culturas norte-sur es abordada con mayor fuerza. *La crisis del lenguaje*, apuntada por Tununa Mercado, se vuelve un permanente objeto de reflexión. En su número 7 (1991), FEMINARIA inauguró una sección titulada "Feminaria Literaria", destinada a rastrear la producción cultural feminista en un marco histórico comparativo. Los nombres de Elizabeth Bishop, Adrienne Rich y Nicole Brossard se reúnen con los de escritoras y críticas contemporáneas de la Argentina y de otros lugares de América Latina. De este modo, Fletcher contrabalanceó las urgencias que presenta la crisis política contemporánea con una especial preocupación por los derechos de las mujeres y con un compromiso activo en las reformas nacionales, junto con la presentación de estudios sobre la artesanía de la escritura y las intersecciones entre las culturas del norte y el sur. En síntesis, el proyecto de FEMINARIA continúa oponiéndose a la esencialización de la experiencia local.

En Chile, Nelly Richard, otra extranjera en América Latina (es francesa pero ha vivido en Chile desde hace más de 20 años), ofrece una interpretación radical de las

relaciones norte-sur en su REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL (1990-). Su proyecto no se limita exclusivamente al análisis de temas feministas. La revista realiza una crítica de los debates posmodernos y una búsqueda de la identidad latinoamericana desde una perspectiva de género. Richard lleva a cabo una indagación local sobre el feminismo latinoamericano que defiende el valor de la micropolítica y otorga importancia a los poderes de la literatura y las artes visuales.

En general, Richard toma una postura crítica ante la teorización global; desconfía de los impulsos universalizadores, pero también reconoce las ventajas que brindan los conceptos metropolitanos para el análisis de algunos temas de la cultura latinoamericana. Coherente con su posición, Richard rechaza una genealogía estrecha del término "posmoderno", en tanto podría interferir con la ac-

ción social real⁸; e insiste repetidas veces en la autonomía heterogénea de la cultura local. El posmodernismo sirve al interés latinoamericano, sobre todo, en tanto permite la incorporación de América Latina en el debate internacional. En otras palabras, América Latina tendría que sacar ventajas de esta línea de argumentación teórica para entrar en un flujo de discusión global:

Es posible argumentar a favor de un interés latinoamericano en el debate posmoderno diciendo que somos parte interdependiente de la red de planetarización de las influencias que pone en contacto telecomunicativo el aquí-ahora de todos los sujetos receptores diseminados en el centro y en la

periferia de la información cultural. Esta mundialización de la cultura, nos obligaría de por sí a tomar posición para no perder 'conciencia situacional'... Mucho de lo que disgrega el rostro posmoderno (de la rotura del nexosocietal al vaciamiento de los referentes-guías de movilización y lucha) se refleja entre nosotros, aunque oscurecido por el dramatismo de una convulsión histórica (las dictaduras) que estremece la tesis de cualquier relajado 'fin de la historia' defendido hoy por los apocalípticos integrados... Todas estas razones derivadas de la crisis de totalidad-centralidad argumentarían a favor de la revalorización cultural de la periferia hasta postular la máxima protagonista del nuevo relato posmoderno de lo descendido. (1991:3 15-19).

De modo similar a cómo el “boom” literario situó a América Latina en el mapa mundial, lo posmoderno de América Latina (tan viejo como el siglo mismo, algunos argumentarán) debe ser visto, no sólo conjuntamente con los proyectos europeos y norteamericanos, sino también como una fuerza que permite a los latinoamericanos repensar su experiencia periférica de modernización, las asincronías de su desarrollo cultural y económico, el pastiche de la memoria y el olvido históricos.

El posmodernismo en América Latina se caracteriza por su gran heterogeneidad, por los cruces y las mezclas irresueltos de la tradición y la modernidad. Es esa mixtura híbrida, ese collage inestable, el que crea una alternativa a los proyectos más comunes de modernidad del -así llamado- mundo desarrollado; o mejor dicho, la suspensión de materiales heterogéneos abre la posibilidad de una nueva voz política y de una manera de responder, en términos propios, a los Estados Unidos y a Europa.

Richard avanza un paso más en esta dirección y se aleja de los discursos totalizadores en crisis para mostrar las maneras en que diferentes grados de desarrollo en Chile, Argentina y Perú rompen con los ideales de la historia y el progreso y abren las puertas a la micropolítica. El objetivo sería descubrir lo que ella denomina la fisonomía del “nosotros mismos” (1991:3 15). Richard no quiere renunciar a los lazos con

⁸ Sobre la recepción de la teoría metropolitana, ver especialmente el número

de REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL dedicado a la visita de Baudrillard a Chile (1993:7).

proyectos locales y, entonces, encuentra una explicación productiva del posmodernismo “periférico” en la cultura de la heterogeneidad y el mestizaje. El siguiente paso consiste en deslizar esta discusión hacia las cuestiones de género.

Richard apuesta contra los proyectos hegemónicos y a favor de una alteridad latinoamericana peculiar. Si el pastiche, la cita y los simulacros abundan en los proyectos posmodernos internacionales, Richard, en cambio, ve su uso en el contexto local como una *respuesta* a la cultura metropolitana. La parodia, por ejemplo, es una manera de *dar vuelta* la autoridad de la cita; no se trata de una imitación servil, una experiencia de lo “déja vu”.

Los ejercicios de traducción, tan frecuentes en América Latina, son vistos como proyectos contestatarios no sujetos a una lógica única. Así Sarmiento pervirtió la cultura europea cuando la tradujo del francés al español, socavando el prestigio y las tradiciones reinantes, las actuales prácticas latinoamericanas de pastiche y cita no deben tomarse como síntomas de una falta de originalidad, sino que, por el contrario, muestran una determinada resistencia a las formas de expresión metropolitanas.⁹ Son formas de reclamar el carácter único de América Latina, reivindicar su alteridad y resistir la dominación.

Esta posición es coherente con el proyecto más amplio de Richard de rescatar los micropoderes de la cultura política, un modo de resal-

tar el poder del género para negociar la autonomía latinoamericana. Las colaboraciones de las chilenas Diamela Eltit, Olga Grau, Mabel Piccini y Raquel Olea sobre feminismo e identidad social, o de Néstor Perlongher o Félix Guattari y Jacques Derrida sobre cuestiones de sexualidad y Estado, advierten a los lectores de la REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL sobre la importancia ineludible del género en el proyecto postmoderno. Es también ésta una manera de presentar proyectos alternativos al Estado a través de los efectos desestabilizadores del género. Con frecuencia, la REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL presenta lo femenino como un principio fundador de alianzas políticas en América Latina. En este sentido, el poeta argentino Néstor Perlongher, al escribir sobre Brasil, observa que las minorías sexuales y raciales agitan el cuerpo social en un esfuerzo por recapturar las instituciones o -en un análisis ulterior- destruirlas. Pero Perlongher apunta con sagacidad que las culturas minoritarias no sólo se preocupan por cuestiones de identidad, sino también por la posibilidad de transformarse en puntos de alianza con otras minorías. Poniendo el acento en las minúsculas entidades compartidas entre un grupo y otro (en este punto, el autor está en deuda con Deleuze y Guattari), propone que lo *femenino* ofrece hoy la resistencia más fuerte al Estado. Los contactos entre los grupos minoritarios plantean así la oportunidad de

⁹ Sobre la cuestión de la traducción y las ventajas estratégicas de la mala cita, ver especialmente Ricardo Piglia (1994).

una subjetividad alterizante de América Latina en su conjunto; favorecen, por último, una mutación del orden global, basándose para ello en las categorías del género (1991:4).

Richard rechaza cualquier categorización absoluta del sujeto latinoamericano. Propicia, en cambio, una proliferación abierta de discursos ligados a grupos sociales minoritarios, que se desborda hacia los márgenes, sin necesidad de tematizar la victimización o el triunfo. De manera insistente, su proyecto presenta a sus lectores las realidades complejas de América Latina. Un breve ensayo de Diamela Eltit (1991:4) retoma este punto al describir la instrumentalidad de la vestimenta para cuestiones de ciudadanía, heroísmo y autoridad. Eltit toma el ejemplo de un héroe mexicano de la revolución, una mujer vestida de hombre. Su identidad fue disfrazada para eludir el control del Estado y para jugar con los códigos que determinan el heroísmo a los ojos del público. Según Eltit, el travestismo es un ejemplo espectacular del cruce de las categorías de ciudadanía, de las maneras como el género y el heroísmo pueden estar interrelacionados al servicio de ideales patrióticos. Anticipándose al debate sobre el reciente retrato que hizo Juan Dávila de Simón Bolívar con ropas de mujer, que provocó la ira de varios funcionarios estatales latinoamericanos (tema tratado en el número 9 de la publicación de Richard), Diamela Eltit desentraña la carga masculinista implícita en las visiones heroicas y sospecha de todas aquellas tentativas que fijan la identidad bajo la ley del Estado. Final-

mente, Eltit propone los proyectos sociales de las culturas minoritarias como una manera de superar las formas estéticas comerciales promocionadas por el mercado global.

Dada la importancia que se le confiere a la hibridización, no sorprende que una alta proporción del material publicado en la REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL esté dedicado a temas de identidades nacionales y sexuales cambiantes en América Latina: el mestizaje, el travestismo, el reciclamiento de la vestimenta y la identidad, los simulacros que organizan la vida cultural moderna. Estos temas no se instalan sólo como tropos posmodernos, sino que, sobre todo, se usan para refutar la autoridad del discurso metropolitano. En los travestis de la identidad, sostienen las colaboradoras de la revista, se encuentra la posibilidad de quitar la máscara.

También se interesa Richard por los *efectos* de la máscara y la importancia de las identidades flexibles de género en la evolución de la cultura democrática. Richard ve

en las críticas de género del Estado un desafío a las prácticas hegemónicas y, simultáneamente, una manera de apoyar las tendencias aparentemente liberales del gobierno democrático. Esta doble posición permite a “lo femenino” desafiar un centro masculino de autoridad, pero sin pasar por alto que se necesita también del estado democrático para una participación popular. En este sentido, Richard busca modos de acomodar las prácticas feministas a las realidades de Chile después de la dictadura y de ubicar la práctica femenina en una posición que le permita lanzar una discusión de la identidad latinoamericana dentro de debates metropolitanos más amplios. Su objetivo, por lo tanto, es hallar un lugar adecuado para los gestos aparentemente revolucionarios que

la teoría feminista presagia y, asimismo, aprovechar la teoría metropolitana para sugerir objetivos feministas: *el feminismo latinoamericano debe también preocuparse de saber cuáles son las ranuras e intersticios de la teoría metropolitana que podrán ser aprovechados para torcer o desviar a su favor el paradigma del Otro*, propone en su libro **Masculino\Femenino** (1993 80). Esta cita puede servir como resumen de los programas de género de la REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL, una forma de “estirar la masa” de la teoría posmoderna para alimentar a todos los que participamos del banquete norte-sur. En este proceso, se abre un espacio para las mujeres latinoamericanas en los debates metropolitanos, en los que pueden renegociar sus posiciones como “otras”.

Así como la crítica cultural sostenida por Fletcher y Richard relaciona la política de la teoría internacional con la práctica democrática local, también produce nuevas subjetividades no catalogadas que se oponen a la victimización. En este sentido, los deseos contrautópicos encontrados en las páginas de la REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL y FEMINARIA logran romper cualquier ilusión de un discurso uniforme sobre las mujeres. Más aun, estas revistas insisten en el poder que tendría el feminismo latinoamericano para articular la crisis de representación de ambos paradigmas metropolitanos: el de la teoría posmoderna y el de los proyectos neoliberales diseñados para el período de redemocratización en América Latina.

IV. Respuesta a “Occidente”. Sobre estética y representación

FEMINARIA y REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL amplían las fuentes teóricas tomadas del norte, prestan particular atención a una estética de género y buscan aquellas especificidades del arte que resisten los efectos de la globalización. En la zona del placer estético, que ni los más rigurosos teóricos han podido codificar, el significado fluye sin interrupción y se supera el lenguaje de la represión. Es la estética, entonces, la que ofrece una posibilidad de revertir las demandas del mercado global y de reconsiderar cuestiones de representación, tanto en política como en arte.

La obra de arte adquiere una fuerza que puede ser comparada con una “potencialidad negativa”, un renunciamiento a la circulación

masiva para perseverar en la búsqueda de expresiones alternativas, de “lecturas” alternativas del encuentro Norte-Sur y del Estado neoliberal de mercado. Desde el campo artístico se puede compensar la segregación de la experiencia, el colapso de la coherencia y de la tradición. Podemos redescubrir los vínculos comunitarios en torno al arte; podemos buscar alianzas fuera del mercado. El arte también nos permite renegociar las relaciones Norte-sur, independientemente de niveles de ventas y ganancias. Como espero haber mostrado en la primera parte de este ensayo, las investigadoras norteamericanas, sin lugar a dudas, han percibido los poderes que tiene la ficción para generar nuevos modos de alianza; sin embargo, es en el campo literario latinoamericano donde podemos notar un empeño más sólido por desestabilizar las identidades fijas, estructuradas según el modelo anglo-americano.

En este sentido, no sorprende que gran parte de la literatura argentina y chilena dedicada a proyectos de género busque sus fuentes en los textos *precoces* de las tradiciones anglo-americanas, en parte como homenaje al modernismo, pero también como un modo de evitar las visiones anti-estéticas del flujo transnacional de hoy. Curiosamente, los defensores del plan neoliberal también proponen girar hacia atrás las agujas del reloj, buscando un momento más estable y convencional de “verdades” incuestionables. Pero la mirada estética hacia el pasado cumple otra función, que va más allá de la demanda neoliberal de una realidad absoluta y viaja por una ruta menos transita-

da -ciertamente- entre el norte y el sur. No se trata de un mero reciclaje de imágenes, sino de otra forma de ampliar el diálogo y comprometerse en la conversación sin abdicar de los principios de identidad a través del arte. En este movimiento se inscribe la novela **Kadish**, de la talentosa escritora argentina Graciela Safranchik. El título de esta novela nos trae a la memoria el poema de Allen Ginsberg, pero, de modo más significativo aun, puede ser leído como un tributo a Vita Sackville West por su novela **All Passion Spent**. De manera similar, la poetisa y editora argentina Mirta Rosenberg ha emprendido la traducción al español de los escritos de Mina Loy y H.D. Su sello editorial, **Bajo la luna nueva**, ya ha publicado una nouvelle de Joyce y traducciones de Katherine Mansfield. Estos son esfuerzos que intentan retrotraerse a una versión más temprana de los intercambios anglo-americanos, en los que la modernidad era menos invasora, menos ofensiva hacia los temperamentos estéticos.¹⁰ Aquél era un momento en el que la vanguardia podía triunfar en ideas.¹¹ Esta actitud puede relacionarse también con las escritoras argentinas que vuel-

ven a pensar en los efectos del *museo*, en tanto institución metropolitana que reasigna significados a la cultura colonial y sofoca, al servicio del arte, las historias de los marginales. En este sentido, la poesía de Diana Bellessi, Alicia Genovese y María Negroni son ejemplares. Para nada comprometidas con el tropo de *ut pictura poesis*, que desde hace tiempo ha

atrapado la fantasía de algunos escritores, estas autoras contemporáneas evocan el museo para reflejar las diferentes percepciones de la cultura engendradas por las mentalidades metropolitanas.

En un estilo diferente, la novelista Luisa Valenzuela re-escribe la tradición *noire*, situando la acción narrativa de **Novela negra con argentinos** (1990) en Nueva York, donde rastrea las huellas de las aventuras de detectives y escritores. En la novela de Valenzuela, un personaje argentino invade la ciudad para perseguir una identidad autónoma, para construir una historia propia a pesar de las trabas que le impone la metrópolis. La escritora también rastrea -y éste no es un detalle accidental- los tópicos con los que cuenta el escritor de un país periférico, especialmente en un momento de crisis económica, -parafraseando a Raymond Chandler-, bajo “el olor del miedo”.¹² El relato de Valenzuela está lleno de figuras travestidas que, emergentes de los intercambios entre el norte y el sur, ponen a prueba las definiciones de otredad, alienación y exilio. Estas reelaboraciones de la tradición desde la perspectiva del sur neoliberal son también formas

¹⁰ Aunque no esté dentro del marco de este ensayo, tendríamos que tener presente que muchos escritores latinoamericanos han tomado fuentes del modernismo anglo-americano en función de proyectos que no están necesariamente comprometidos con una estética de género. Ver por ejemplo la reciente novela de Ricar-

do Piglia, **La ciudad ausente** (1992), en la que el **Finnegan's Wake** de James Joyce constituye una fuente de imitación.

¹¹ Son especialmente lúcidas las observaciones de Beatriz Sarlo (1993) sobre la polémica en torno al rol del artista de vanguardia.

¹² Vale la pena explorar los paralelis-

mos entre el *roman noir* y los recientes intentos de novelistas latinoamericanos de escribir bajo la sombra del neoliberalismo. Le agradezco a Jayne Walker y David Reid la inspiración que me dio su ensayo, *Cornell Woolrich and the Abandoned City*, en **Shades of Noir**, ed. Joan Copec (London: Verso, 1993): 57-96.

de crear una narrativa diferente que se desvían de esa clase de ficción que representa a los latinoamericanos como rehenes cómplices del discurso metropolitano.

Para finalizar, quiero detenerme brevemente en una novela reciente de Diamela Eltit, en la que trata los poderes de “Occidente” desde el punto de vista de la periferia. Debo aclarar primero que no es el *argumento* de esta novela el que resiste el paradigma norteamericano, sino la importancia que confiere Eltit a la *estética*: el arte transforma nuestro modo de pensar el neoliberalismo y la presencia del norte en el sur.

Los vigilantes (1994) es una historia sobre una mujer y los distintos tipos de vigilancia a la que se ve sometida (la vigilan sus vecinos, sus parientes y, de manera más intensa, su hijo y un interlocutor innombrado, que presumiblemente es el padre de su hijo). La mujer es echada de su casa y pasa a vivir como una vagabunda en la calle. Se dan múltiples exclusiones en la novela: el hijo es expulsado de la escuela; la madre es sacada de su casa; los vecinos persiguen a cualquier individuo que se niegue a adaptarse a las leyes occidentales (“Las leyes de Occidente”). La familia, la escuela y el Estado rechazan así a los mismos individuos a quienes -se supone- deberían contener.

A diferencia de **Paula**, la memoria best-seller de Isabel Allende, que privilegia “los valores de la familia” y la santidad de los lazos madre-hija; **Los vigilantes** indaga el modo en que el arte literario resiste y, finalmente, es corroído

por el régimen neoliberal. La estética, en la novela, se encuentra en la esfera de dominio de la madre. Desechando tanto las estrategias de mercado como las modas de la marginalidad con las cuales la teoría feminista circula globalmente, Eltit testimonia la desintegración de los lazos familiares en la era neoliberal. No hay idealización alguna del parentesco, ningún privilegio especial atribuido a la condición de hijo, ningún elogio de la familia latinoamericana que satisfaga el apetito de los lectores extranjeros. Por el contrario, el hijo mismo aparece como una expresión de la otredad que constantemente amenaza el arte de la madre; el Estado, por su parte, contribuye con este acto de agresión.

Eltit observa que el Estado no puede articular los intereses de la sociedad civil pero, debido a la vigilancia permanente que ejerce, confunde la separación de las esferas pública y privada, y termina por censurar toda expresión. En el mismo sentido, la periodista argentina Mabel Bellucci se interesa por la contracción constante del espacio público: *Lo que se expresa en el hecho observable es que la privacidad del ámbito bogareño se ve invadida por la irrupción del afuera y lo que es peor, que el afuera se convierte en el mecanismo regulador a través del cual depende -casi exclusivamente- el funcionamiento familiar* (1992:85). Hasta cierto punto, **Los vigilantes** corrobora esta hipótesis. Sin embargo, Eltit muestra que no tiene cabida la nostalgia cuando se discuten los méritos de la familia, no hay ningún espacio idílico, ni público ni privado, que respete a

los adultos y a los niños. Se impone, en cambio, la ruina: la familia latinoamericana, en tanto mito, es destruida.

Eltit comienza por evacuar todos los marcadores simbólicos que son propios de las mujeres: la violencia del Estado altera las imágenes de la casa, la maternidad, la sacralidad de la escritura y la intimidad de la novela epistolar. Diamela se pregunta, a su vez, por la supervivencia del arte y las condiciones de creatividad en una era signada por la vigilancia. La novela plantea este problema mediante la dinámica entre la madre y el hijo. Resulta claro desde el comienzo de la novela que el hijo tiene un resentimiento hacia la relación de su madre con los textos: en tanto “la única que escribe”, ella debe ser controlada. En contraste con la figura de la madre (quien es puro discurso, de quien no hay descripciones físicas y quien, hasta el final de la novela, carece de nombre), el chico es toda corporalidad, pura necesidad física. En efecto, el niño rechaza tajantemente las abstracciones del sistema de escritura que

lo reducirían a una figura de imprenta (*Existo sólo en un conjunto de papeles*, 16). Manifiesta su resistencia a la escritura mediante su oralidad; de ahí la expresión tosca y simplificada que contrasta con las meditaciones epistolares expansivas de su madre: *BAAAM, BAAAM, me río* -grita todo el tiempo. El libro también habrá de concluir con un *BAAM* similar, cuando el hijo, el gran controlador de eventos en la novela, sea el último en reirse y clausure los sistemas de escritura. Las palabras son pura materialidad en el mundo del niño: impiden la disolución del yo, pero posibilitan la destrucción de los otros. Las palabras también devoran toda diferencia y aniquilan la privacidad de los actos creativos. En este sentido, no sorprende que el único talento del chico sea su inclinación por los números. La madre escribe: *Intuyo al interior de su cerebro un proceso altamente numérico que altera mi moderación. Un proceso que le extravía el pensamiento y que desencadena sus irritantes carcajadas* (36). El niño se dedica a la acumulación, a través de la cual se

enlaza con *actos de valor universal* (36). Se opone a su madre, quien está aislada en su preocupación por el arte. Los números, la corporalidad, la supremacía de lo oral sobre la escritura: la presencia del niño domina el discurso y la visión de la madre. Aun la naturaleza ayuda a suprimir su deseo de arte y comunidad. El frío cae sobre el vagabundo hasta ocasionar su muerte; destruye la cultura tal como se la había conocido, obligando a los individuos a evacuar las calles y los lugares públicos. Las aguas contaminadas auguran la muerte de los habitantes; la naturaleza está contaminada y, sin embargo, nadie detiene su curso. Estos factores favorecen una preferencia por el viaje nómada en lugar de la alianza social, atentan contra cualquier tipo de arraigo, contra la comunidad y el arte. Producen, en última instancia, una situación de vigilancia, en la que reglas no dichas e invisibles sobredeterminan la producción de diferencia. La población global se divide en la novela en los opuestos irracionales “Norte\Sur”, “Este\Oeste”, “visible\invisible”, todos

determinados arbitrariamente por el hambre monstruoso del cuerpo, desprovisto de pasión y espíritu (112).

Al final de la novela, la madre participa en un juego de su hijo que consiste en ordenar tazas y recipientes vacíos. Con ellos va trazando una nueva frontera de defensas que separa a amigos de enemigos. *Jamás podrán derribar la simetría en la que conseguimos concentrar nuestras defensas* -explica la madre mientras convierte ese juego sin objetivo alguno en un proyecto estético que desafía la artificial simetría del mercado Norte\Sur (116). Se evoca ahora el arte para definir los términos de una alianza diferente. No obstante, en las últimas páginas del texto, la artista también es destruida: expulsada de su casa, la madre se vuelve pura corporalidad (muerte, río y copia la lengua primitiva del niño), a la vez que el chico deambula por las calles congeladas. Habiendo perdido toda preocupación por la racionalidad, se rinden a las fuerzas de la naturaleza, aullando bajo la luna.

Como si respondiera a Fredric Jameson, quien sostenía -en un ensayo muy polémico- la importancia de la escritura alegórica para los intelectuales del tercer mundo, Diamela Eltit juega con los extremos de este modo literario: por un lado, la novela representa la invasión del paradigma neoliberal tal como lo postula “Occidente”; por el otro, sin embargo, ese modelo literario se derrumba, dejando sujetos no analizables que van errando por sobre los bordes de las formas narrativas conocidas. Sólo queda el sentido de lo *estético* para socavar la teoría metropolitana.

V. Conclusión

Gracias a la habilidad de mujeres latinoamericanas como Diamela Eltit, el tráfico de la cultura de mercancías, por un momento, se paraliza. La estética de género, el minucioso trabajo con el lenguaje y la exaltación de la cultura letrada se oponen a la sociedad de masas y al Estado de mercado. Sin embargo, las autoras como Eltit no defienden la autonomía del texto literario, como sí era común en el alto modernismo; más bien, privilegian el espacio local, una voz forjada en las tradiciones de género, siempre dispuesta a desviarse del mercado norte\sur y a reconstruir un campo genuino de debate. Así, bajo la égida del neoliberalismo, en el que se intenta aniquilar la ambigüedad y fijar todas las categorías de significación en una bandeja de opciones fáciles, lo estético lucha por construir un espacio de deslizamientos y de significaciones inciertas, intenta abrir una zona de experimen-

tación que no pueda ser fácilmente administrada por el mercado. Lo estético, en un análisis ulterior, pone de manifiesto cuestiones de *valor*, que son generalmente omitidas en el proyecto neoliberal Norte\sur. Como en el ejemplo del collage fotográfico de Liliana Porter, mencionado al comienzo de este ensayo, el discurso femenino entra en juego no sólo para redistribuir los elementos de la sintaxis norte\sur sino, además, para burlarse de nuestras preferencias por la cultura de masas y erosionar el discurso de la nostalgia. En vez de ofrecer respuestas absolutas, en el estilo monumentalista del neoliberalismo, las escritoras latinoamericanas de fines del siglo veinte vuelven a la ambigüedad y al debate; ofrecen un ámbito para el diálogo, se movilizan contra el aislamiento. Ellas se niegan a ocupar un solo punto sobre el mapa hemisférico y proponen, en cambio, una larga conversación que sobrepasa la línea divisoria entre norte y sur.

Bibliografía

- ALARCON, Norma. 1990. "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called y Back and Anglo-American Feminism." **Making Face, Making Soul: Haciendo Caras**. Ed. Gloria Anzaldúa: Aunt Lute. 356-369.
- BEHAR, Ruth. 1993. **Translated Women**. Boston: Beacon Press.
- BELLESSI, Diana. 1990. *Contra una retórica feminista*. FEMINARIA. No. 6 (Noviembre). 10-11.
- BELLUCCI, Mabel. 1992. *El feminismo en estos tiempos neoliberales*. FEMINARIA. No. 8 (Abril). 3-5.
- BEVERLEY, John. 1993. **Against Literature**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CALVERA, Leonor. 1992. *La cosmovisión feminista*. FEMINARIA. No. 8 (Abril). 6-8.
- CAMPRA, Rosalba. 1987. **América Latina: la identidad y la máscara**. México: Siglo XXI.

- CASTAÑEDA, Jorge. 1993. **Utopia Disarmed. The Latin American Left after the Cold War.** New York: Alfred Knopf.
- CASTILLO, Debra. 1992. **Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism.** Ithaca: Cornell University Press.
- CORNEJO-POLAR, Antonio. 1994. **Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.** Lima: Editorial Horizonte.
- DELILLO, Don. 1986. **White Noise.** New York: Penguin.
- ELTIT, Diamela. 1991. *Las batallas del coronel Robles.* REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL. No. 4. 19-21.
- ELTIT, Diamela. 1994. **Los vigilantes.** Santiago de Chile: Sudamericana.
- FERMAN, Claudia. 1993. **Política y posmodernidad: Hacia una lectura de la antimodernidad en Latinoamérica.** Miami: Iberian Studies Institute.
- FLETCHER, Lea. 1988. *El sexismo lingüístico y su uso acerca de la mujer.* FEMINARIA. No. 1 (Junio). 29-32.
- FRANCO, Jean. 1988. *Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third World Intelligentsia. Marxism and the Interpretation of Culture.* Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press. 503-515.
- KAMINSKY, Amy. 1993. **Reading the Body Politics: Feminist Criticism and Latin American Women Writers.** Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KIRPATRICK, Gwen. 1995. *El feminismo en tiempos de cólera.* REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA. 21, No. 42: 45-55.
- MAFFIA, Diana. 1994. *Lógica, sexualidad y política.* FEMINARIA. No. 12 (Mayo): 10-11.
- MAGLIE, Graciela. 1990. *Bajo sospecha.* FEMINARIA. No. 5 (Abril): 29-31.
- MERCADO, Tununa. 1989. *Atravesar el espejo.* FEMINARIA. No. 3 (Abril): 21-22.
- MOHANTY, S. P. 1989. *Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism.* YALE JOURNAL OF CRITICISM. 2, No. 21-31.
- MONZON, Isabel. 1992. *Psicoanálisis y mujer.* FEMINARIA. No. 8 (Abril). 19-23.
- MOREIRAS, Alberto. 1993. *Postdictadura y reforma del pensamiento.* REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL. No. 7: 26-35.
- NEGRONI, María. **Ciudad gótica.** Rosario-Buenos Aires: Bajo la luna nueva.
- PERLONGHER, Néstor. 1991. *Los devenires minoritarios.* REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL. No. 4: 13-18.
- PIGLIA, Ricardo. 1992. **La ciudad ausente.** Buenos Aires: Sudamericana.
- PIGLIA, Ricardo. 1994. *Sarmiento the Writer. Sarmiento, Author of a Nation.* Eds. Tulio Halperín Donghi, I. Jaksic, G. Kirkpatrick, F. Masiello. Berkeley: University of California Press: 127-144.
- PORTER, Carolyn. 1994. *What we Know that We Don't Know: Remapping American Literary Studies.* AMERICAN LITERARY HISTORY. 6, No. 3: 467-526.
- RICHARD, Nelly. 1991. *Latinoamérica y la post-modernidad.* REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL. No. 3: 15-19.
- RICHARD, Nelly. 1993. **Masculino\Femenino.** Santiago de Chile: Francisco Zegers.
- SAFRANCHICK, Graciela. 1993. **Kadish.** Rosario-Buenos Aires: Bajo la luna nueva.
- SARLO, Beatriz. 1993. *¿Arcaicos o marginales? Situación de los intelectuales en el fin de siglo.* PUNTO DE VISTA. 16, No. 47: 1-5.
- SHEPER-HUGHES, Nancy. 1992. **Death Without Weeping.** Berkeley: University of California Press.
- STEPHEN, Lynn. Ed. 1994. **María Teresa Tula: Hear My Testimony.** Boston: South End Press.
- THENON, Susana. 1987. **Ova completa.** Buenos Aires: Sudamericana.
- VALENZUELA, Luisa. 1990. **Novela negra con argentinos.** Hanover: Ediciones del Norte.
- WALKER, Jayne and David Reid. 1993. *Cornell Woolrich and the Abandoned City. Shades of Noir.* Ed. Joan Copec. London: Verso.
- YUDICE, George. 1994. *Estudios culturales y sociedad civil.* REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL. No. 8. 44-53.

El estilo democrático: último grito de la moda*

Cristina Iglesia / Liliana Zuccotti **

En 1837, luego del cierre del Salón Literario, comienza a editarse en Buenos Aires el periódico **La Moda*** que, entre noviembre del 37 y hasta abril del 38, alcanzó las veintitrés entregas. Sus redactores - Juan Bautista Alberdi, sobre todo, pero también Juan María Gutiérrez, Jacinto y Demetrio Peña, Vicente López, Carlos Tejedor- ampliaban, así, el círculo del Salón Literario, cuyas producciones sólo eran leídas, escuchadas y debatidas en el ámbito semipúblico de la librería de Marcos Sastre.

A través de este nuevo medio se proponían actuar en la esfera pública, ofreciendo un material que incidiera sobre la dinámica social y la rutina de lectura del reducido público de la “buena sociedad porteña”.

El periódico aparecía los sábados y -si tenemos en cuenta el espectro de materiales que ofrecía (desde partituras musicales hasta traducciones filosóficas, desde cielitos hasta comentarios bibliográficos) y el tono zumbón que caracterizó sobre todo a sus primeros números- se puede inferir un público integrado por hombres y

mujeres jóvenes y cultos con capacidad de participación en el juego irónico de sus páginas.

Sin duda, presiona sobre esta nueva propuesta periodística la experiencia de Alberdi con la recepción de su **Fragmento preli-**

minar al estudio del derecho, publicado el mismo año -1837. Este texto sintetiza una idea que compartieron muchos de los integrantes del Salón Literario: la búsqueda, en la filosofía, de un diagnóstico que permitiera elaborar un programa cuyo núcleo pudiera resumirse en la necesidad de combinar o ajustar adecuadamente "las leyes generales del espíritu humano" con las "individuales de nuestra condición nacional". Sin esta adecuación tanto el proceso de emancipación iniciado por los revolucionarios de mayo como la instalación de un modelo republicano liberal, permanecerían inconclusos. Sin embargo, el tono doctrinario y el vocabulario de este texto y de su disertación en el Salón Literario (bajo el título *Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social y de esta exigencia con otra general del espíritu humano*) provoca reacciones críticas no sólo entre los miembros de la generación anterior como Florencio Varela sino también entre algunos jóvenes como Florencio Balcarce. Lo que importa subrayar es que el

* Todas las citas corresponden a la **La Moda**, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1838, reproducción facsimilar de la Academia

Argentina de la Historia, Ed. Kraft, prólogo y notas de José A. Oria. Los subrayados son nuestros.

** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - Proyecto UBACYT.

carácter "ininteligible" que los críticos coetáneos le atribuyen al discurso de Alberdi podría estar en el origen de la elección de un proyecto tan opuesto como **La Moda**.

La relativa estabilidad política de estos años hacía pensar a Alberdi en la culminación de un diseño de Estado como una república liberal y democrática. Desde su perspectiva la emancipación política, librada durante las guerras de la independencia, no había sido acompañada por un movimiento cultural también emancipador. Esta asimetría obstaculizaba, cuando no hacía retroceder, el movimiento progresivo de independencia nacional. Las costumbres coloniales -y su signo monárquico- permanecían aún inalterables y su prestigio se prolongaba bajo el tercer gobierno de Rosas. Era esta cotidiana resistencia de la población al cambio, la ausencia de un movimiento ilustrado que guiara las acciones guerreras de militares y caudillos, la desconfianza ante el pensamiento político francés o los modelos de constitución norteamericana lo que impedía la concreción de una nación democrática -aun cuando se tratara de una democracia restringida donde el alcance del sufragio fuera limitado y la concepción de pueblo sufriera las torsiones de una representatividad que no admitía para la *masa* el carácter de ciudadanos.

La Moda. Gacetín de música, literatura y costumbres proponía un paseo por todas las ramas del arte, la moda y otras actividades sociales que era necesario reformar divirtiéndose en una ciudad donde la prensa se ocupaba diariamente de novedades comerciales y políticas.

Romper con la costumbre a través de la moda, es decir, instalar lo novedoso; poner en circulación la moda (francesa, no española), todavía no difundida socialmente: se trata de enunciados que insinúan el proceso de cambio, aunque el cambio se verifique en una parte ínfima, en el atuendo de damas o caballeros. En ellos se sintetiza la gama de intereses y preocupaciones que, de modo provisorio, podríamos definir -también- como objetivo del semanario.

El prospecto del periódico propone *noticias* continuas sobre el estado y movimiento de la moda en vestimenta y peinados; las costumbres, por su lado, se convertirán en el objeto de *indicaciones críticas* sobre prácticas sociales en uso, como el baile, la mesa, las visitas, los espectáculos, la concurrencia a los templos; finalmente, estas indicaciones se refuerzan con la propuesta de *nociones simples y sanas* de urbanidad democrática. En el artículo *Baile*, por ejemplo, se lee: *...desde la democracia [nuestros bailes] parecen haber caminado en el sentido de ella; hoy casi todos nuestros bailes son colectivos, democráticos, pudiéramos decirlo, porque, como la ley, son desempeñados por una mayoría de la asamblea (LM, N° 18, 7).*

En los artículos del semanario porteño la sociabilidad urbana se somete a la mirada escrutinadora de la sátira que intenta desacralizar prácticas y convenciones sociales, literarias, económicas y políticas, volviéndolas inadecuadas para el gusto que se trata de imponer, penalizándolas a través del ridículo. Así, en el caso de la literatura el poema "Por si algun periodista

quisiere aprovecharlos”, desgranará consejos articulados con la negatividad de la ironía: *Sepan primeramente,/ Que el público ilustrado/ No gusta escritos chicos/ Sino escritazos largos./ Se encuadernan en folio, /Con cerrojo y candado,/ Pasadores de bronce/ Pues medio asegurado* (LM, Nº 12, 2).

La propuesta tiende a reemplazar la costumbre para instalar en su lugar nuevos hábitos que, a su vez, deberán convertirse en costumbre. La estrategia de La Moda consiste en presentar el ataque a la persistencia de la tradición como si se tratara de una corrección benefactora y amena.

La “cultura” se ofrece como una mercancía más que aumenta su valor en función de las leyes de adquisición y uso del mercado: la cultura *cubre* de prestigio y gracia la educación de una persona joven, es de *inteligencia fácil*, puede ser *breve*, implica una pequeña inversión con un rédito considerable a corto plazo, es *práctica* porque puede se puede aplicar en diversas situaciones de la vida. Los productos culturales ofrecidos se instalan en un catálogo que reúne objetos heterogéneos: trajes, géneros, peinados, muebles, calzados. Y aún más, el periódico sugiere un modo sencillo de circulación de la cultura como mercancía, esto es, señala a “la conversación general” como el canal más adecuado y eficaz para que el intercambio se produzca.¹ Al adoptar un nuevo peinado, un nuevo vestido, un nuevo mueble, una nueva lectura el usuario adquiere, junto con el objeto mismo, los signos de acumulación de un capital simbólico que no pertenecen sólo al objeto sino a su uso.

El combate por la interpretación

La lucha interpretativa es una actividad permanente de los escritores del período y se expresa claramente en **La Moda**. Si el arte se percibe como fondo y forma interactuando, la sociedad se per-

cibe a través de una exterioridad que ofrece señales desviadas de su organización.

Vivimos en un siglo todo de señales, en que las cosas no tienen de lo que son, sino lo que parecen. Pero si la sustancia es impenetrable, las señales son problemáticas. Una señal que para unos expresa tal cosa, para otros dice todo lo contrario: *Las señales son tanto hoy en día, que ellas lo son todo y fuera de ellas no hay nada* (LM, Nº 15, 2).

Por lo tanto la **interpretación** es un campo de lucha en el que los redactores vuelcan su escritura militante: *¿Qué es un doctor? Un hombre con bonete. El bonete es una especie de cráneo mágico que infunde la ciencia y el talento en un instante* los objetos ya significados en Europa deben ser resignificados negativamente, como en este ejemplo, o positivamente como cuando se sugiere que el peinado sencillo para las damas, un peinado que simplemente separe los cabellos por el medio y los una suavemente en un rodete sobre el cuello, es bueno porque su falta de ostentación es claramente republicana.² La tarea del crítico es compleja porque, a través del ejemplo, se debe simultáneamente imponer nuevas formas que impliquen otra manera de instalarse en la sociedad o de constituir la y hacer leer en las viejas formas una significación errónea. Este trabajo de zapa que entie-

¹ La “conversación general” también es objeto de una fuerte normativa. Por ejemplo en el artículo “La conversación”, Nº 17, p. 2: *No sea la conversación como una carrera a*

cuyo término hay afán en llegar. No sea un tironeo sobre un determinado punto de una plaza fortificada...

² Es notable la movilidad de los atributos políticos de la moda en peinados.

Aunque la sobriedad de la aristocracia no puede traspasarse fácilmente a la burguesía democrática, no está de más que la sencillez cambie de signo.

rra, desentierra, pone en circulación y saca de circulación debe también volver a leerlo todo. Por eso debe ocuparse de la tertulia, el paseo, los peinados, los fracs, los vestidos, las reglas de urbanidad y hasta del cotorreo de un loro. Todos los elementos que integran esta serie abigarrada se constituyen en objetos significantes que deben ser reencauzados, reformados para producir la transformación social. Resulta lógico que el enemigo no sea ni el estado rosista ni su política, sino la costumbre que obstaculiza la reforma social, el progreso patriótico.

Y precisamente porque el problema central de los redactores no es la moda sino la costumbre es que, por momentos, el discurso reformador se vuelve errático ya que elige aplicarse fundamentalmente a un objeto, la moda, cuyo rasgo más contundente es la arbitrariedad. *La arbitrariedad con que una vez ordena lo que es útil; otra, lo incomprendible; otra, lo estético o prácticamente inocuo, revela su perfecta indiferencia* [de la moda] *hacia las normas prácticas, racionales de la vida*, señala George Simmel.³ Así, aunque los postulados de los reformadores se autolegitiman en tanto emanan de la autoridad de la moda y por lo tanto no se discuten, algunas veces, al presentar las novedades europeas, se ven entrampados por la arbitrariedad de lo que se usa o se deja de usar. Ante el problema, la solución es simple, se atribuye el defecto a la irracionalidad de las

mujeres. Por ejemplo en el número quinto del periódico, en la sección “Modas de señoras”, los redactores se defienden y, antes de describir las preferencias de la temporada francesa para los géneros lisos por sobre los floreados, listados y cruzados, antes de comentar los colores predominantes y el largo de los vestidos, anotan: *No de ahora tres años, sino de agosto de este año en París. Si ellas no son nuevas, la culpa no es nuestra sino de las francesas que no las alteran* (LM, Nº 5, 3).

En la misma sección del número tres, subtitulada “Peinados”, la búsqueda de una definición de la moda (*útil y bella*) intenta una base argumental que opere como directiva general y que unifique, clara-

mente la moda de los peinados femeninos con una propuesta de organización de la sociedad:

*El faro, digámoslo así, sobre el cual, deben clavar sus ojos, para escapar del caos de antitesis que nos envuelve, la legislación, la moralidad, la educación, la ciencia, el arte, lo mismo que la moda es la **democracia**. Partiendo de este grande hecho americano y propenso a volverse humanitario, M. Toqueville ha conseguido dar cuenta fiel de todos los fenómenos sociales que presentan los Estados Unidos de Norte América; por que, en efecto, todo parte allí de la igualdad y propende a la igualdad de las clases. La democracia resalta allí tanto en los vestidos y en las maneras como en la constitución*

³ George Simmel, *Filosofía de la moda en Cultura femenina y otros*

ensayos, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral 38), 1944, pag. 126.

política de los Estados. Colocados en idéntica ruta, nosotros debemos observar las propias leyes. De modo que una moda, como una costumbre, como una institución cualquiera, será para nosotros tanto más bella, cuanto mas democrática sea en su esencia, es decir, cuanto más sobria, más simple, más modesta fuere, cuanto menos se habrá armado de una pompa insultante a la honrada medianía del común de los ciudadanos (LM, Nº 3, 3).

¿Moda democrática o democracia como moda? La referencia a Tocqueville no es caprichosa. **La democracia en América** propone a los redactores un problema de difícil solución. Para Tocqueville las costumbres igualitarias del pueblo norteamericano promovieron un sistema legal y una constitución política democrática. Pero si esa es la clave política de la democracia en los Estados Unidos, los países de América del Sur se encuentran en un callejón sin salida. Las formas de sociabilidad rioplatenses no son igualitarias porque remiten a la vieja jerarquía aristocrática del virreynato. **La democracia en América** parte de las tradiciones igualitarias de los colonizadores para explicar sus instituciones democráticas, un movimiento imposible para los redactores de **La Moda**. Se sabe a quién atribuir las causas del atraso pero no se sabe cómo impulsar al pueblo a una práctica de transformación social.

La Moda ensaya una respuesta. El periódico, en vez de constituirse en un campo de confrontación política, intenta codificar, transformar el sentido de las señales y

define su tarea como una acción pragmática de incidencia sobre los intereses públicos. Un debate visible es el que se instala acerca de cuál es el código más eficaz para producir cambios: si el código escrito de la ley o el código no escrito de las costumbres. Tanto Alberdi como Echeverría han escrito “códigos”; el **Dogma Socialista** y **Las Bases** fueron intentos de partir de un código escrito y de imponer la reforma con la fuerza de la ley. En **La Moda** se intenta transformar el código no escrito, poniendo en funcionamiento una manera de infiltrar poco a poco novedades en las costumbres. En el “Album Alfabético”, una sección del periódico se lee: *en las costumbres de un pueblo es donde verdaderamente reside su constitución política (...) Ocuparse pues de esas ideas y de esas costumbres, investigar la más adecuada y emprender su propaganda, es hacer más por la constitución de ese pueblo, que lo que pudieran hacer todos los congresos del mundo a este respecto (LM, Nº 20, 8).*

Este es un buen ejemplo del tipo particular de **ejercicio de opinión sobre la opinión** que propone **La Moda** y del papel que los redactores se asignan frente a los problemas públicos: si la verdadera constitución política de un pueblo reside en sus costumbres y quienes tienen por objeto modificarlas son los redactores de **La Moda**, el espacio de señales inocuas del gaceta se desliza hacia otro escenario, el del foro constituyente y la sátira costumbrista y la propaganda de la moda europea se presentan finalmente como un asunto de Estado.

La Moda: un reformatorio femenino

Los redactores subrayan permanentemente la “novedad” de los temas, puntos de vista e ideas que abordan en **La moda**. Sin embargo, si hay novedad, ésta queda restringida a la irrupción de este tipo de periódicos en la ciudad de Buenos Aires. **La moda** puede inscribirse en el cruce entre la tradición iluminista (y publicaciones como las inglesas **The Tatle**, **The Spectator**) y la estética romántica, aunque los americanos renieguen del romanticismo alemán, porque leen en él una traducción de concepciones conservadoras y monárquicas. **En la intersección entre dos tradiciones, el movimiento de ilustrar dogmáticamente a lectores distantes se cruza con el gesto romántico inclusivo de incorporar a la reflexión todos los aspectos de la vida social.**

Desde la posición del romanticismo ilustrado⁴ los redactores se proponen reformar las costumbres a través de un periódico. Esta intención coloca a las mujeres en el centro de la discusión por cuestiones distintas pero complementarias. Las mujeres son parte del público lector al que el semanario se dirige, lectoras sobre todo de novelas, pero lectoras al fin, a las que hay que cautivar y seducir y también criticar para reformar. Las mujeres, para esta mirada, son depositarias y reproductoras del espíritu colonial y monárquico; pero son también sujetos clave en la constitución de

una cultura republicana. Son engranaje en la maquinaria de conservación, reproducción y transformación de las costumbres sociales y por lo tanto la llave maestra que podrá detener o impulsar el cambio en el orden social. Doblemente responsables, a las mujeres corresponde la actuación principal por la vigencia en el presente de un orden anacrónico, como así también la responsabilidad de su transformación.

Reciben así un tratamiento contradictorio, ya que por un lado

sus coqueterías, sus conversaciones, sus diversiones son objeto de sátira y ridículo; pero también a ellas se dirige buena parte de los artículos donde se las alecciona para modificar su sociabilidad, su educación, sus elecciones matrimoniales, su prescindencia de las tareas patrióticas.

Los artículos multiplican imágenes contradictorias que sitúan a la mujer de diversas maneras: esclava sin conciencia de sí misma, blanda cera sobre la que hay que imprimir un sello, objeto de compra-venta entre padres y marido, ángel tutelar, cotorra, coqueta, niño regalón.

El periódico, sin embargo, no ofrece la unanimidad de un modelo alternativo ni tampoco una imagen recortada del lugar social que las mujeres deberían ocupar. Sí es unánime, en cambio, la incomodidad frente a ese mundo inquietante de sensaciones superfluas, sonrisas y palabras dulces que ellas representan y que ellos deben compartir. La molestia satura artículos de costumbres que reproducen una y otra vez la imagen de jóvenes “serios”, martirizados por la frivolidad del “bello sexo” en los espacios de encuentro: paseos, bailes, tertulias. Mientras las jóvenes juegan, ríen, susurran y bailan ruidosamente entre ellas o junto a otros varones muy parecidos (egoístas, displicentes, frívolos), los jóvenes “serios”, imagen espejular de los propios redactores, desesperan porque no tienen *de qué hablar con una niña más que de amor*.

⁴ Cfr. Paul Benichou, **La coronación del escritor 1750-1830. Ensayo**

sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la

Francia moderna, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Modelos femeninos, espejos masculinos

La ausencia de unanimidad de modelos no es obstáculo, sin embargo, para el desarrollo de una fuerte zona doctrinaria. Por el contrario, la falta de unanimidad incentiva a los distintos redactores a buscar la precisión y la destreza necesarias para deslindar roles, aconsejar y ordenar a las mujeres lo que éstas deben hacer y ser.

El gesto de mayor complicidad con las lectoras es, en todo caso, el de considerarlas recuperables y el de no tomar su inferioridad intelectual como un hecho irreversible. Carlos Tejedor tiene un momento de duda en su artículo “La mujer” sobre la posible reacción de las lectoras frente a su artículo. Pero no duda en cambio cuando afirma la naturaleza cultural de la superioridad de los hombres y la obligada belleza de **todas** sus lectoras: *Quizás las observaciones que nos hemos propuesto hacer, desagradarán a nuestras hermosas lectoras; mas el amor, el respeto que las profesamos, puede más en nosotros. Es un error el creer que el hombre sea necesariamente superior a la mujer: el talento, el gusto, la delicadeza, son los atributos esenciales de este ser encantador. Las ventajas que el hombre tiene sobre ella, son hijas de la educación. Desconocida su naturaleza se la cría más para el agrado, que para el consuelo de la humanidad* (LM, Nº 19, 7).

Sobre este punto no hay disenso entre los redactores del periódico: las mujeres pueden alterar su inferioridad a través del estudio y la lectura de textos *apropiados* y

bien seleccionados. Por otra parte, no hay unanimidad, aunque tampoco debate, en cuanto a quiénes deben educarlas, con qué objeto y cuáles son los límites de esa educación. Respuestas distintas conviven sin tomar nota unas de otras. En algunos artículos resulta suficiente que elijan a un joven virtuoso y patriota por marido. Por ejemplo, Jacinto Peña prescribe al bello sexo: *No cierre sus oídos al saber; destiérrese de las visitas y tertulias esa manía de no admitirse otras conversaciones que chistes insulsos, murmuraciones y modas; abandone esa pernicioso preferencia del físico sobre la moral; aquel vuela, éste queda hasta la tumba; no siga las apariencias dejando la realidad. Deje de considerar amigo importuno al que le hable con seriedad, y prefiera lo al **ser anfibio** que a su lado manejando un abanico tan bien como ella, conversa sobre la última moda de París (...)*

Abandonadlos si quereis ser algo: estableced un cordón sanitario contra esta peste de la sociedad que forma su más elocuente caricatura (LM, Nº 9, 1).

Direccionar la elección de los futuros maridos e imponer un modelo de pretendiente apropiado son dos modos de acercarse a un modelo de mujer válido. Sin embargo el tono prescriptivo, la ausencia de todo tipo de argumentación y la diversidad de cuestiones que están en juego muestran la abrumadora suma de problemas que se conjugan alrededor de esta sección “mujeres”. O más bien alrededor de sus destinatarias que deberían a la vez abandonar la *manía* de la irracionalidad -que las hace rechazar el saber-, mientras, sin embargo, deben saber reconocer al hombre sabio, franquearle el acceso y -simultáneamente- expulsar a los “anfibios de abanico” que atentan contra la institución matrimonial y social.

andar equilibrado, como de volatín, ese hablar exánime, imitación de mujer hipocondríaca, ese vestir más cuidado y más prolijo que el de una coqueta de mal tono? (LM, Nº 15, 1 y 2).

La pregunta del corresponsal es contestada hacia el final de la carta: *La flor, la nata, el lujo de la juventud argentina, es la juventud industriosa, patriota, guerrera. Es la parte del pueblo que forma su heroísmo, su fuerza, su gloria. Los templos públicos resplandecen con las banderas arrancadas a los enemigos de la patria, no por brazos elegantes, sino por brazos fuertes.*

La imagen masculina se devela también entonces por momentos como una imagen inestable, que hay que capturar, codificar y cuidar. El riesgo latente al que se alude es al de quedar atrapado en la sociabilidad femenina, consumido por pasiones amorosas o por intereses puramente familiares o económicos, transformados en burgueses insulsos y aburridos, esclavos de una mujer.

Francine Masiello vincula esta inestabilidad de las representaciones a los momentos de transición y crisis de los estados: *cuando el estado se encuentra en transición, de una forma de gobierno a otra, o de un período de tradicionalismo a un programa más modernizador, encontramos una alteración de la representación del género. Una configuración diferente*

*de lo masculino y lo femenino emerge, modificada de acuerdo con el período histórico o la naturaleza de la crisis nacional.*⁶

La discusión sobre el tipo de educación que deben recibir los jóvenes no se hace con los jóvenes mismos sino con sus padres. La argumentación la presenta Vicente López en los ensayos “Importancia del trabajo intelectual”. En ellos lo que se cuestiona es la tradición hispánica que desestima el trabajo intelectual como trabajo: *¿A quién no condolerá el ver a un padre lleno de medios para ilustrar la razón de sus hijos, y proporcionarles después una carrera cualquiera, verlo apurándose hasta a sacarlos de la escuela para que empiecen, como ellos dicen, a trabajar: es decir, a trabajar como peones, o los antiguos ilotas de Lacedemonia? ¿Y es este el modo de educar comerciantes o capitalistas a quienes su riqueza llamará a unos puestos en los que sin duda necesitarán de otra cosa?* (LM, Nº 20, 2).

La urbanidad en un joven, la excesiva atención a su apariencia, la intensa dedicación a la lectura o a la escritura se revelan también en conflicto con el medio social en que surge el periódico. Los redactores en general y Alberdi más precisamente juegan irónicamente con la imagen pública que de ellos se tiene: *hombres noveleros, sensibilidad de mujer*, pero tratan de

Si bien **La moda** se escribe desde un punto de vista inamovible, el masculino, las instrucciones y consejos a las mujeres puede verse también, quizás involuntariamente, en la representación de las figuras masculinas.⁵

El periódico no dirige ninguna instrucción a los jóvenes pero una carta como la de José Barros, escrita bajo pseudónimo y dirigida al editor de **La Moda** cuestiona el modelo masculino propuesto. En ella “Uno del Pueblo” se queja: *¿Es verdad, Sr. Editor, que para ser una persona urbana, sea indispensable el gastar esos estilos extremados, esos gestos y contorsiones de femenil pulcritud, esas cortesías tiernas y sentimentales, ese*

⁵ Las mujeres no escriben en **La Moda**. Ni siquiera se publican cartas de lectoras reales o inventadas donde se expresen “opiniones” o “discusiones” de mujeres como sí aparecen en una

gran cantidad de periódicos de las décadas anteriores. El lugar de la argumentación femenina es un lugar no sólo vacante, sino también vaciado.

⁶ Francine Masiello, **Between**

Civilization and Barbarism. Women, Nation and Literature Culture in Modern Argentina, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1992.

lograr la legitimidad de la figura del joven serio, virtuoso, intelectual, no como imagen exclusiva o excluyente, sino como una posibilidad más entre las figuras del guerrero, el industrial y el comerciante. La finura, la elegancia, el trabajo intelectual se presentan así como una cuestión de estado en tiempos de paz; no se trata sólo de educar hombres fuertes y valerosos, dispuestos a morir por su patria, sino de educar hombres inteligentes, sensibles, virtuosos, capaces de regir los destinos de una nueva nación, de discutir sus códigos, sus constituciones, sus leyes, sus proyectos de transformación política y económica.

La diversidad conciliadora que se les propone a los jóvenes, al constituir el trabajo intelectual como complemento afín de otras actividades económicas contrasta con la homogeneidad que se pretende

lograr por parte de las mujeres. José Barros en *Ventajas de las feas* (LM, Nº 20) acude a una imaginaria del terror para inducir a las “bellas” a la lectura y la educación. Si la ilustración no está reñida con la industria en el caso de los jóvenes, parecería que sí está reñida con la belleza en el caso de las muchachas. La ventaja de las feas es que estudian, leen, se cultivan y no apuestan todo a una belleza frágil y fugaz. La historia hipotética de una muchacha bella, pero engreída e ignorante, cuyo rostro es destruido en pocas semanas por la enfermedad de la viruela, y es abandonada por sus antiguos pretendientes se propone como aliciente para la educación y la lectura. Las feas, siéndolo desde siempre, están preparadas ante la contingencia de un accidente o del envejecimiento y tienen aún un arma de seducción para cautivar a un marido.

La ilustración se les propone a las mujeres no como un fin en sí mismo, ni como la posibilidad de un nuevo destino, sino como el camino adecuado para que las solteras logren un buen matrimonio y las casadas sean buenas esposas y madres.

La búsqueda de homogeneidad se expresa muy claramente en la frase fastidiada de Alberdi/ Figarillo: *...yo no estoy con San Simón, en que la mujer necesite emanciparse. Demasiado emancipada está, y ojalá no lo estuviera tanto. No solamente se escapa de nuestras manos, sino que llega muchas veces a perderse de vista* (LM, Nº 18, 3).

La frase coloca las cosas en su sitio. El periódico no intenta modificar el lugar o la función de las

mujeres en la sociedad. Sólo trata de que la mujer no se pierda de vista y en los ámbitos reconocidos modifique su apariencia (en el doble sentido de vestimenta y conducta social) para constituirse en un espejo menos opaco de los jóvenes patriotas.

Este gesto intolerante y fastidiado del redactor irrumpe para clausurar el ejercicio irónico y la sátira “didáctica” ejercida sobre las mujeres. Pero, también, el juego de alusiones, complicidades, significaciones múltiples y suaves guiños cede ante la necesidad de una explicitación dura y monologante que vuelva a decirlo todo para impedir la emergencia de cualquier tipo de “malentendidos”, o más bien, para acotar la irrupción de la confrontación y la polémica.

La Moda, en sus últimos números, se desnuda y exhibe las intenciones y estrategias, pero sobre todo proclama y deslinda las contradicciones entre un modo de seducción y sus postulados teóricos e ideológicos.

Desarticular las confusiones y detener la pluralidad de las significaciones obliga a reandar lo escrito para volver a decirlo **todo** desde lugares imaginarios precisos que enfrentan al orador y a su audiencia, al escritor y a su público. La risa desencajada resuena en los dos últimos “boletines cómicos” titulados: “Figarillo en el púlpito” y “Los escritores nuevos y los lectores viejos”. Puede imaginarse al *escritor nuevo* subido al *púlpito* laico cuando escribe en el artículo *Aviso: La frivolidad de sus primeros números pudo presentar visos de seducción mercantil. Es cierto que se intentó seducir lectores pero no*

para sacarles su dinero, sino para hacerles aceptar nuestras ideas. Ha seguido y seguirá empleando formas semejantes. Es una desgracia requerida por la condición todavía juvenil de nuestra sociedad. Para los hombres serios, que van siempre al fondo de las cosas, éste no es un inconveniente (LM, Nº 18, 1).

Si la confesión se expande, no se mantiene la promesa, ni aún en el mismo número. En “Papel popular”, puede leerse cómo el fastidio cede su sitio a la indignación y el teorema político explícita en forma brutal la distancia entre la teoría política y la política, entre los sujetos sociales programáticos y los sujetos reales, entre los lectores modelo y los lectores y lectoras contemporáneos: *Esta afectación me aboga, señores, y me apresuro a protestar que es éste el más brutal y degradante sofisma que la tiranía haya podido vomitar jamás contra el dogma inmortal de la soberanía del pueblo. Sí: el pueblo es oráculo sagrado del periodista, como del legislador y gobernante (...) Pero el pueblo -y debe distinguirse esto con cuidado porque es capital-, el pueblo no interrogado en sus masas, no el pueblo multitud, el pueblo masa, el pueblo griego ni romano, sino el **pueblo representativo**, el **pueblo moderno** de Europa y América. El pueblo escuchado en sus órganos inteligentes y legítimos -la ciencia y la virtud (LM, Nº 18, 5).*

La protesta indignada de Figarillo anuncia y denuncia el sofisma democrático, colocando nuevamente y de una vez las cosas en su sitio: el Pueblo no el pueblo. Es aquí donde ley escrita y costum-

bre se desencuentran sin remedio. La ley escrita, la constitución política que debe dar su voz y su poder de decisión al pueblo “moderno”, “representativo”, de “Europa y América” no puede ser reflejo del pueblo “masa”, del pueblo “multitud” que tendría sí un lugar fundamental en la reproducción de las costumbres. La especularidad se interrumpe en esta imagen turbia del pueblo -corporizado en la imagen de lectores irascibles- que no escucha silencioso, ni adopta las reconveniones y consejos, sino que *brama, rasga* las páginas del periódico *con sus dientes mordaces* y se niega a obedecer con mansedumbre este mandato de silencio y de lectura: *Un tendero, una mujer, un zapatero, un pulpero, no tienen voto en la materia porque son masas. Debe escribirse para ellos, sin hacer caso de lo que digan (LM, Nº 18, 5).*

El lugar de transformación social, a través de la modificación de las costumbres, asignado a las mujeres de las “clases cultas” se revela equívoco en esta forma de silenciamiento que las coloca, en su totalidad, junto a las comadres, los pulperos y los zapateros. Alejadas de los hombres de su propia clase por la ausencia de una instrucción “moderna” y “republicana” (que no las “emancipa” ni las reconoce “soberanas”), habrán leído con escándalo que se las confundiera con mujeres del pueblo.

Las dificultades para que una prédica reformadora que se imaginó didáctica y eficaz muestre sus propios límites en los números del periódico y ensombrezca cada vez más el tono de estos intelectuales (que poco a poco se convierten

para su propia mirada en predicadores en el desierto) habrá que leerlas también en la obturación absoluta de las voces de quienes se intenta transformar. El silencio de las mujeres en estos textos habla a las claras de las razones de su fracaso.

La poética caníbal de Clarice Lispector: del sauce Robert a la sangre bruta *

Ana Luiza Andrade (UFSC) **

Nós somos canibais. É preciso não esquecer. E respeitar a violência que temos. E, quem sabe, não comêssemos a galinha ao molho pardo, comeríamos gente com seu sangue.

(Clarice Lispector, *Nossa Truculência*)

Como entrada en el cuerpo del texto de este ensayo, situar la palabra **incorporación** ya sugiere la apropiación del **cuerpo**. El acto de incorporación propiamente dicho que aquí nos interesa, como metáfora de apropiación cultural, implica, según Maggie Kilgour¹, el delicado equilibrio entre el exterior y el interior de un cuerpo político en la simultánea identificación y separación entre una cultura hegemónica y una cultura contra hegemónica que se apropiarían una de la otra.

En la obra de Machado de Assis, central en la tradición literaria brasileña pero aún culturalmente periférica -como bien lo colocó la crítica de Roberto Schwarz-, el avasallador juego de intereses que atrae a los personajes al poder, en los extremos sociales de una incorporación cruda, se resumiría en la filosofía paródica del **humanitismo: o comer o ser comido**. Pero es sobre todo la memoria fragmentada de un cuerpo textual en su diversidad inédita de autores como Luciano de Samosata, Robert Burton, Sterne, Swift, Montaigne, etc., quienes, amalgamados a la

cultura brasileña de final de siglo, transportan la lectura machadiana al siglo XX.

Así como Dom Casmurro de Machado, Clarice Lispector, en su obra, intenta *unir las dos puntas de la vida*, es decir, el origen y el fin, evidenciando en el legado brasileño machadiano, apropiativo y moderno, un **corpus** fragmentario, resultante de un proceso de nutrición de sí misma que incorpora al otro en su diferencia. En una diversidad propia, cada fragmento clariceano se esboza como génesis de otro en la respectiva reproducción o reterritorialización de sus textos, encadenándose como las series leibnizianas convergentes y divergentes. De acuerdo con la lectura de Leibnitz hecha por Deleuze, los fragmentos en serie colocan como *instancia paradójica siempre dislocada del centro excéntrico eternamente descentrado, la coherencia del 'yo', la del mundo y la de Dios*, en la afirmación de la distancia entre los opuestos, exactamente cuando éstos remiten uno al otro.² Esta distancia entre opuestos que se remiten uno a otro en la representación de un

* Mis agradecimientos a Mariana Drocchi Cezar de Andrade por auxiliarme en la traducción al español.

** Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.

¹ KILGOUR, Maggie, **From Communion to Cannibalism An Anatomy of Metaphors of Incorporation**, New

Jersey: Princeton University Press, 1990.
² DELEUZE, Gilles, **La lógica del sentido**, trad. y prólogo por Miguel Morley, Buenos Aires: Paidós, 1990, pág. 27 y págs. 182-3.

texto fragmentario que se alimenta de otros textos, ocurre en el tiempo melancólico de una dialéctica saturnina, como observa Walter Benjamin con respecto al dios Saturno en relación a la devoración cronológica de extremos: *Quanto à dialética de Saturno, ela exige uma explicação mitológica de Cronos... Essa concepção não é dualista apenas com relação à ação externa do deus, mas também com relação ao seu destino próprio e pessoal, e isso de forma tão abrangente e tão nítida, que poderíamos caracterizar Cronos como um deus dos extremos. Por um lado, ele é o senhor da Idade de Ouro... por outro, é o deus triste, destronado e humilhado... por um lado, gera (e devora) inúmeros filhos, e por outro está condenado à eterna esterilidade: por um lado é um monstro capaz de ser vencido pela astúcia mais vulgar, e por outro é o deus antigo e sábio, venerado como a inteligência suprema, (...) É nessa polaridade imanente da concepção de Cronos... que o caráter específico da concepção astrológica de Saturno encontra sua explicação definitiva - esse caráter que em última análise é determinado por um dualismo intenso e fundamental.*³

Entre los extremos temporales de un canibalismo moderno - la vida que genera vida dentro de la vida que devora vida - como la

biografía de Macabéa nace a partir de la autobiografía implícita de Rodrigo S. M. en **A Hora da Estrela**, Clarice capta tan excepcionalmente como Machado de Assis la melancólica saturnidad de la convivencia de tiempos históricos en sus opuestos extremos de primitivismo y modernidad, principalmente al relacionar naturaleza y cultura. De hecho, la melancolía machadiana, tal como la teoriza Walter Benjamin, parte de un cuerpo que se escribe mientras se alimenta de otros cuerpos. Al generar el fragmento donde los géneros se mezclan, los opuestos en Machado ya se proponían como mal y cura (veneno y remedio, o sea, *pharmakos* y *pharmakon*, como bien lo percibe Derrida en su lectura de Platón): mal de artistas y de locos que a través del emplastro **desmelancolizador** creado por Brás Cubas (él mismo muere de otra enfermedad durante el proceso de elaboración del emplastro), se propone como justificación para escribir sus memorias (que a semejanza del emplastro se proponen como cura) con la *pluma burlona* mezclada con la *tinta de la melancolía*: las **Memorias Postumas de Brás Cubas**. Esta *panacea medicinal*, como bien la califica Enylton de Sá Rego en su libro sobre la tradición luciánica de Machado de Assis⁴, rescata al texto que **anatomiza** sus partes para reunirlos en un único **corpus** trascendental melancóli-

co, ejemplarmente representado en la **Anatomia da Melancolia** de Robert Burton. Para él, los hombres, por esfuerzos combinados, se constituyen como partes del hombre; aunque a partir de la visión solitaria del mundo hobbesiano devorador del *cada quien por sí*.⁵ La imagen voraz y devoradora del tiempo moderno encuentra en la pintura negra de Goya *Saturno devorador de uno de sus hijos*, una reproducción terrorífica, grotesca y coincidente con el desmembramiento de un cuerpo humano en la extrema separación (exocanibalismo) y en la incorporación (endocanibalismo) del otro en sus fronteras animalescas.⁶ En su trascendencia, la imagen es la de la

³ BENJAMIN, Walter, **Origen do Drama Barroco Alemão**, São Paulo: Brasiliense, 1984, pág. 175.

⁴ DE SÁ REGO, Enylton, **Do Calundu à Panacéia: a sátira menipéica e a**

tradição luciânica em Machado de Assis, Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1989.

⁵ KILGOUR, Maggie, *Under the Sign of Saturn* in **From Communion to**

Cannibalism, ob. cit., págs. 152-166.
⁶ STAROBINSKI, Jean, Goya in **1789 Os Emblemas da Razão**, trad. Maria Lucia Machado, Pref. Jorge Coli, São Paulo: Cia das Letras, 1988.

autofagia humana que rompe y fragmenta el pensamiento en la modernidad. Quizás le haya faltado al Goya de las pinturas negras el pincel jocoso para mezclarlo con la tinta de la melancolía en el tono serio-cómico de Brás Cubas. Su amigo Quincas Borba, inventor de la filosofía paródica que es el Humanitismo, se convierte en mendigo, en millonario (en el romance **Quincas Borba**) y delega su fortuna a otro amigo, Rubião, quien, después de gustarla, muere loco y pobre. El lector se preguntará entonces, ¿de qué tipo de amistad trata esta transmisión desafortunada? Al margen de la amistad y contraria a ella, la envidia es una forma perversa de imitación que se transforma en rivalidad, como lo explica Burton, y podría haber sido mediante Quincas Borba.⁷ Allí puede leerse la agresión para con el otro, la incorporación de éste y su asimilación, tres momentos que se hacen presentes en la pintura de Goya coincidentes con los tres momentos (agresión, incorporación y asimilación) en los que el acto caníbal se descompone, en teoría, según Walter Moser.⁸ Éste lo relaciona con un tiempo (pos)moderno, caracterizado por la propia canibali-

zación de la ruptura con la tradición de una vanguardia modernista, lo que resulta en una *redevoración planetaria*, o sea, en el signo recolocado en reciclaje transcultural.

Las memorias de Brás Cubas se representan incompletas, o sea, en una constante revisión de sí mismas, aunque se presenten por primera vez en edición póstuma, pues es un muerto quien se reescribe y no existe argumento contra lo definitivo de la muerte (excepción hecha a la vida de la escritura como diría Montaigne, para quien, anticipándose a Foucault, el texto exige la muerte de su autor). La idea del hombre como una *errata pensante*, cada estación de la vida corrigiendo la anterior *hasta la edición definitiva, que el editor entrega gratuitamente a los gusanos*⁹, coincide con el reescribirse o el reproducirse en fragmentos de otros textos recontextualizados o no, lo que caracteriza el proceso provisorio y moderno de Clarice Lispector. En su escritura melancólica, Clarice se autodevora, alimentando-se de sí misma, o sea, de sus propios textos reciclados, cual *serpiente que engulle su propia cola*, en las palabras introductorias de **Um Sopro de Vida**. Pero Clarice

no alimenta *gratuitamente a los gusanos*: al escribir con el cuerpo, expone el corte entre una escritura canibalizada, en **carne viva** y un texto **predador**, caníbal, que elimina este corte. En el sistema hegemónico hipócrita de una cultura consumista, los rótulos de **novedad** no distinguen más el corte que separa a la víctima del victimario, o a la producción del producto (dentro de la economía de funcionamiento de las máquinas deseosas de un cuerpo sin órganos, según Deleuze y Guattari).¹⁰ Su cuerpo-texto se inscribe en la economía canibalesca entre falta y exceso, hambre y deseo, arraigándose y

⁷ KILGOUR, Maggie, *Anatomy of Melancholy* in **From Communion to Cannibalism**, cita a Robert Burton: *envy is a perverse form of imitation, in which emulation has turned into rivalry*. (p. 151). Y Quincas Borba describe la envidia según Humanitas: *...compreendendo que a inveja não é senão uma admiração quel luta, e sendo a luta a grande função do gênero humano, todos os sentimentos*

belicosos são os mais adequados à sua felicidade. Daí vem que a inveja é uma virtude. (p. 615). El título irónico del texto de Clarice *Uma Amizade Sincera* también señala la frontera de la envidia cuando los amigos se separan (en **Felicidade Clandestina**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981).

⁸ MOSER, Walter, *L'Antropophagie du Nord au Sud* en **Confluences Littéraires, Brésil-Québec: les ba-**

ses d'une comparaison, Les Editions Balzac, Collection L'Univers du Discours, 1992.

⁹ DE ASSIS, Machado, **Memórias Póstumas de Brás Cubas, Obras Completas de Machado de Assis**, Rio de Janeiro: Edições Aguilar, pág. 549.

¹⁰ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix, *Les Machines Désirantes* en **LL'Antioedipe Capitalisme et Schizophrenie**, Paris: Minuit, 1972.

huyendo *de las formas textuales en su reproducción cultural*.¹¹

La escritora, como ya lo había observado Benedito Nunes en la introducción a la edición crítica, reterritorializaba sus propios textos (o fragmentos de textos)¹² a la manera de las frases que terminan las secciones de **Paixão Segundo GH** y reabren las siguientes, o como los cinco fragmentos de un proceso de matar cucarachas en *A Quinta História*.¹³ Aquí, uno se desdobra en el otro (uno sirviendo de génesis para el otro, o aún, uno **comien-**do al otro al renovarse en un aparentemente **nuevo** fragmento). En

realidad, la quinta historia es profundamente irónica en el momento en que la narradora expone su cartel **de virtud** -*Esta casa ha sido desinfectada*- pues sabe que no puede exterminar a las cucarachas, y que el cartel anuncia una falsa solución para el problema de la proliferación de cucarachas. Como éstas, los textos de la escritora proliferan ilusoriamente como **nue-**vos, cuando en realidad uno es la reescritura del otro. Por lo tanto, la referencia a Leibnitz y al amor en la Polinesia al final de la quinta historia no es gratuita. Ella agrega un componente irónico pues Leibnitz apa-

rece justamente como iniciador de otra serie, aparentemente desconectada de las otras, siendo él mismo quien las inventa. Allí, Clarice demuestra realmente no cómo matar cucarachas, pero sí, cómo apropiarse del **pensamiento en serie** leibnitziano. Si la pluma de Clarice no llega a ser jocosa como la de Brás Cubas, su ironía es fina y apela a una lectura que la descifre en relación con el mecanismo desencadenante de las series. El corte entre las series, esquizofrénico e improductivo, interfiere en el acontecimiento y equivale a la muerte, al olvido, y podrá ser recordado más adelante en otra serie. Puede pasar, por ejemplo, del hecho doméstico de matar cucarachas a un acontecimiento entre una dama de la alta sociedad y un mendigo. La narrativa clariceana, al identificarse con el gran **otro** social de las culturas canibalizadas, encarna la **otra** parte contrahegemónica de un mundo que se abre en grieta *por la boca desdentada* de un mendigo con una herida en la pierna en *A Bela e a Fera ou a Ferida Grande Demais*.¹⁴ En este texto, la herida simboliza una complicidad paradójica entre un mundo caníbal (el

¹¹ SAID, Edward, **The World the Text and the Critic**, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983, pág., 225. Véase con respecto al desplazamiento de un cuerpo-texto incoforme, ANDRADE, Ana Luiza, *O Corpo-Texto Canibal em Clarice Lispector* en ANUÁRIO DE LITERATURA Revista da Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Brasileira, Florianópolis, EDUFSC, SC, 1994, o en español, *El Cuerpo-Texto Canibal*

en Clarice Lispector en **Discurso, Teoria y Análisis** nro. 16, Primavera, México DF: UNAM, 1995, págs. 1-10.

¹² NUNES, Benedito, edição crítica, *Nota Filológica de Paixão Segundo GH*, Coleção Arquivos, Florianópolis: Editora da UFSC, 1988, pág. XXXV: *Os fragmentos constituíam, pois, o elemento básico da narrativa em elaboração. Para dizê-lo de outro modo, e elaboração da narrativa, sob*

o ritmo intermitente da escrita, encontra no fragmento o seu momento primeiro e decisivo.

¹³ LISPECTOR, Clarice, *A Quinta História en Felicidade Clandestina*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

¹⁴ LISPECTOR, Clarice, *A Bela e a Fera ou a Ferida Grande Demais* en Edição Crítica de **Paixão Segundo GH**, coord. Benedito Nunes, Coleção Arquivos, Florianópolis, Editora da UFSC, 1988, págs. 151-161.

centro) y un mundo canibalizado (la periferia) explicitado, en resumen, en el humor negro de las excentricidades urbanas: mientras la bella dama de la alta sociedad es una fiera culturalmente alienada en relación con este **otro** asustador, el mendigo *invertía en la gran herida en carne viva*, y al verla *pensaba: comida, comida, comida buena, dinero, dinero*. Tanto la boca desdentada como la herida en carne viva del mendigo son **huecos** que expresan la carencia o gran hambre del otro como enfermedad de un mismo cuerpo sociocultural. Viviendo para el dinero y por el dinero, ambas partes de este cuerpo se distancian excesivamente una de la otra en la complicidad tácitamente falsa del consumo capitalista.

La **falsa** renovación, en el sentido del *pensamiento en serie convergente* leibniziano, ocurre, en la obra de Clarice Lispector, bien como

reproducción de texts con un mismo título en diferentes colecciones¹⁵ o como reproducción de textos iguales con título diferente en colecciones diferentes.¹⁶ Estas reproducciones se amoldan, hasta cierto punto, a una mentalidad de consumo (que, de forma contradictoria, Clarice ataca ferozmente en toda su obra) y su forma más evidente de adhesión a esta mentalidad son las columnas femeninas de moda donde se reproducen las ideas burguesas sobre el mito de lo eterno femenino conforme a una exigencia masculina en la *Feira de Utilidades* del **Correio da Manhã**, publicadas bajo el seudónimo de Helen Palmer o Ilka Soares.¹⁷ De este modo, Clarice se deja **canibalizar** concientemente por el consumismo. No obstante, en la **reterritorialización** textual, como es el caso ejemplar de *A Quinta História* donde se exponen los mecanismos de desencaje de se-

ries divergentes, la repetición del fragmento revive, a cada paso, en nuevos contextos. El baño de iniciación de Joana, por ejemplo, en **Perto do Coração Selvagem**¹⁸, se repite con la diferencia del desplazamiento en el baño de mar de Lori en **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres**¹⁹ y tendrá otros títulos como *As Águas do Mar (A Descoberta do Mundo)*²⁰, *As Águas do Mar*²¹ (**Onde Estivestes de Noite**) y *As Águas do Mundo* (en **Felicidade Clandestina**²²) para transformarse, en *Água Viva*²³, en iniciación escritural que se coloca como una especie de autografía biopoética. En el caso del desplazamiento reterritorializado, los cambios indican un proceso de madurez/gestación del fragmento. **Água Viva** podría representar una partengénesis (desarrollo de un óvulo no fecundado) de la escritura, un acto simbólico de concebir palabras a través del ser que nace al

¹⁵ Así como el propio *Legião Estrangeira* (en **Legião Estrangeira**) está publicado, por ejemplo, en **Felicidade Clandestina**, muchos textos están republicados en diferentes antologías con exactamente los mismos títulos.

¹⁶ Existen varios títulos para el mismo texto, como es el caso de *Un Caso para Nelson Rodriguez (A Descoberta do Mundo)*, *Antes da Ponte Rio-Niterói" (A Via Crucis do Corpo)*, *Um Caso Complicado (Onde Estivestes de Noite)*. Clarice reescribe fragmentos de novelas y los publica, como es el caso de una descripción del espejo en **Água Viva** que está publicada en *Espejos (Para Não Esquecer)*.

¹⁷ Los artículos publicados con

pseudónimos se encuentran en los archivos de Clarice Lispector, organización de Eliane de Vasconcellos en la Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.

¹⁸ LISPECTOR, Clarice, **Perto do Coração Selvagem**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, págs. 7-77.

¹⁹ LISPECTOR, Clarice, **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.

²⁰ LISPECTOR, Clarice, **A Descoberta do Mundo**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.

²¹ LISPECTOR, Clarice, *As Águas do Mar* en **Onde Estivestes de Noite**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, págs. 151-153.

²² LISPECTOR, Clarice, *As Águas do*

Mundo en **Felicidade Clandestina**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, págs. 151-153.

²³ LISPECTOR, Clarice, **Água Viva**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979. Hay dos versiones anteriores a **Água Viva** (1973) según Alexandrino Severino. Sus títulos: *Objeto Gritante* y *Atrás do Pensamento*. Clarice pensaba que ésta sería la versión última y definitiva, como lo confiesa a Olga Borelli: *Infelizmente eu é que tenbo que fazer a cópia de Atrás do Pensamento, sempre fiz a última cópia de meus livros anteriores porque cada vez que copio, vou modificando, acrescentando, mexendo neles enfim. (Liminar em edição crítica de Paixao Segundo GH, pág. XXII).*

comer su propia placenta. Aquí sucede un desdoblamiento aumentado, como en un retorno dialéctico al inicio que se renueva al lograr retroceder más aún en sentido opuesto al de la naturaleza-cultura. La regresión al “it” como núcleo de la materia neutra, es un nacimiento representado en otros textos clariceanos, como aquél que señala el descubrimiento de un **otro** deshumano en la cucaracha y que incorpora (*yo estaba comiéndome a mí misma que también soy materia viva del sabbath*) en **Paixão Segundo GH** pero que se procesa en *Água Viva* desde las tensiones genéricas, desde el conflicto entre la pérdida de la animalidad continua y la discontinuidad humana en su conciencia física extremada: a veces identificada con el animal, otras identificada con la cosa mecánica separada de su intimidad divina. El cuerpo, en el texto de Clarice Lispector, refleja un conflicto consecuente con la subordinación al trabajo en la sociedad moderna.²⁴

En *Água Viva*, la fragmentación de los textos clariceanos se representa a partir del desmembramiento de un cuerpo sensorial transformado en **objeto**²⁵, entre los extremos del ser objetificado/animalado o entre lo que produce y lo que es producto. Los cortes

que delimitan los fragmentos, al imitar un proceso de concepción como producto nutriente de otros **cuerpos-textos** de un mismo **corpus**, abren una grieta hacia una nueva representación emergente, a partir de un sentir-pensar - *Comi minha própria placenta para não precisar comer durante quatro dias. Para ter leite para te dar.* (p.35)- en que la muerte y la vida de la escritura se dramatizan -*quando penso no que já vivi me parece que fui deixando meus corpos pelos caminhos*(p.75)- lo que resulta en el silencioso *entrechoque das frases* (p.25) como en: *A pessoa come outra de fome. Mas eu me alimentei de minha própria placenta.* (p.44). Entre una y otra frase, se señalan dos realidades distintas, la social y la simbólica, la del ser caníbal y la del escritor, la del cuerpo y la del texto. También dos carencias unidas por el silencio de la entrelínea: la del hambre, que lleva al canibalismo de sobrevivencia, animal, y la del deseo, que lleva a la devoración de los propios textos. Ambas son transgresivas de órdenes distintos, recurrentes en la escritura de **Água Viva**, sea en la enunciación *en carne viva*, canibalizada -*e eu passiva como carne que é devorada pelo adunco agudo de uma*

²⁴ BATAILLE, Georges, **Teoria da Religião**, trad. Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare, São Paulo: Nova Fronteira, 1993, pág. 36.

²⁵ Raúl Antelo, en su texto *O objeto textual e a memória* contrasta las versiones de *O Relatório da Coisa* y señala que *no lugar deste 'objecto'*

impossível, o que se encontra sempre é um objeto que se apresenta de forma obscura e enigmática, como coisa ou mercadoria, como signo equívoco e, ao mesmo tempo, esquivo (p. 10). Este trabajo fue una conferencia en el evento **Clarice Lispector: vida y representación**, UFSC, 17 de agosto de 1995.

águia que interrompe o seu vôo cego (p.23)- sea en el enunciado encarnando al animal voraz, metamorfoseándose en su truculencia caníbal - *elambo o meu focinbo como tigre depois de ter devorado o veado*. (p.25). Por otro lado, el **canibalismo textual** que podría inferirse en la apropiación clariceana de estilos, también se procesa de manera coherente con la contradicción señalada: o bien según una apropiación renovadora que condice con el quiebre en relación con la postura burguesa que sigue la línea modernista brasileña de vanguardia (encarnar al **otro** y transformarse), o bien según una apropiación **falsa** conforme a la cultura capitalista de reproducción y a una mentalidad consumista. De un lado, la cura, el emplastro, el *pharmakon*; del otro, el falso emplastro, la ilusión de la novedad, la enfermedad, el *pharmakos*.²⁶

La representación dramática de estas posturas conflictivas en **A Hora da Estrela**²⁷ se da en la dialéctica del enunciado Clarice/Rodrigo/Macabéa, el escritor muriendo y transformándose a través de su escritura/lectura de Macabéa (que se reproduce a pesar de morir). Pero la incorporación de las diferencias a partir del límite entre naturaleza y cultura se torna emblemática en *A Menor Mulher do Mundo*²⁸, en la escena histórica

de la colonización. Ahí se representa a la naturaleza a través de la figura minúscula de una pigmea negra y embarazada que es rescatada de una tribu caníbal para la **civilización** por el antropólogo francés Pretre y recibe el nombre colonizado de Pequeña Flor. En tanto pasa a ser irónicamente **canibalizada** por los mecanismos de consumo de una sociedad que la

fetichiza, Pequeña Flor deja de ser **objeto de culto** en el sentido primitivo del contexto ritualista de la cultura caníbal del cual es arrancada, para ser **tabla rasa** en el contexto capitalista de una sociedad burguesa de consumo. Con una incongruencia similar a la del recorrido del objeto artístico en la modernidad que señala Walter Benjamin, Pequeña Flor pierde su valor como **objeto de culto**, su **aura** de **cuerpo-matriz-originario** en este nuevo contexto donde es reproducida en **fotos de tamaño natural**: su propia naturaleza se transforma en la fotografía al ser **exhibida** para la cultura de masa que la consume, y es incorporada simultánea y análogamente a un nuevo ritual caníbal moderno por el cual se transforma en el nuevo fetiche de consumo. Ella es la discontinuidad entre ambos contextos históricos, donde el presente permanece expectante (embarazo) y en conflicto con las relaciones antagónicas entre pasado y futuro. Ella es lo que el mexicano Leopoldo Zea percibe en la expectativa histórica de los pueblos colonizados: un ser que sólo se caracteriza por aquello que quiere llegar a ser.²⁹ Sin embargo, en una síntesis dialéctica irónica de la situación extrema, Pequeña Flor codicia las botas del antropólogo: ella misma al ser asimilada, también asimila el nuevo contexto consumidor.

²⁶ DERRIDA, Jacques, *Translator's Preface* by Gayatri Spivak, en **Of Grammatology**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, pág. xxxi.

²⁷ LISPECTOR, Clarice, **A Hora da**

Estrela, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1979.

²⁸ LISPECTOR, Clarice, *A Menor Mulher do Mundo* en **Laços de Família**, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1974, págs. 77-87.

²⁹ ZEA, Leopoldo, *Dialéctica del Pensamiento Latinoamericano* en **El Pensamiento Latinoamericano**, Barcelona: Editorial Ariel, 1976, págs. 155-259.

El **intertexto caníbal** entre una postura modernista y una **post-modernista**, entre una serie que quiebra la tradición y una que la relea, parece mostrarse ejemplarmente en *Uma Estória de Tanto Amor*³⁰ cuando la renovación se cumple con la niña que come a su gallina favorita transformándola a través del acto caníbal. Pero al final hay un retorno dialéctico a lo mismo, al canibalismo asimilante y reproductor, como en *A Menor Mulher do Mundo*, aunque aquí la amenaza de canibalismo será la de la futura mujer, de **ser comida** por un mundo masculino al igual que en el *destino fatal de quien nacía gallina*:

Mas a menina não esquecera o que sua mãe dissera a respeito de comer bichos amados: comeu Eponina mais do que o resto da família, comeu sem fome, mas com um prazer quase físico porque sabia agora que assim Eponina se incorporaria nela e se tornaria mais sua do que em vida. Tinha feito Eponina ao molho pardo. De modo que a menina, num ritual pagão que lhe foi transmitido de corpo a corpo através dos séculos, comeu-lhe a carne e bebeu-lhe o sangue. Nesta refeição tinha ciúme de quem também comia Eponina. A menina era um ser feito para amar até que se tornou moça e havia os homens.

Se desencadena entonces otra serie en esta poética caníbal satur-

1944, donde la narradora adolescente duda entre la atracción por la animalidad de un novio (Jimmy) y la intelectualidad de un profesor, con quien aprende la teoría hegeliana. La síntesis de éstas contradicciones, en tono de parodia, se expresa a través de la abuela:

Minha avó, uma velhinha amável e lúcida, a quem contei o caso, inclinou a cabecinha branca e explicou-me que os homens costumam construir teorias para si e outras para as mulheres. Mas, acrescentou depois de uma pausa e um suspiro, esquecemos exatamente no momento de agir... Retruquei a vovó que eu, que aplicava com êxito a lei das contradições de Hegel, não entendera uma palavra do que ela disse. Ela riu e explicou-me bem humorada: - Minha querida, os homens são uns animais.

nina, un tipo específico de canibalismo consciente de la tradición filosófico-cultural masculina. Eso indica una renovación en los procedimientos enunciativos de la escritura clariceana. Hay textos en la obra de Clarice que se adueñan de la tradición de un pensamiento dialéctico que se inicia como un caso amoroso de atracción pedagógica y sentimental masculina; esto es claro en el cuento *Eu e Jimmy*³¹ de

En el humor paródico de la abuela con relación al pensamiento dialéctico, producto consciente de un aprendizaje filosófico-sentimental arraigado en la tradición cultural masculina, esta síntesis quiebra y transforma el tipo de canibalismo masculino que amenaza a la futura mujer en *Uma História de Tanto Amor*. Más aún: el resumen paródico de la dialéctica hegeliana hecha por la abuela se asemeja a las acciones de un personaje profesor muy semejantes a las de un perro que entierra y desentierra huesos en *O Crime do Professor de Ma-*

³⁰ LISPECTOR, Clarice, *Uma Estória de Tanto Amor* en **Felicidade Clandestina**, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991, págs. 155-259.

³¹ LISPECTOR, Clarice, *Eu e Jimmy*, texto inédito en colección, encontrado en los archivos de la Casa de Rui Barbosa, publicado en la **Folha de Minas**, Belo Horizonte, 24/12/1944.

temática.³² En este texto, aplicando con éxito la ley de las contradicciones de Hegel, en una síntesis que también contradice el fin esperado, las intenciones del profesor de aliviar su culpa por haber abandonado al perro José enterrando a otro perro son negadas por sus acciones que lo asemejan al animal (enterrar y desenterrar huesos): era para enterrar la memoria de haber abandonado a su mascota que él enterraba a este desconocido; y es exactamente en memoria de su mascota que deshace el **falso entierro** exponiéndolo a cielo abierto e incorporando a su fantasma. Una coincidencia o quizás un propósito satírico en este contexto une el nombre de la mascota de Clarice Lispector,

Ulisses, al de su personaje filosófico Ulisses, profesor, seductor y amante en **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres**³³, novela en la que hay un juego de máscaras seductoras que parodian a una cultura de géneros.³⁴ La personalización de los perros, sin embargo, viene a propósito de otra notable coincidencia machadiana: también el personaje filósofo Quincas Borba nombra a su perro Quincas Borba.

En su sátira a una cultura de géneros, los hombres parecen estar siempre relacionados con las imágenes de los perros, así como las mujeres con las de las gallinas. Sin embargo, la diferencia entre un perro y otro, así como entre una gallina y otra, en los textos

clariceanos, sería imperceptible mientras están protegidos por la impersonal animalidad. Sólo así podría entenderse cómo los hombres imitan a los perros y las mujeres pueden ser reemplazadas por gallinas. Entonces se entienden tanto los actos del profesor de matemática como los de las gallinas que, así como las mujeres, se substituyen unas por otras y por los hombres. Es justamente por no ser humanamente reemplazables que tanto José, el perro del profesor, cuanto Eponina, la gallina mascota de la niña de *Uma História de Tanto Amor*, se personalizan. Sin embargo, en **Água Viva** la secreta nostalgia de no haber nacido animal hace que Clarice substituya a éste por el hombre. Al invertir el ritual del sacrificio contesta el orden de los seres en el que, según Bataille: *el animal nunca substituye una cosa por otra.* (p.50).

Aún así, dentro de la piel de la gallina existe una loba hambrienta en *Os Desastres de Sofia*: la mujer madura exhibe las marcas caníbales en el aprendizaje de la niña con un profesor embrutecido por la vida. En la adquisición poética de la **garra** femenina, aparece en retrospectiva el hambre de la futura mujer, el *lobo del hombre* siendo devorado por la mujer madura:

³² LISPECTOR, Clarice, *O Crime do Professor de Matemática* en **Laços de Família**, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1974, págs. 139-149.

³³ LISPECTOR, Clarice, **Uma Aprendizagem ou Livro dos Prazeres**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969. Según Maggie Kilgour, el Ulisses de Dante es una

proyección de su autor como filósofo y es también el poeta falsificador cuando cambia el sentido interior de la forma exterior de la llama de Ulisses. En **From Communion to Cannibalism**, ob. cit., pág. 70.

³⁴ Según Olga Borelli, hay un Ulises apasionado por Clarice en Suiza y en cuyo homenaje ella nombra a su

mascota, en Nada Gotlib, **Clarice: Uma Vida que se Conta**, São Paulo: Ática, 1995, pág. 388. Véase, acerca del juego de seducción en máscaras culturales de género, Ana Luiza Andrade, *A Escritura e o Travesti: Uma Aprendizagem ou O livro dos Prazeres* en **Colóquio/Letras**, nro. 101, jan./fev., 1988, págs. 47-54.

*Para que te servem estas unbas longas? Para te arranbar de morte e para arrancar teus espinhos mortais, responde o lobo do homem. Para que te serve esta cruel boca de fome? Para te morder e para soprar a fim de que eu não te doa mais, meu amor, já que tenho que te doar, eu sou o lobo inevitável, pois a vida me foi dada.*³⁵

Foucault resume la dialéctica de la diferencia deleuziana exactamente en la línea filosófica que parte de Hegel, como filósofo de las grandes diferencias y lleva a Leibnitz, pensador de las pequeñas diferencias. Éstas, canibalizadas por la dialéctica melancólica clariceana, se procesan precisamente como lo señala Foucault, a través del órgano de incorporación/rechazo, la boca, donde la profundidad de un cuerpo oral se separa del significado incorpóreo; donde la voz alimentada en el desarrollo del lenguaje, formación del sentido y ser que piensa, extiende su serie divergente.³⁶ Puede así interpretarse el veneno en la boca de las cucarachas cortando la palabra “amor” en *A Quinta História* y formando parte de un mismo **corpus** dividido, donde hay un mendigo que grita a través de la herida en su pierna en *A Bela e a*

Fera. Esta herida se abre como una grieta en el cuerpo social, cavada entre la comercialización de la miseria y la tecnología de punta, extremos representativos de la división de un cuerpo cultural autofágico: un primer y un tercer mundos. Es la boca (abierta y pantagruélica) de un cuerpo saturnino devorador donde las pequeñas diferencias se funden en la enorme distancia cómplice entre el mundo de fantasía de la bella y la dura realidad del mendigo.

En *A Vida Íntima de Laura*³⁷, cuento infantil sobre la vida de una gallina llamada Laura que acaba sobreviviendo al destino de la mayoría de las gallinas -como también ocurre en el texto *A Galinha-*, la autora enseña la receta de la **galinha ao molho pardo**³⁸: *O molho é feito com o sangue da galinha. Mas não adianta mandar comprar galinha morta: tem que ser viva e matada em casa para aproveitar o sangue. E isto eu não faço. Nada de matar galinha. Mas que a comida é gostosa é.* Desde el cuento infantil, la cuestión del canibalismo es colocada en los extremos de naturaleza y cultura: entre la sangre de la gallina viva y la propia salsa sangrienta de la gallina

muerta, la receta se prescribe para comer la transformación de aquello que no se come de acuerdo con las leyes sociales (gallina), en aquello que se come de acuerdo con las leyes culturales (pollo); lo que se constituye en la especificidad del arte culinario. La **salsa sangrienta** indica entonces la ascensión del status de la carne de un animal doméstico a la dignidad del valor

³⁵ LISPECTOR, Clarice, *Os Desastres de Sofia* en **Felicidade Clandestina**, Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1991.

³⁶ FOUCAULT, Michel, transl. Donald Bouchard, *Theatrum Philosophicum* en **Language, Counter Memory, Practice**, Ithaca, New York: Cornell University Press, pág. 180.

³⁷ LISPECTOR, Clarice, **A Vida Intima**

de Laura, ilustração e projeto gráfico Ivan & Marcelo, 2da. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

-Galinha ao molho pardo en portugués se refiere a la gallina cocida en su propia sangre. En cambio, en francés, el sauce Robert, según Louis Marin, es un tipo de salsa neutralizada por sus condimentos, disfrazando el sabor de los animales hasta el

punto de ser difícil decir, con seguridad, el tipo de carne que se come con el sauce Robert. En MARIN, Louis, **Food for Thought**, pág. 150.

³⁸ MARIN, Louis, *Robert Sauce* ('*Sleeping Beauty in the Forest*') en **Food for Thought**, transl. Mette Hjort, Baltimore & London: The Johns Hopkins University, 1977, pág. 150.

de un **menu**. La agresión radical hacia estas leyes es el quiebre del tabú, el retorno a los orígenes de la naturaleza animal como nos alerta Clarice: *Nós somos canibais, é preciso não esquecer. É respeitar a violência que temos. E, quem sabe, não comêssemos a galinha ao molho pardo, comeríamos gente com seu sangue*.³⁹ Es sobre todo en el arte culinario clariceano donde la actividad digestiva procesa los alimentos en un cuerpo textual, possibilitando a través de la boca, órgano receptor y transmisor, el lenguaje y el gesto, la incorporación o el rechazo del **otro**: la identidad que lleva a la encarnación, y la no identidad que lleva a la abyección.

El placer de la comida, en los textos de Clarice, empieza en el **conviviat** (la socialización de la comida en *A Repartição dos Pães*)⁴⁰ y llega a ser erotizado en *Devaneios de Uma Rapariga*⁴¹ en la exhuberancia del apetito que entorpece los sentidos del cuerpo, comparándolo con el de una langosta. En la lectura de **Filosofía del Gusto**, de Brillat-Savarin hecha por Barthes⁴², éste enfatiza el deleite interno provocado por la comida dentro del cuerpo del gastrónomo, haciendo una distinción entre el apetito natural que proviene de la necesidad y el apetito de lujo, que se origina en el deseo. En el texto de Clarice se observa a la joven que sale a cenar con su marido y el negociante, y

siente, precisamente como se lee en Barthes, el difuso placer que asciende a lo exterior, a lo físico -la **cenestesia**- o **sensación global de nuestro cuerpo interno**, bienestar que sucede a las buenas comidas y bebidas cuyos efectos son descifrados por una interlocución, a través del deleite del **otro**:

E esta gargalhada? Essa gargalhada que lhe estava a sair misteriosamente duma garganta cbeia e branca, em resposta à finura do negociante, gargalhada vinda da profundeza daquele sono, e da profundeza daquela segurança de quem tem um corpo. Sua carne estava doce como a de uma lagosta, as pernas duma lagosta a se mexer devagar no ar. E aquela vontade de se sentir mal para aprofundar a doçura bem ruim. E aquela maldadezita de quem tem um corpo. (pág. 11).

Así como en Brillat-Savarin según Barthes, aquí también el cuerpo femenino, en lugar de seguir el camino cultural civilizado de comportamiento recatado con relación a la bebida (o a la comida), descubre cómo su efecto se desarrolla en el interior, sorprendiéndose por el vago pulso escópico donde el hedonismo amable da lugar a la brutalidad del cuerpo, así retorna el deseo a su origen, y se convierte en necesidad. Como Brillat-Savarin,

³⁹ LISPECTOR, Clarice, *Nossa Truculência in Visão de Esplendor Impressões Leves*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

⁴⁰ LISPECTOR, Clarice, *A Repartição*

dos Pães en **A Legião Estrangeira**, São Paulo: Ática, 1983, págs. 27-31.

⁴¹ LISPECTOR, Clarice, *Devaneio e Embriaguez de Uma Rapariga* en **Laços de Família**, págs. 5-17.

⁴² BARTHES, Roland, *Lectura de Brillat-Savarin* en **Fisiología del Gusto**, trad. María del Carmen Muyley, Madrid: Cuspa Editorial, 1975.

que podría ser considerado el introductor del sentido del paladar de una cultura gastronómica burguesa en la modernidad, Clarice destruye los tabúes con relación a la mujer libre de toda actividad digestiva, llevándola a saciarse, excederse en sus apetitos al punto de metamorfosearse grotesca y cómicamente, en la lujuriosa y no menos afrodisíaca langosta.

En cambio en *Desespero e Desenlace às Três da Tarde* (o *Desespero e Desenlace às Três da Tarde*)⁴³, texto cuyas versiones (brasileña y portuguesa) contrastan desde sus títulos, no se destaca el apetito, sino la aversión a una identidad de impostura, cuyos excesos se reflejan en la indigestión del cuerpo. Un hombre de una dignidad tal *que parecia un lord sin dinheiro*, éste que *não era uma simples brochura, era um homem solenemente encadernado*, sufre un malestar estomacal dentro de un ómnibus a partir del contacto físico con una mujer *de pechos fortes y muy escotada*, y su drama se intensifica ante la imposible contención del *oprobio tan imminente*, rezando para tener tiempo de vomitar en su casa. *Mas sentia que lhe faltava a intimidade necessária para uma prece. Dirigia-se a Deus con fraque e cartola, de súbito precisando até de deuses e até de mendigos*. Finalmente logra bajar humildemente del ómnibus y en el

baño de un bar barato, suelta el *chorro maldito* y junto con él sus documentos y su identidad:

E assim é que nascera um homem comum. Quase alegremente tinha que começar tudo de novo e sobre outra base. Em casa, inesperadamente, encheu-se de pão com salsicha e muita Brabma. Nesta noite quis a mulher e dormiu nu como um menino. Sua mulher não compreendeu a inesperada afoiteza de um homem até então solene, Afoiteza de homem livre.

Como también recuerda Barthes, la vía de la oralidad, que aproxima lenguaje y paladar (Foucault), es modelada por la cultura y por la clase social, y la sensualidad, como un sexto sentido, *implica un aparato completo de sensaciones* en su intercambio con el gusto. Es interesante observar que es a través de la vía oral del **desenlace** de este hombre al fin libre de su falsa identidad, que el contraste entre el apetito sexual y la aversión, ambos en exceso, se neutraliza en la satisfacción de una necesidad y el rechazo de la comida: en el vómito, así como en el orgasmo, culminación momentánea y paroxística de la excitación, el cuerpo, al relajarse, entra en la insignificancia de la saciedad. Eso señala un lenguaje efímero, destinado a desaparecer como el hombre. Desnudado de su **encuader-**

nación falsa, el hombre pasa a recordar a **los hombres** en su diferencia con las **mujeres**. Cabe recordar aquí la cómica y genérica síntesis de la abuela en *Eu e Jimmy: Os homens são uns animais*.

En el texto **O Jantar (Laços de Família)** un narrador **voyeur** transmite las impresiones sobre la manera repugnante de devorar la comida de *um desses velhos que ainda estão no centro do mundo e da força* como un *devorador de niños* así como un *patriarca* se llena de ira contra *el gran caballo* coloca la frontera que lo separa del animal: *Mas eu sou homem ainda*. El acto de incorporación, mero acto de saciar el hambre, rescata un pasado criminal, traicionero e indeseable en el propio narrador a través de la interlocución escópica con un **otro** despreciable, cuya crueldad ciega es tan repulsiva al

⁴³ *Desespero e Desenlace çàs Três da Tarde*, inédito en colección, se encuentra en los archivos de la Casa de Rui Barbosa, organización de Eliane de Vasconcello. *Desespero e Desenla-*

ce às Três da Tarde, texto también inédito en colección, en su versión portuguesa, es publicado en **Colóquio/Letras** (1975) descubierta por la alumna de Letras (UFSC), Sandra Haln.

punto de impedirle apetecer: *Quando me traíram ou assassinaram, quando alguém foi embora para sempre, eu perdi o que de melhor me restava, ou quando soube que vou morrer-eu não como. Não sou ainda esta potência, esta construção, esta ruína. Empurro o prato, rejeito a carne e seu sangue.*

Sin embargo, el fondo de humor implicado en la pérdida de la pedantería cultural, tanto masculina como femenina, indicado en el retorno del deseo a la necesidad de

un cuerpo bruto, animal, lleva al lenguaje a una posición crítica de sí mismo como vehículo oral y cultural en la destrucción y la reconstitución de placeres y aversiones. Aquí se mezclan erudición y cultura de masas y producen desconcierto y vacilación en relación con la seguridad de convenciones formales civilizadas, burguesas, sobre las cuales se cristalizan las subjetividades. Por eso, para Clarice, incorporar el animal o expulsar una identidad construida sobre bases falsas, participa del *primer gesto voluntario humano*: la elección de la máscara. El **yo** clariceano emerge de la transición dialéctica entre lo arcaico y lo moderno: un cuerpo que se reescribe a partir de las memorias de sus antiguas máscaras culturales, fantasmas personalizados a través de la falsificación impersonal de un cuerpo burgués. Para Clarice, el **yo** está **al borde de sí** y el *recuerdo es en carne viva*.⁴⁴ Por eso, las múltiples faces que incorpora el lenguaje de este cuerpo hacia la carne de la escritura emergen como sensaciones inconscientes al ser digeridas o expulsadas como intimidades fragmentarias de un cuerpo discontinuo.

El acto caníbal de la propia escritura que resulta de una dialéctica saturnina (el enunciado que devora a la enunciación) dramatiza las dos posturas conflictivas (la transformadora y la reproductiva) en un proceso nocturno de generar el día en *Onde Estivestes de Noite*⁴⁵,

texto donde la noche es devorada por un cotidiano superficial y banalizado por el consumismo de una sociedad burguesa. Allí, la escritura **en carne viva** es aquello que no se procesó y puede aún ser retomado (la entrelínea silenciosa que corresponde al negativo en la fotografía) o aquello que no fue **digerido** como nutriente, el **otro** residual y enigmático. El texto, codificado en blanco y negro en la analogía sobre línea y entrelínea en la escritura, yuxtapone excepcionalmente génesis y apocalipsis en la circulación transitoria y voraz del espacio urbano. Plínio Prado Jr. percibe, a partir de una necesidad de articular la melancolía al tiempo en Lispector, que el “vacío blanco” y el “oscuro total” no pueden representarse en la conciencia del “más profundo” instantáneo: *el ya se escapa interminablemente, nunca es ya, el todavía no es o ya no es más. Jamás contemporáneo de sí mismo. Es justamente esa la paradoja del instante de ver el buevo: o es demasiado temprano (y no existe más que la “promesa” de un día llegar a verlo), o es demasiado tarde (y no resta más que el “recuerdo” de haberlo visto)*.⁴⁶ El crítico se refiere al texto *Ovo e a Galinha (Legião Estrangeira)* donde a propósito del proceso genésico de la obra, la gallina se torna instrumento de gestación del huevo. Aquí se confunde este enunciado con el de la narradora, quien, al incorporar la

⁴⁴ LISPECTOR, Clarice, **Para Não Esquecer**, São Paulo: Siciliano, 1992, pág. 35.

⁴⁵ LISPECTOR, Clarice, *Onde Estivestes*

de Noite en **Onde Estivestes de Noite**, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1992.

⁴⁶ PRADO JR., Plínio W., *O Impronun-*

ciável: Notas sobre um fracasso sublime en **Remate de Males**, nro. 9, UNICAMP: Campinas, 1989, pág. 23 (destacados del autor).

gallina a la enunciación, se transforma en la misma para que nazca el texto. El momento del corte entre una serie y otra es tan indistinto como la desaparición de fronteras entre el enunciado y la enunciación, producto y producción, origen y fin, huevo y gallina.

El pobre procesamiento de la noche en *Onde Estivestes de Noite* (que resulta en personajes forjados, caricaturescos, lugares comunes residuales, o fracasos apasionados como el del judío pobre que quería escuchar el vals de Strauss, la escritora quebrada que era gorda y por eso no iba a la playa, la periodista que se había inspirado en la noche para escribir un libro sobre Magia Negra, etc...) esquematiza en esos seres la banalidad cotidiana, haciéndolos incapaces de digerir la experiencia de la noche. La profecía caníbal de una divinidad andrógina -El-Ella- apocalíptica, se cumple en el pasaje extraordinario de la noche bruta, sensorial, intensa, profana, hacia la burda farsa de los exparticipantes de la orgía nocturna. Ellos están distraídos del rito prohibido en un nuevo testamento cristiano falsificador de la antigua sensación orgánica y pagana, cuyo origen arribista reproduce *de forma inédita* el sensacionalismo barato: melodramas de folletín de una cultura consumista y consumida.

Sin embargo, Clarice construye los puentes entre las sensaciones como materia prima del len-

guaje corporal exponiendo, en el origen de un cuerpo-texto, sus camadas sensoriales interpenetradas, una fotografía de la *carne viva* de los sentidos en una rica sinestesia, donde, por ejemplo, los colores oscuros penetran en los sonidos: *As trevas eram de um som baixo e escuro como a nota mais escura de um violoncelo* (p.56). No obstante, del entrecruce sensorial en el pasaje de la noche hacia el día, constatan principalmente las sensibilidades de un valor artístico de

culto, que en esta noche oscura es devorado por un valor exhibicionista, de gratificación inmediata. Surge entonces en la forma de “novelas baratas de misterio”; lo que en la nueva sensibilidad truculenta más obvia se representa en la figura de un carnicero, *el único que durante el día continuaba la noche* y que se embriaga *de placer al olor de carnes y carnes crudas y sangrientas* (p.70).

En **A Via Crucis do Corpo**⁴⁷, la nota predominante en los textos es la de los excesos efímeros del cuerpo en toda la truculencia de su apetito erótico. Las pasiones sexuales de la vía crucis suponen una asociación entre la superficialidad del cuerpo, el poder y el dinero, alcanzando sus excesos la exhuberancia dramática y suburbana de Nelson Rodrigues (como en *Um Caso para Nelson Rodrigues* o *Antes da Ponte Rio-Niterói*): celos, venganza, desesperación, pasión. En la simulación teatral del cuerpo, o sea, como aviso publicitario, transformaciones escriturales irónicas causan equívocos entre el sexo del cuerpo y el género construido culturalmente por la burguesía. Eso sucede, por ejemplo, en *A Praça Mauá* y en *Ele me bebeu*, donde la identidad forjada de la mujer-objeto cede ante la vocación más fuerte del homosexual, en el primer caso para seducir al compañero y, en el segundo, para identificarse con la maternidad.

⁴⁷ LISPECTOR, Clarice, **A Via Crucis do Corpo**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

La poética creativa saturnina en su tiempo voraz es anacrónica como *o ovo que rodopia vagarosamente no horizonte* de *Onde Estivestes de Noite*, siempre un retorno a los orígenes de una obra que, cual sol negro⁴⁸ de un día naciente, transita sus extremos por la modernidad, su partenogénesis y su autofagia. Los fracasos de la palabra en captar (o capturar) sus fantasmas en las sucesivas vidas y muertes de la escritura, encarnación de sensaciones de una continuidad recordada, exponen, en carne viva textual, la herida o corte a partir de la cual se desplaza el silencio significativo de un cuerpo históricamente ilegítimo.⁴⁹ Más allá del momento de la deglución modernista y transformadora en la relación colonizador/colonizado, el sentido post-colonialista señalado por Clarice Lispector indica el regreso a los orígenes saturninos en sus primitivos caníbales, representándolo como una redevoración actualizada que fuerza tanto a las culturas hegemónicas a reconocer el canibalismo en sí mismas (la periferia en el centro y viceversa) como también a los seres humanos (hombres y mujeres) a reconocer en ellos mismos su porción caníbal. En **Memórias Póstumas**, Pandora es la porta-voz de Humanitas cuando le recuerda a Brás Cubas *la*

raison du plus fort: A onça mata o novilbo porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilbo é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Brás Cubas, asemejándose al escritor Rodrigo S. M. en su posición frente a la muerte de Macabéa, aplica la filosofía perversa de Humanitas a las muertes clandestinas: *De modo que, se eu disser que a vida humana nutre de si mesma outras vidas, mais ou menos efêmeras, como o corpo alimenta os seus parasitas, creio não dizer uma cousa inteiramente absurda.*⁵⁰

Hegel, Machado de Assis, Virginia Woolf, James Joyce, Katherine Mansfield, Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Lúcio Cardoso y muchos otros nutrieron al texto clariceano. Sin embargo, la escritura en carne viva de esa autora acusa una dialéctica saturnina donde los alimentos simbólicos que nutren el cuerpo textual rechazan cualquier proceso civilizado de una culinaria instituida, y vuelve a escribir, antes que nada, *la gula por el mundo* que la moviliza. En el límite entre lo crudo y lo cocido, ante la amenaza de ser canibalizada como sus gallinas, Clarice no sólo acepta sino que incorpora la crudeza de la vida, comiendo la gallina en su propia sangre como una caníbal que al producir un

corpus voraz e inconformado con la padronización, se embriaga de esa sangre bruta de fuerza nocturna y se sirve muchas veces, a pesar de eso, en recetas **à la Clarice**: mal digeridos **menús del día** de lectores devoradores.

Ceder a la tentación de incorporar a Clarice Lispector en textos críticos y teóricos referidos a su obra (canibalizarla) es, como lo señala Marta Peixoto, frecuente en la crítica, como por ejemplo en la lectura de Clarice propuesta por Hélène Cixous.⁵¹ Evitar esta tentación supone reproblematicar el falso equilibrio entre el centro y la periferia de un cuerpo político, algo así como “una salida discreta por la puerta de servicio”, lo que a falta de mejor postre, al salir del cuerpo de mi ensayo y, como breve conclusión, no deja tampoco de ser una salida política diplomática. Queda pues, el proverbio en francés que leemos en *A Arte de não ser Voraz*⁵², una referencia al discreto encanto burgués sobre la importancia de contener al hambre, y una lección civilizada que nos enseña Clarice, pero que ella misma siempre y continuamente transgrede:

Moi, madame, j'aime manger juste avant la faim. Ça fait plus distingué.

⁴⁸ KRISTEVA, Julia, **Sol Negro, Depressão e Melancolia**, trad. Carlota Gomes, Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

⁴⁹ BARKER, Francis, **The Tremulous Private Body Essays on Subjection**, London & New York, 1984, pág. 100.

⁵⁰ DE ASSIS, Machado, **Memórias Póstumas de Brás Cubas en Obra Completa**, Rio de Janeiro: Edições Aguilar, pág. 634.

⁵¹ PEIXOTO, Marta, *The Nurturing Text in Hélène Cixous and Clarice Lispector en Passionate Fictions: Gender,*

Narrative and Violence in Clarice Lispector, London\Minneapolis, 1994, págs. 39-59.

⁵² LISPECTOR, Clarice, *A Arte de Não Ser Voraz en Para Não Esquecer*, São Paulo: Siciliano, 1992, pág. 94.

Género (M/F) y massmediación: nuevos objetos discursivos

July E. Cháneton *

En los últimos años se observa la inclusión en las agendas mediáticas de nuevos objetos discursivos referidos al campo de lo que puede llamarse problemática de género: acoso sexual, discriminación sexista, maternidad y trabajo, violencia sexual, cupo femenino, aborto, derechos reproductivos.¹

Ante estas novedades - y más allá de las condiciones específicas de producción/recepción para cada soporte- la actitud de análisis podría consistir en buscar una explicación estructural. Es decir, preguntarse por qué ahora tematizar aborto, acoso sexual, etc, cuáles son los determinantes, de qué orden, ¿ideológico?, ¿político? A propósito de este punto, conviene recordar palabras de la historiadora Joan Scott, quien propone “preguntar más

cómo pasan las cosas para saber por qué pasan”.²

De modo que este trabajo se centra en la descripción de las características complejas que estos textos periodísticos presentan en la construcción discursiva de los nuevos objetos. Se trata de localizar en el discurso massmediático no

sólo los momentos de reproducción de las significaciones que fundamentan el sexismo -algo anticipable, si se quiere, para este universo de análisis- sino de registrar, además, las otras zonas, propicias para la emergencia de voces y argumentos alternativos, en especial teniendo en cuenta el margen de imprevisibilidad que implica toda recepción, vinculada -en este caso- a la significación social de la diferencia de género.³

Entre los presupuestos teóricos que respaldan el análisis figura el considerar que, en tanto el sentido es indisociable del lenguaje como materia significativa, es posible encontrar en el análisis de los discursos sociales una forma de entrada al proceso de producción de significaciones de género.

* Docente e investigadora en Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Una primera versión de este trabajo fue presentado en el “IV Congreso Nacional de Semiótica”, Córdoba, 1995. Agradezco a E.N.de Arnoux por su lectura crítica del texto.

¹ Sin embargo, en virtud del marco teórico metodológico desde el cual se trabaja en este análisis, “objeto

discursivo” no debe entenderse como un “tema” propio del nivel del “contenido” sino como una entidad del discurso. *Los ‘objetos’ que interesan al análisis de los discursos no están, en resumen, ‘en’ los discursos; tampoco están ‘fuera’ de ellos, en alguna parte de la ‘realidad social objetiva’. Son sistemas de relaciones (...) que todo producto significativo mantiene con sus condiciones de generación por una parte, y con sus efectos por la otra.* VERON, Eliseo, **La semiosis social**, Buenos Aires, Gedisa, 1987, pág. 128.

² SCOTT, Joan, *El género, una categoría útil para el análisis histórico* en DUBOIS, Lindsay y María Cecilia CANGIANO (comps.), **De mujer a género**, Buenos Aires, CEDAL, 1993, págs. 17-50, ver pág. 34.

³ El análisis al que me voy a referir forma parte de una investigación titulada *Nuevos relatos en la producción social de la desigualdad de género. La prensa escrita argentina (1991-92)*, Beca de Iniciación, Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad de Buenos Aires.

Esta última categoría, género, se refiere a un tipo específico de distinción social y cultural basada en el sexo. Distinción que -articulándose con la de clase- regula las prácticas de los sujetos en tanto sexuados, distribuyendo dominios y significaciones normativas jerarquizadas según una organización que es histórica. Al mismo tiempo, el género es “un campo primario en el cual o a través del cual se articula el poder” y más específicamente, “una manera -no la única- recurrente y persistente de expresar el poder en Occidente, en las tradiciones judeo-cristianas e islámicas”.⁴

*

Trabajares menos valioso que ser madre se titula un reportaje realizado al periodista Mariano

Gronzona y publicado en una revista semanal masiva de las llamadas “femeninas”.⁵ La entrevista gira en torno a la temática de las relaciones de compatibilidad/incompatibilidad entre maternidad y participación en la esfera del trabajo remunerado por parte de las mujeres, en este caso pertenecientes a sectores medios.

En el comienzo, el entrevistado señala:

-Hay investigaciones en Estados Unidos que muestran que la mujer que trabaja tiene doble trabajo: el del hogar más el de la oficina. Los hombres, en general, ayudan poco en casa. (p.80)

Más allá del carácter risueño que muchas mujeres podrían adjudicar a la primera parte de la respuesta (el hecho de que se recurra a la prueba de las “investigaciones

en Estados Unidos” para descubrir que la mujer que trabaja tiene doble trabajo), lo que interesa focalizar es el enunciado último:

Los hombres, en general, ayudan poco en casa.

El discurso del periodista retoma en este texto el *topos* de “la ayuda masculina”. Este enunciado -por vía del lexema *ayuda*- instala como premisa argumentativa la histórica adjudicación social al colectivo de mujeres del trabajo reproductivo (tareas domésticas y crianza de los hijos), en forma exclusiva y como destino prescripto, en el espacio de uso común al grupo familiar.

El reconocimiento de este hecho -que los hombres ayudan poco- no desencadena en el discurso del entrevistado una explicación

⁴ SCOTT, ob. cit., pág.37.

⁵ BALBIANI, Carolina, *Trabajar es menos valioso que ser madre*, PARA TÍ, junio de 1992, págs. 80-83.

⁶ Las opciones lingüísticas pudieron

abrirse a otros sentidos como en:

-Los hombres, en general, no *comparten* los trabajos domésticos y la responsabilidad en la crianza de los hijos.

-Los hombres, en general, no *asumen*

la responsabilidad que les cabe en el mantenimiento del espacio doméstico.

-Los hombres, en general, no *se ocupan* en igual medida que las mujeres de hacer las cosas en la casa.

ni tampoco la menor valoración de tipo ético, siendo ambos rasgos (explicación y modalización axiológica) propios del componente pedagógico que hace inconfundible el discurso de este enunciador.

Sin embargo, la valoración es muy fuerte cuando el objeto de juicio en cuestión es “la mujer”. Es de/para ella que se predica, en todos los sentidos de la palabra:

Trabajar es menos valioso que ser madre.

Un enunciado asertivo -como éste- no se limita a producir una simple descripción sino que adelanta un juicio de verdad. En este caso, el personaje social es el que se ofrece como garante: profesor en Harvard, miembro del patriciado, delicado seductor, alma ahora muy piadosa, campeón del “ninismo” y del reino de las balanzas⁷, garantía viva del decir verdadero.

Si el sujeto de la enunciación aparece cancelado en el enunciado en cuestión, será en función del efecto de verdad. A su vez, el presente genérico anuncia la universalidad del juicio, válido para todo sujeto (se infiere femenino), en todo tiempo y circunstancia. Pero, como ha señalado Foucault, “la verdad es de este mundo”⁸, por lo cual es posible rastrear su construcción histórica.

Si se considera el enunciado en el marco de la situación argumentativa dada, las acciones (**trabajar** y **ser madre**) se oponen aquí en tanto se vinculan con la escala jerarquizada de lo social-valioso para el género femenino y es en relación a esa escala que presentan diferencias para el enunciador. La forma que toma la enunciación verbal aporta un matiz semántico distintivo: mientras **trabajar** expresa la acción como proceso, **ser madre** refiere a una acción como estado. Podría decirse entonces que la jerarquización del **ser** respecto al **hacer** -para este caso- se fundamenta en lo que la retórica argumentativa denomina “lugar de la esencia”.⁹ Es el lugar basado en la superioridad de lo que “encarna mejor la esencia”. En este caso, la superioridad de la maternidad para encarnar “la esencia de la mujer”. En el mismo movimiento de asignación queda además instalado el sentido inverso que es el simultáneamente denegado: la práctica laboral no involucra el ser (queda fuera del discurso el “ser trabajadora”) y la práctica maternal no involucra el hacer, en especial el hacer maternal con sus connotaciones negativas: esfuerzo y desgaste psicofísico del sujeto a cargo del ejercicio de la maternidad.

La denegación de la maternidad como práctica, así como el

planteo de incompatibilidad entre la actividad laboral y la maternal, implícito en el discurso del entrevistado (según el cual la destinataria podría verse obligada a elegir ser madre a menos de resignarse a ser considerada menos valiosa como mujer), se corresponde con el más arraigado de los dispositivos históricos de subordinación social de género instituidos por la modernidad. Es la exaltación esencializante de la capacidad reproductiva de las mujeres y su contraparte, la consideración de la anatomía femenina como destino y su correspondiente asignación social a la esfera y funciones de lo privado-doméstico.

**

⁷ El “ninismo” y la balanza son algunas de las figuras propuestas por BARTHES para el análisis del universo ideológico del liberalismo. ...cuando es incómodo elegir, no se da la razón a ninguna de las dos partes; se buye de

lo real, que resulta intolerable, reduciéndolo a dos contrarios que se equilibran por el solo hecho de haberlos vuelto formas, aliviados de su peso específico. BARTHES, Roland, **Mitología**, Siglo XXI, 1980, pág. 250.

⁸ FOUCAULT, Michel, **Microfísica del poder**, Madrid, La Piqueta, 1979, pág. 187.

⁹ PERELMAN, Ch. y OLBRECHTSTYTECA, L., **Tratado de la argumentación**, Madrid, Gredos, 1989, pág. 162.

Sin embargo, lo que encuentro interesante en estas previsible declaraciones del Dr. Grondona no es tanto su contenido regresivo sino la forma en que el medio las toma a su cargo.

Es que lejos de construir el discurso del periodista como una palabra inapelable, en primer lugar, el cuerpo de la entrevista presenta una moderada pero insistente tensión producida por las preguntas no-cooperativas de la entrevistadora.

Pero fundamentalmente, son los elementos del paratexto que enmarcan la entrevista (volanta y bajada del título, y en sendos recuadros: una encuesta y una columna de opinión) los que orientan la lectura del discurso citado (la palabra del entrevistado) como discutible, lo cual implica construirlo como un discurso con una cuota de desfase posible respecto a las opiniones presupuestas en la construcción de público destinatario. Así, en la volanta que preside la lectura del reportaje se anuncia *Mariano Grondona superpolémico* y en la bajada de título la voz del medio anticipa: *Una nota para discutir que no dejará indiferentes ni a hombres ni a mujeres.*

Los recuadros presentan una extensión relativa importante en el conjunto de estas páginas y en el caso de la encuesta se presentan las opiniones de cuatro argentinas: una política, una animadora, una periodista y la jefa de prensa de una empresa, todas ellas con más de un hijo a su cargo. Finalmente, figura una columna de opinión de la feminista norteamericana Betty Friedan. Todas las encuestadas tematizan con diferentes grados de

radicalidad la responsabilidad que en el asunto (trabajo y maternidad) cabe a los varones. Se trata precisamente del punto ciego en el discurso de Grondona, cuyo didactismo se centra en “la mujer” y en los supuestos dilemas inherentes a su subjetividad. De modo que en estos otros textos, no sólo se acuerda en la formulación de la tesis contrapuesta y progresista (la de la compatibilidad maternidad/trabajo) sino que al reponerse el carácter relacional del género (el rol de los varones), el problema aparece construido según un marco de comprensión que incluye, de manera explícita, la perspectiva política de género.

Si se consideran los textos en los recuadros se advierte que los mismos representan las “otras” zonas de construcción de la información. En este caso aparecen diferencias en cuanto al punto de vista y alcance de las argumentaciones. Mientras en el discurso de las encuestadas las argumentaciones se fundan en la experiencia de género personal, es decir, razonamientos que parten de la forma en que los sujetos viven las relaciones

sociales de género en la materialidad de su vida cotidiana, el comentario de la feminista norteamericana centra sus argumentos no en los varones como individuos ni como colectivo de género, sino en el carácter social de la maternidad y en la responsabilidad que en estos conflictos le cabe a la sociedad toda, en el preciso lugar de sus instituciones:

Necesitamos estructuras de trabajo que tengan en cuenta la vida de hombres y mujeres que ahora comparten la responsabilidad de criar a sus hijos. Se necesita una mayor flexibilidad horaria, licencias de maternidad y paternidad y guarderías infantiles en todos los lugares de trabajo. (p.82)

En la enunciación de estas necesidades, lo que este discurso repone en relación con el del entrevistado es una referencia a las condiciones materiales de la maternidad como práctica, despojada de toda sacralidad. Por otra parte, el comentario de Friedan visibiliza en la recepción no sólo a la especialista sino a la política, sujeto represen-

tante del movimiento social de mujeres, presente éste en su discurso bajo la forma de un colectivo de identificación (*el movimiento femenino*).¹⁰

De modo que lo que se presenta al análisis-y a la recepción-es un juego complejo de posiciones enunciativas. En primer lugar la oposición entre el discurso del entrevistado y el de las mujeres; a su

vez, y en el interior de este último espacio, las diferencias enunciativas señaladas entre el discurso testimonial de las encuestadas y el de la experta/política. Esto en el marco del dispositivo mediático de construcción global de estas páginas en el que intervienen los elementos propios del enunciadador-soporte que he mencionado.

Desde estas otras zonas enunciativas, la orientación argumentativa se construye en dirección opuesta al discurso del entrevistado -sesgado por su ética sexista- abriendo así en la recepción un campo de efectos de sentido de género alternativos.¹¹

Si la recepción es un interrogante, desde este esquema de análisis podemos conjeturar que la lectura se presentará como un proceso con cierto grado de apertura interpretativa, proceso a la vez convergente con otras discursividades sociales que intervienen en la construcción de sentidos para

las relaciones de género. Especialmente la significación que destinatarias/os adjudican a su propia experiencia respecto al objeto de discusión, sobre el cual también han formado un marco interpretativo a partir de vivencias cotidianas propias en tanto sujetos sexuales y de lo que podría llamarse su **habitus** de género.¹²

En este marco, el entrevistado es la noticia y conserva en el punto de foco su preeminencia respecto a las zonas alternativas, pero las características de la construcción de la información por parte del medio hablan de un deterioro social en la eficacia política de su discurso. Desde una perspectiva atenta a los cambios en lo imaginario social de género, este movimiento puede leerse como debilitamiento o crisis de la red de significaciones que legitiman las desigualdades, al menos bajo la forma de sus relatos clásicos.¹³

¹⁰ B.FRIEDAN es la autora de **La mística femenina** (1963) un libro pionero del llamado Feminismo de la Segunda Ola (el *women's lib* de los años 60-70 con centro en USA). En 1981, publicó **La segunda fase**, donde plantea la necesidad de superar -veinte años después- los aspectos reactivos que llevaron a una "mística feminista". De ahí el pasaje "movimiento feminista/femenino".

¹¹ El concepto de VERON de "campo de efectos de sentido posibles" que estoy aplicando se basa en considerar la indeterminación constitutiva del sentido. Para este autor, los discursos sociales "efectúan" sus condiciones

de producción y al mismo tiempo "abren" sus condiciones de reconocimiento que "como lo había comprendido Peirce, dependen de 'lo que será más tarde'". VERON, ob. cit. pág. 132.

¹² BORDIEU desarrolla el concepto de *habitus* como respuesta al problema de las relaciones entre estructuras objetivas y estructuras subjetivas. El *habitus* es un conjunto de disposiciones (a percibir, sentir, actuar y pensar) históricamente interiorizadas por el sujeto. Aptitudes entendidas como producto del *sentido práctico*, es decir *dominio práctico de la lógica o de la necesidad inmanente de un*

juego que se adquiere por la experiencia del juego y que funciona más acá de la conciencia y del discurso. BOURDIEU, Pierre, **Cosas dichas**, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pág. 69. El concepto es sistemático, de modo tal que puede hablarse de un *habitus* lingüístico o de un *habitus* de género como una dimensión de análisis -entre otras- del funcionamiento social.

¹³ Véase un planteo de esta hipótesis y aparato conceptual (imaginario social y legitimación política de las desigualdades de género) en FERNANDEZ, Ana María, **La mujer de la ilusión**, Buenos Aires, Paidós, 1993.

Contra los análisis que repiten como tautología la denuncia del “sexismo en los medios”, cabe afirmar que reconocer los límites de la puesta en discurso de estos nuevos objetos discursivos por parte de la prensa no debería obstruir el reconocimiento de la dimensión política que se juega finalmente en la lectura. Es decir, por un lado, en el texto mismo, las relaciones de negociación entre diferentes posiciones enunciativas y luego, la entrada de este discurso en la trama más amplia de compensaciones y conflicto de la semiosis social.

El esquema enunciativo complejo que ejemplifica el texto analizado es recurrente en la construcción mediática de los objetos relativos al género (especialmente en las secciones “información general” o “sociedad” de los diarios).¹⁴ Una apertura culturalmente progresista en diarios y revistas -para hablar sólo de la prensa escrita- que, si nos situamos estrictamente en la lógica de producción de los medios, responde a la necesidad de renovar la propuesta de sus contratos de lectura, ajustándolos a los cambios culturales en la vida cotidiana de varones y mujeres con el fin de garantizar beneficios en el funcionamiento mercantil de sus productos.

En los últimos años, la prensa escrita masiva manifiesta una inclinación a presentar la información según un formato descentralizado en el que se combinan crónicas, comentarios, encuestas y otros géneros periodísticos para “cubrir” una única noticia. Se ha señalado que la creciente modalidad fragmentada en la construcción de las noticias obedece a estrategias editoriales

tendientes a neutralizar los supuestos avances de la televisión sobre el mercado de la prensa escrita, por vía de la mimesis en el nivel de estructuración de la información.¹⁵ Seguramente es posible leer también allí, en la diversificación de entradas a la información, en el énfasis en la sincronía y en la misma proliferación de nuevos objetos mediáticos, la lógica cultural acorde con la expansión globalizante del capitalismo tardío.¹⁶

En estas condiciones estructurales se desenvuelven procedimientos localizados de producción de sentido como el que se ha repasado, con sus implicancias y sus posibilidades. Las luchas del colectivo de mujeres son finalmente luchas por la significación cultural de un conjunto de objetos y prácticas relativas a las relaciones entre los géneros. Hacer inteligibles los conflictos de sentido podría contribuir no sólo a acumular un “saber estratégico”¹⁷ respecto a la subordinación de género sino también a encarar de otro modo las intervenciones políticas comprometidas en favor de la equidad y la justicia.

¹⁴ Como parte de los resultados de la investigación en la que este trabajo se enmarca (véase nota No.3), se agruparon los textos del corpus según el predominio de dos tipos de estructura enunciativa: abierta (discurso argumentativo) -como la que aquí se ejemplifica- y cerrada (discurso técnico-instruccional), productora de subjetividad femenina “sujeta a guión” y por lo mismo favorable a la reproducción de la desigualdad.

¹⁵ VERON, Eliseo, *Medios y sociedad en los años 90*, Buenos Aires, conferen-

cia en el Instituto Cultural Iberoamericano, 16 de agosto de 1995.

¹⁶ Fredric JAMESON desarrolla una reflexión sobre los fenómenos de la llamada “cultura posmoderna” desde el punto de vista de la dialéctica marxista. En este sentido, el fragmentarismo, el énfasis en la sincronidad y la proliferación de objetos (es decir la preeminencia en los lenguajes culturales de las categorías de espacio sobre las de tiempo) son comprendidos como rasgos de una lógica cultural acorde con “el espacio interna-

cional nuevo y aturdidor del capital multinacional tardío”. Véase **Ensayos sobre el posmodernismo**, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

¹⁷ Con este último concepto se refiere FOUCAULT al papel de la teoría en relación con la lucha política. Es decir, *...no formular la sistematicidad global que hace encajar todo; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder; percibir las relaciones, las extensiones, edificar avanzando gradualmente un saber estratégico*. FOUCAULT, ob. cit., pág. 173.

Desde la otra orilla: las trabajadoras marplatenses

Formas y condiciones del trabajo femenino en una sociedad en transformación

Irene Delfina Molinari *

Un observador de los años veinte describiría a Mar del Plata como una ciudad bucólica, a orillas del mar, reservada en verano para un grupo selecto de la burguesía porteña y provincial, que venía a descansar y a divertirse en el club o en el casino. El día transcurría entre largas horas de ocio frente al mar, envueltos en una suave brisa marina y en una agradable y reducida compañía. Por la tarde, el impostergable paseo por la tradicional Rambla, donde elegantes señoras de la mano de sus esposos o hijos exhibían los mejores vestidos de París o Londres. A la noche, la cita infaltable en el Bristol Hotel o el Club Mar del Plata.

El mismo observador pero situado desde la otra orilla y bajo la mirada inadvertida de esa **aristocracia**, descubriría una población estable, que trabajaba durante todo el año, y que en verano incrementaba sus actividades para satisfacer las demandas de los vera-

neantes. En el puerto, se hallaba la dársena de pescadores con sus precarias lanchas de vela, un sector donde se ofrecía comida, un depósito de la aduana para mercaderías, unos pocos establecimientos donde procesaban el pescado.¹ Más allá, algunas viviendas de pescadores, cuyas mujeres e hijos realizaban *artesanalmente en sus hogares la salazón de una especie que era semejante a las sardinas*²; y unas cuantas casas de los trabajadores pertenecientes a las obras de construcción del puerto, contratadas por el gobierno nacional en 1913 y aún no finalizadas.³

Desde hacía tiempo, la población marplatense anhelaba convertir al balneario en el primer gran centro turístico del país. Pero para ello era necesario cambiar la fisonomía de la “Villa” para dar paso al turismo masivo, poniendo en peligro -paradójicamente- el prestigio que contaba la ciudad por esos años.

* Becaria y docente de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades. Investigadora en formación del HISA.

¹ La primera fábrica de conserva de pescado se instaló en 1919 junto a la reciente escollera sur. El establecimiento se denominó La Marplatense,

siendo su propietario el Sr. Gallo Llorente. Revista Mar del Plata, Ayer y Hoy, MDP, Febrero de 1955.

² SARABIA, Abdul A., reseña La Trabajadora del Pescado, MDP, 1988.

³ La Compañía a cargo de la construcción, Societé Nationale de Travaux Publics, informaba en noviembre de 1922: *Como se ve, no será posible cum-*

plir completamente el programa de obras del proyecto del contrato de construcción, solo podrá construirse, además de las escolleras de abrigo, los muelles de cabotaje y una pequeña parte de los de ultramar, en la cabecera del muelle. Citado en Serie Comunicaciones, MDP, Archivo Museo Histórico Municipal “Villa Mitre”, Mayo de 1994, Nro. 9.

crecía vertiginosamente no sólo por el crecimiento vegetativo sino por las migraciones que de otros lugares convergían hacia la ciudad en busca de oportunidades laborales. También, fue uno de los sitios que elegían los inmigrantes españoles e italianos, para establecerse con su familia y/o instalar algún negocio.

En el desarrollo de la ciudad cumplieron un papel primordial durante los años treinta, el gobierno conservador a través de las inversiones en obras públicas, como ser, la construcción del Hotel y Casino Provincial, la nueva Rambla, la ruta dos. En los años cuarenta, la política del gobierno peronista fue impulsar el **turismo social**, mientras los sindicatos, construyeron hoteles para sus afiliados. Esto determinó que Mar del Plata se convirtiera en el primer centro turístico del país y en una de las poblaciones con mayor atracción de trabajadores.

En cuanto al comercio, año tras año se expandía por la ciudad, siendo el dinamizador de este crecimiento, los veraneantes que irrumpían en forma abrumadora en Mar del Plata temporada a temporada.⁴ De igual forma, los servicios aumentaron para dar respuesta a la incesante demanda del turismo. También se crearon en la década del cincuenta nuevas industrias que permitieron al balneario crecer en otros rubros, como el de la industria textil.

Por otra parte, la actividad pesquera creció al margen del turismo, y durante este período pasó también por una profunda transformación. De una explotación de pescadores, orientada a una clientela reducida, se convirtió en una actividad de grandes industrias, cuya producción se destinaba al mercado exterior. A mediados de los cuarenta, esta situación permitió que el puerto fuera el primer centro pesquero del país y un polo de atracción de mano de obra.

Estos cambios que experimentaba Mar del Plata modificaban no sólo la fisonomía de la ciudad, sino también las costumbres de los pobladores nativos. Era frecuente escuchar las quejas por el avasallamiento de sus lugares de reunión con los amigos, el desquicio producido por el tránsito de vehículos y de personas a horas no habituales. Pero al mismo tiempo, los pobladores esperaban con ansiedad la llegada del verano, que les permitía no sólo vivir decorosamente el resto del año, sino generar capitales para invertir especialmente en propiedades urbanas. Este crecimiento vertiginoso provocaba problemas en el desenvolvimiento de Mar del Plata. El aumento de la población y el surgimiento de nuevos barrios sin un plan regulador traía aparejado serias dificultades: falta de alumbrado, de agua corriente y de cloacas, ausencia de la pavimentación en

En poco más de dos décadas, Mar del Plata se transformaba, se comercializaba y se proyectaba hacia el país. Las bucólicas reuniones de la alta sociedad fueron reemplazadas por un turismo social, compuesto por trabajadores y clase media de otras regiones del país, que invadían las playas, los paseos, las calles. La picota barría los grandes chalets para dar lugar a los edificios horizontales. La población

⁴ Para la temporada 1929/1930 eran 65.000 pasajeros y para 1969/1970 ascendían a 2.219.820 turistas. Ver Boletín Municipal Gral. Pueyrredón,

MDP, 1930 y Anuario estadístico de la Municipalidad de Gral. Pueyrredón, MDP, 1974.

las calles, inundaciones, aumento de las tasas públicas, trabas en el ordenamiento del tránsito. Estas dificultades se tornaban más engorrosas principalmente porque las autoridades municipales, nombradas por el gobernador, no pertenecían a la ciudad. De modo que, desconocían el funcionamiento de la Municipalidad y las necesidades de los marplatenses.

Pese a los obstáculos inherentes al proceso de urbanización, el desarrollo económico generó una diversificación de las actividades, dando lugar a la multiplicación de las posibilidades de empleo para la mano de obra, siendo peculiar la estacionalidad de la demanda de puestos de trabajo: los empleos relacionados con el turismo, aumentaban durante el verano para disminuir durante el invierno; de igual forma, aquellos que no se vinculaban a la temporada veraniega, como por ejemplo la industria de la pesca, también tenían como característica su estacionalidad. Las fábricas de conserva de pescado demandaban mano de obra desde setiembre a mayo. Al mismo tiem-

po, las características de estas actividades dieron lugar a un aumento de la contratación de mano de obra femenina.

Sin embargo, no todas las actividades absorbían a las mujeres como fuerza de trabajo. Entonces, ¿cuáles eran esas ocupaciones que daban preferencia a la contratación femenina, qué mujeres trabajaban y por qué lo hacían? ¿La estructura del mercado de trabajo se conformó teniendo en cuenta ocupaciones típicamente femeninas y masculinas? ¿La discriminación ocupacional y salarial estaba presente en la organización del trabajo? ¿Las prácticas de los sindicatos desalentaban la incorporación de las mujeres en el proceso de trabajo? ¿Sus experiencias laborales ayudaron a la construcción de una identidad específica?

Nuestra investigación confirma para el caso de Mar del Plata,⁵ la segmentación por género, dado que durante los años 1940 a 1970, se fue conformando la estructura laboral sobre la división sexual del trabajo, siendo producto de una construcción social elaborada en el

seno del hogar y en el mismo ámbito laboral. A su vez, esta concepción permitió que las relaciones de género con el poder se construyeran en forma asimétrica. La especificidad del caso marplatense, estaría fijada por la fuerte estacionalidad de la demanda de mano de obra, vinculada a las temporadas de verano y en el caso de la pesca, sujeta a la captura de las especies.

Para abordar estas cuestiones el soporte teórico utilizado fueron, por un lado, los estudios de Scott sobre el concepto de género⁶ que permite introducirnos en las complejas relaciones de los trabajadores marplatenses. Por otro, y en relación al proceso de trabajo que implica la división sexual del mismo, tareas calificadas y no calificadas, movilidad ocupacional vertical y horizontal, discriminación salarial y ocupacional, se ha tomado los enfoques institucionales que ponen el acento -precisamente- en el proceso de trabajo y permiten *reconocer prácticas sociales en el funcionamiento del mercado de trabajo*.⁷

⁵ Ver los trabajos de JELIN, Elizabeth, **La mujer y el mercado de trabajo urbano**, Bs.As., Cedes, 1978, Vol.1, Nº6. LOBATO, M. *El trabajo fabril: "Un jirón del hogar abandonado". Estructura y subjetividad en la experiencia laboral de las mujeres en Argentina*, en JAMES, Daniel y FRENCH, John (ed): **New Approaches to the Study of Latin American Workers**, *The politics of Working Class Womanhood*, Duke University Press, Vol. 1. Para Uru-

guay, ROSTAGNOLI, Susana *Género y división sexual del trabajo. El caso de la industria de la vestimenta en Uruguay*, en FEIJOO, M. del C. (comp.) **Mujer y sociedad en América Latina**, Bs.As., CLACSO, 1991.

⁶ Joan Scott define al género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias de los sexos y como una forma primaria de relaciones significantes de poder. Ambas partes de la definición están interconectadas. Ver

SCOTT, J. *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, en AA.VV. **Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea**, Valencia, A. El Magnanim, 1990.

⁷ Ver FANELLI, Ana *Patrones de desigualdad social en la sociedad moderna. Una revisión de la literatura sobre discriminación ocupacional y salarial por género*, en Desarrollo Económico, vol. 29, Nro. 114, 1989.

micos: comercio, servicios e industria. Al mismo tiempo, el conjunto de los dos últimos sectores, no requerían trabajo femenino, con lo cual hubo que desagregar aquellos que sí lo hacían. Así, dentro de los servicios encontramos el doméstico, hoteles, lavanderías y tintorerías; y en la industria: las fábricas de conserva de pescado⁹ y las empresas textiles.

Una mirada sobre las trabajadoras marplatenses

En la Argentina, durante el período 1947-1960 hubo una fuerte migración de las zonas rurales a las urbanas, registrándose un ritmo de urbanización muy rápido. En el período siguiente 1960-1970, se intensificaron las migraciones y se aceleró la transferencia de la población del campo a la ciudad.¹⁰ Incluso el censo de Población de 1970 puso en evidencia la significación de las poblaciones intermedias, debido a su importancia *como mercados de trabajo y centros de servicios especializados*.¹¹ En este sentido y debido al desarrollo económico mencionado, Mar del Plata se convirtió en un polo de atracción para los migrantes,¹² a diferencia de las localidades vecinas más rezaga-

das en su expansión económica.

Desde principio de siglo, la ciudad ofrecía oportunidades laborales para la mano de obra masculina, principalmente, en la construcción, en el puerto, o durante el verano en la gastronomía o el comercio. Mientras que la incorporación de la fuerza de trabajo femenina se reducía a unas pocas actividades, lavanderas, mucamas en los hoteles, entre otras. Recién en la década del cuarenta con la expansión económica de la ciudad, se multiplicaron las oportunidades laborales para la mano de obra femenina, siendo absorbida principalmente, por tres ejes económicos: los servicios al turismo requirieron mucamas, cocineras, sirvientas y niñeras; el comercio vendedoras y más tarde oficinistas; y las industrias textil y pesquera, obreras. Estas actividades dependieron para su crecimiento de la demanda del mercado interno, salvo la industria de la pesca que estuvo sujeta a los vaivenes del mercado internacional.

La inserción de las trabajadoras en estos sectores fue diferente en relación a la cantidad de mano de obra empleada, a la calificación y pautas de comportamiento en el ámbito laboral. Sin embargo, tuvieron en común la discriminación

En consecuencia, este artículo forma parte de la historia regional y local, cuya contribución es dar cuenta de las formas y condiciones del trabajo femenino en la ciudad de Mar del Plata, entre 1940 y 1970. Para ello, fue necesario saber qué sectores económicos concentraban la demanda de mano de obra femenina. En este sentido, se tuvo en cuenta los estudios que señalan que las mujeres son requeridas en aquellos trabajos que se relacionan con las tareas domésticas.⁸ A partir de ahí, se priorizó tres ejes econó-

⁸ Ver FANELLI, Ana, op. cit.

⁹ Debemos aclarar que además de la conserva, la industrialización del pescado tiene otras ramas, como ser, la elaboración de harinas y aceites, fileteado y congelado de pescados y mariscos. Sin embargo, ninguna de ellas concentró la cantidad de mano

de obra femenina como lo hizo la conserva de pescado.

¹⁰ ver TORRADO, Susana **Estructura social de la Argentina: 1945-1983**, Bs.As., Edic. de la Flor, 1992.

¹¹ KLOSTER, Elba *Migración y trabajo femenino en una ciudad de crecimiento acelerado* en KNECHER, L-

PANAIA, M.(comp) **La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina**, Bs.As., CEAL, 1994.

¹² Entre el 30/9/60 y 30/9/70, el saldo migratorio fue del 71% del incremento intercensal 1960-1970. Anuario Estadístico, Municip. Gral Pueyrredón, 1974.

salarial, ocupacional, las largas jornadas laborales y la división sexual del trabajo.

Trabajo de “Changadores y no de mujeres”.

Los servicios al balneario.

Desde fines del siglo pasado, Mar del Plata fue pensada como una ciudad turística a diferencia de las localidades vecinas que se hallaban vinculadas a las actividades del campo. Este perfil, fomentado desde la gobernación y por la élite porteña, permitió a Mar del Plata desarrollarse como el gran balneario turístico. Cuando en los años cuarenta, la ciudad se volcó al turismo social fue cuando comenzaron a surgir otras villas turísticas costeras para quienes querían mayor privacidad y exclusividad.

Fue entonces cuando la gran afluencia de turistas a Mar del Plata, requirió para recibir a los visitantes una infraestructura mucho mayor a la que contaba hasta el momento.

Los hoteles y pensiones tuvieron un desarrollo espectacular, reflejándose -temporada a temporada- con nuevas construcciones emprendidas por sectores privados como, por los sindicatos que invertían para que sus afiliados pudiesen veranear en la Ciudad **feliz**. En 1968 se calculaba alrededor de 1090 establecimientos hoteleros.¹³ También para la misma década, fue explosiva la construcción de los edificios de departamentos. La zona céntrica fue la más afectada en cuanto a la concentración de habitantes por metro cuadrado. Cada manzana se había diagramado con la ocupación de veinte a treinta propietarios, mientras en la década del sesenta esas viviendas fueron reemplazadas por mil o dos mil departamentos con 4000 residentes.¹⁴ Este panorama favoreció la contratación de mano de obra en los hoteles, en las casas de familia y en los servicios que se hallaban afectados al turismo, como los lavaderos y las tintorerías.

Cuadro Nº1: Movimiento de pasajeros ingresados a Mar del Plata, entre el 01/12 y 31/03 del año siguiente.

Temporada	Cantidad de pasajeros
1929/1930	65.000
1940/1941	376.693
1950/1951	990.542
1960/1961	1.450.817
1967/1968	2.277.093

Fuente: Boletín Municipal Gral.Pueyrredón, 1930. Series Estadísticas UCIP., MDP, 1969.

¹³ Serie Estadística de la UCIP., Mar del Plata, 1969.

¹⁴ La Capital, Edición Extraordinaria, Mar del Plata, 25/5/95.

Las fuentes nos informan poco acerca de la cantidad de trabajadoras en el sector servicios que se contrataban por temporada. Sin embargo, se sabe que para el verano de 1948/49 el personal ocupado en hoteles ascendía a 7.398 empleados,¹⁵ calculándose que para fines de los sesenta el sector concentraba alrededor de 10.000 trabajadores. En cuanto al servicio doméstico, tampoco existen estadísticas acerca del personal ocupado en esta rama, pero a través del seguimiento de los avisos clasificados de un diario local,¹⁶ y teniendo en cuenta que la contratación por esta vía no es la única ni la más importante, podemos señalar que la demanda de mano de obra para este sector en los años cuarenta, tuvo un fuerte incremento, desde el 18,5% en las lavanderas o planchadoras, un 63% en las niñeras, hasta el 2.878% en el caso de las sirvientas. Incremento que fue en aumento en las dos décadas siguientes.

Pero ¿quiénes eran estas trabajadoras? En su mayoría provenían de sectores modestos económica-

mente y por lo general, de los pueblos vecinos y de las zonas rurales aledañas. El abandono de los lugares de origen y de la familia debió desestructurar los lazos familiares debido al no retorno de estas mujeres a sus pueblos. Las promesas o ilusiones de mejorar el trabajo y la remuneración, incluso, de realizar tareas menos duras e inhóspitas que en el campo, debieron ser un aliciente para la movilidad espacial de estas trabajadoras.¹⁷

Sin embargo, la ciudad les ofrecía trabajo a costa de largas jornadas laborales, lugares que no siempre eran adecuados como los lavaderos y tintorerías, mal ventilados e irrespirables, tareas intensivas -lunes a domingo- que se caracterizaban en algunos casos como de **changadores y no de mujeres**.¹⁸ En cuanto a los salarios, diferían según los contratantes, una mucama o cocinera de un hotel ganaba un 10 ó 20% más que la misma trabajadora en una casa de familia.¹⁹ De igual forma, en los hoteles las tareas desempeñadas por las mujeres, con igual o mayor calificación, tenían una remuneración menor al

¹⁵ Boletín Municipal del Pdo. de Gral. Pueyrredón, No.129, Mayo de 1949.

¹⁶ el procedimiento que hemos utilizado para analizar los avisos clasificados del diario La Capital, desde 1940 a 1960 ha sido tomar los meses de verano -diciembre a marzo- y un mes de invierno -agosto-. Lo que nos permitió verificar la evolución y comparación de la demanda de los pedidos de servicio doméstico, en el verano y en el invierno, edad promedio solicitada, tipo de trabajo -sirvienta, cocinera, niñera, lavande-

ra-, salario, nacionalidad en el caso de las cocineras, si tenían hijos, entre otras variables.

¹⁷ en este sentido, Scott y Tilly sostienen que *las ideas tradicionales con respecto a la mujer que abrigan las familias campesinas y obreras no eran incompatibles con las funciones femeninas y económicas*, por lo tanto era común que las hijas aprovecharan las oportunidades que le ofrecía la industrialización y urbanización. Ver SCOTT, J. y TILLY, L *El trabajo de la mujer y la familia en*

Europa durante el siglo XIX en NASH, M. comp) **Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer**, Barna, De. Serbal, 1984.

¹⁸ declaraciones de las empleadas con respecto al trabajo de las mujeres en los hoteles, La Capital 13.11.42.

¹⁹ se verifica en el relevamiento que efectuamos sobre los avisos **pedidos**. Cuando se especifica que era para un hotel el salario es superior, si era solicitado para una casa de familia descendía.

del hombre.²⁰ Una probable respuesta a estas diferencias en los salarios -tanto en los hoteles como en los lavaderos o tintorerías- parecería estar en la mayor valoración social que la sociedad y los propios trabajadores, ponían en la fuerza física o en los saberes masculinos. De esta manera, el trabajo de los hombres tenían en común mover tambores de varios litros o cargar canastos con muchos kilos de ropa, o bien aquellas tareas que desde principio de siglo en Mar del Plata fueron desempeñadas por hombres, mozos, maitres; mientras que las mujeres realizaban tareas de acuerdo a su *sex*: lavaban y doblaban la ropa, la planchaban, cocinaban, limpiaban o cuidaban de los niños.²¹

Sin embargo, también se requería mucha resistencia para tra-

bajar durante 14 o 16 horas diarias o bien, se necesitaba tener ciertas habilidades para encargarse del personal y de las habitaciones de un hotel, pero estas condiciones no eran registradas al momento de las negociaciones salariales, como se refleja en los pliegos de condiciones de la época de los respectivos sindicatos.

Cuadro N°2: Pliego de condiciones de los obreros del Sindicato de Lavaderos, Planchado, Tintorerías y Anexos. Año 1944

Oficio	Jornal diario
Tamboreros	\$ 7,57
Ayudante	\$ 6,99
Encanastadores	\$ 7,42
Dobladoras	\$ 4,77
Oficiala planchadora	\$ 5,30
Alisadora	\$ 3,49
Ayudante Encanastadores	\$ 6,89

Fuente: diario La Capital, 6/09/44

Cuadro N°3: Pliego de condiciones del Sindicato de Mucamas, Mucamos, Porteros y Anexos para hotel de primera categoría. Año 1946

Categoría	Salario mensual
Mozos comedor	\$ 250
Mucamas y Mucamos	\$ 150
Mozos de pisos	\$ 250
Maitres	\$ 1.500
Lencera	\$ 360
Ayudante lencera	\$ 300
Gobernanta	\$ 500

Fuente: diario La Capital, 14/11/46

²⁰ un maitre de hotel de primera categoría ganaba en el año 1946, \$ 1.500, mientras que una gobernanta, con igual calificación y personal a cargo, percibía \$ 500 (ver cuadro N°3).

²¹ según Benería la organización que demanda el capitalismo exige criterios de asignación y valoración de trabajos, considerando de menor calificación al trabajo femenino que

implica un manejo diestro y preciso de las manos y de mayor calificación los que requieren principalmente de la fuerza, ejercidos por los hombres. Citada en FANELLI, A, op.cit., pp.256.

Esta discriminación salarial parecería responder no sólo a factores económicos del capitalismo, sino también -coincidiendo con Benería- a la construcción social de los propios trabajadores y de la sociedad en su conjunto. Esta situación permitió que se fuera consolidando los roles de ambos sexos sobre la base de la división sexual del trabajo.

En cuanto a las trabajadoras del servicio doméstico en casas de familia, predominaban las mujeres jóvenes y solteras, dado que la franja etaria oscilaba entre los 14 y 20 años, y en menor medida, entre los 11 y 12 años y entre los 20 y 25. Además, en las décadas del cuarenta y cincuenta era muy frecuente solicitar el servicio **sin retiro**, lo

cual facilitaba la vivienda y comida para estas mujeres de pocos recursos, pero al mismo tiempo, su jornada laboral era mucho más extensa y con un sueldo muy bajo. También son reveladores los avisos ofreciendo la continuidad laboral en Buenos Aires o La Plata. La recepción por parte de las trabajadoras de estos avisos no la conocemos, pero dado la reiteración de los mismos cada temporada era posible que muchas jóvenes se tentaran con este tipo de propuestas, pensando en mejorar su situación no sólo económica, sino también social.²² En los años sesenta, fue más común realizar esta actividad por hora y en consecuencia repercutió en la mejora del jornal y en

una mayor movilidad ocupacional. También, debió facilitar el ingreso con menor dificultad, de las mujeres casadas o con hijos.

En general, estas trabajadoras eran argentinas, pero si desagregamos por categoría verificamos que hubo un alto porcentaje de extranjeras entre las cocineras, predominando las españolas e italianas, aunque también encontramos alemanas, uruguayas, lituanas y húngaras. La identificación de la nacionalidad en el pedido de trabajo nos podría estar indicando el grado de especialización que podía tener el oficio.

Estas trabajadoras que en su mayoría provenían de las zonas rurales, alejadas de sus familias, debió resultarles por un lado, difícil su adaptación a un mundo desconocido y extraño a sus costumbres, pero por otro, las oportunidades laborales y la movilidad ocupacional que generaba el balneario, debió constituirse en un atractivo para estas mujeres.

Flexibilización del mercado de trabajo: las empleadas del comercio

Las ventajas comparativas que favorecieron al sector servicios también repercutieron en el comercio, permitiendo la instalación en la ciudad de numerosos negocios que

²² en un apartado del diario La Capital, el Jefe de la Bolsa de Trabajo de la delegación provincial de la Secretaría y Previsión de La Plata solicitaba interesadas en ocupar los trabajos de

servientas, mucamas, cocineras, etc. *por la carencia casi absoluta que existe actualmente en aquella ciudad de personal doméstico, debido al funcionamiento creciente de estable-*

cimientos industriales y fabriles, que absorben la casi totalidad del personal disponible. La Capital, 29/08/45.

cobran vida cada temporada de verano. Muchos comerciantes expresaban su satisfacción por las ventajas que ofrecía la ciudad:

*acelerado progreso de Mar del Plata y su extraordinaria expansión como ciudad balnearia (...), para el comerciante activo, competente y honesto esta ciudad ofrece las mejores perspectivas para la inversión de sus capitales*²³

Este *acelerado progreso* comercial fue en aumento, a tal punto que en los primeros años de la década del sesenta, Mar del Plata ocupaba el segundo lugar en la Provincia de Buenos Aires por la cantidad de comercios.²⁴ Esta situación marcaría la importancia de la ciudad con respecto a las localidades vecinas, que contaban con un almacén de ramos generales para abastecer a sus habitantes. Por lo cual, era habitual que los vecinos de estos pueblos viajaran a Mar del Plata en procura de mercaderías a mejor precio, calidad y variedad de marcas, y al mismo tiempo, poder disfrutar de las playas y el despliegue **escenográfico** de la ciudad. Al mismo tiempo, la diferencia con respecto a Buenos Aires, La Plata o Bahía Blanca, era que Mar del Plata se caracterizaba por la discon-

tinuidad comercial, dado que en la temporada invernal los grandes comercios permanecían cerrados.

Los mismos se caracterizaban por la diversidad de rubros y el tamaño de las empresas, lo que implicaba también relaciones patronales diferentes. En general, el comercio estaba compuesto por pequeños negocios que empleaban dos o tres personas. El trato era más familiar al estar el dueño al frente del negocio y tener un contacto directo con el empleado. Este tipo de trabajos fueron ocupados mayoritariamente por mujeres, salvo aquellos que se relacionaban con los saberes “masculinos” -venta de automóviles, transportes- o donde la fuerza física -carnicerías, repartidores de pan- gravitaba para el desempeño de las funciones.

En cambio, en las grandes tiendas como Harrods, Gath y Chaves, Grimoldi, Casa Beige, Casa Tow y otras, las relaciones eran más impersonales pues la Casa Matriz y sus dueños se hallaban en Buenos Aires o en algunos casos, fuera del país. Esta situación implicaba la necesidad de una organización administrativa más compleja, con una jerarquía de autoridades para manejar con mayor eficiencia la gran cantidad de empleados contratados -en la Central y las sucursales-

y la necesidad de un disciplinamiento de la mano de obra. De este modo, los méritos eran percibidos a través de una cadena de jerarquías, siendo ocupados los peldaños intermedios y finales por hombres. Otra característica de estos comercios, era traer el personal masculino de Casa Matriz y ubicarlo -en la temporada veraniega- en las sucursales de Mar del Plata. Fue frecuente el inicio de amistades con las marplatenses, terminando la mayoría de ellas en casamiento y en la radicación del esposo en la ciudad.²⁵

²³ conferencia en el Rotary Club sobre *La evolución del comercio en Mar del Plata*, a cargo del Sr. Letamendía, destacado comerciante de la ciudad. El Trabajo, 16.06.50

²⁴ el primer lugar lo ocupaba la ciudad de La Plata con 9.976 comercios y 30.396 empleados, luego Mar del

Plata con 9.627 y 22.818 trabajadores, y el tercer lugar Bahía Blanca con 5.414 negocios. Los datos corresponden al año 1964. Series estadísticas, UCIP, MDP, 1969.

²⁵ uno de los matrimonios entrevistados trabajaba en la misma firma Grimoldi, y el otro, en cambio, el

varón en Casa Tow y la mujer en Gath y Chavés. En los dos casos, los hombres durante las temporadas de verano eran enviados por la Casa Matriz a reforzar la Sucursal marplatense. Al contraer matrimonio, las firmas les conceden el pase definitivo a Mar del Plata.

Con respecto a los salarios, este sector no se diferenciaba del sector servicios, siendo el hombre quien percibía mayor sueldo desempeñando la misma actividad. El pliego de condiciones nos muestra, por una parte, la discriminación salarial de la mujer con respecto al varón, valoración impuesta desde el sindicato -dirigido mayoritariamente por hombres-, como desde el empleador. El primero, probablemente garantizaba la calificación masculina para evitar la competitividad femenina y la posi-

ble reducción en los salarios. El segundo, parecería buscar la mayor flexibilización del mercado de trabajo.²⁶

También, parecería existir en ambas partes -sindicato y comerciante- un factor ideológico en la negociación salarial: los supuestos con respecto al rol femenino, es decir, el trabajo de la mujer sería complementario del ingreso masculino; la mano de obra femenina, menos estable y discontinua que la masculina. Recién en el año 1957, los convenios colectivos fijaron la

igualdad de remuneraciones básicas entre el personal masculino y femenino. Por otra parte, el pliego sugiere un proceso de feminización de las tareas, lo cual implicaría una mayor diversificación de las oportunidades laborales para las mujeres, es decir, puestos ocupados típicamente por varones, parecerían ser compartidos por mujeres, como por ejemplo, auxiliar administrativo, cuenta correntista.

Una particularidad de este sector tanto a nivel nacional como

Cuadro N°4: Convenios salariales del Centro de Empleados de Comercio-MDP - Año 1947.

Rama	Actividad	Sueldo mensual
Bazar, Ferretería, Pinturería y Anexo	Vendedor	\$ 300
	Vendedora	\$ 220
	Cajero	\$ 170
	Cajera	\$ 150
Venta y Contaduría Casa de Automóviles	Cuenta Correntista masculino	\$ 200
	Cuenta Correntista femenino	\$ 175
	Cajero	\$ 210
	Cajera	\$ 170
	Auxiliar Administr. masculino	\$ 290
	Auxiliar Administr. femenino	\$ 230
Tiendas, Mercaderías y	Vendedor	\$ 300
		\$ 190

Fuente: elaboración propia sobre los pliegos de condiciones laborales del sindicato de Empleados de comercio de Mar del Plata, Marzo, mayo y noviembre de 1947.

²⁶ Beechey sostiene que los empleadores utilizan el género como un modo de alcanzar flexibilidad en

la contratación de su fuerza de trabajo bajo el supuesto de que las mujeres son trabajadoras secundarias y que

no requieren que se les garantice estabilidad en el empleo, citada por FANELLI, Ana, op.cit, pp.258.

local, fue en relación al cierre uniforme de los comercios y el límite de horarios de las mujeres y menores. Las opiniones entre los diferentes sectores económicos en juego coincidían en la necesidad de fijar un horario de salida. Tanto el Centro de Empleados de Comercio de Mar del Plata²⁷ como la Unión del Comercio, la Industria y la Producción (UCIP), acordaron en 1947 que las empleadas no podían trabajar más allá de las 20,30 ni los domingos, incluso en el convenio de 1957 se reafirmaba este requisito. También, el gobierno a través de la Delegación Regional del Ministerio de Trabajo y Previsión recordaba a los comercios que las mujeres y los menores no podían permanecer en los comercios después de las 20, y si así lo hiciesen podrían ser multados entre los veinte y cien mil pesos.²⁸

Esta preocupación de los diversos sectores -sindicato, empresa, estado- en fijar un horario de salida a las mujeres y menores, no así a los hombres, nos hace pensar en la idea que la sociedad se sentía responsable por el cuidado de la especie y en este sentido, la mujer como reproductora y el menor como futuro ciudadano y trabajador debía ser resguardado. Al mis-

mo tiempo, la especificación que las mujeres no trabajasen los días domingos coadyuvaba a preservar la estructura de la familia tradicional, al poder conciliar con menor conflicto, su doble tarea: doméstica y económica.²⁹

¿Distinta experiencia, diferente identidad? Las obreras de la conserva y las operarias textiles

Mar del Plata fue reconocida por dos industrias importantes: la pesquera y la textil. Ambas se desarrollaron a causa de factores dife-

rentes, la primera a raíz del mercado exterior y sujeta a los ciclos de auge y crisis internacional y la segunda, por la demanda turística y la colocación del producto en el mercado nacional. Además, supieron aprovechar las ventajas comparativas que la zona le ofrecía: los recursos naturales del mar, el movimiento turístico, el aumento de ingresos de la población por las ganancias generadas durante el verano y la abundancia de mano de obra.

Si observamos estas industrias a nivel nacional, podemos señalar que a causa de la gran crisis de 1930 la Argentina dejó de lado el modelo agroexportador e inició un proceso

²⁷ En Mar del Plata, el gremio de empleados de comercio se autodenominaba **Centro** y no Sindicato.

²⁸ El Trabajo, 11/01/57.

²⁹ Según Perrot *El mantenimiento de la familia ha podido constituir un salvavidas, una forma de autodefensa, de resistencia a los embates de la*

industrialización. Por tradicional que nos parezca, el sentido del combate obrero por la familia se nos escapa en parte. No es pura reproducción del discurso dominante, tiene sus propias finalidades: la defensa de una identidad, de un espacio, (...) una casa propia (una reserva), sustraídos

a la vida del trabajo, al control de la fábrica. PERROT, Michelle *El elogio del ama de casa en el siglo XIX* en AMELANG, J.y NASH, M. **Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea**, Valencia, E. A.El Magnànim, 1990. p.262.

basado en la industrialización substitutiva de importaciones. Con el advenimiento del peronismo, la industria ocupó un lugar central en el proceso de desarrollo. El estado financió este crecimiento, particularmente, aquellas industrias de consumo masivo -alimentos y textiles-. Con la Segunda Guerra Mundial el abastecimiento desde el exterior se vio interrumpido, contribuyendo de esta manera, a la expansión de la producción interna.

En este contexto, la industria textil tuvo una fuerte expansión hasta 1950. En 1946 la política económica del primer gobierno peronista implementó una serie de préstamos para la actividad industrial liviana, beneficiando a esta industria. No obstante y debido a una mala utilización del crédito por parte del productor textil, a principios de la década del cincuenta, numerosas fábricas estuvieron al borde de la quiebra o semiparalización de sus actividades, con la consiguiente disminución de la producción y el despido de los operarios. Entre 1950 y 1970 el empleo en esta actividad descendió en un 15%. Fue durante esta crisis, cuando se instalaron los primeros emprendimientos artesanales en Mar del Plata.

En cuanto a la industria pesquera en la Argentina, la actividad fue orientada hacia la coloca-

ción del producto en el mercado externo y en forma reducida e inestable hacia el mercado interno. Esta política del sector condujo a la industria a estar sujeta a los vaivenes internacionales, dado que dependía del exterior en la fijación de precios y la cantidad de pescado colocado. El sector pesquero argentino tuvo periodos de auge - 1945, 1966 y 1974- y momentos

de crisis -1968/69, 1975 durante el período que analizamos.³⁰ Al mismo tiempo, las fabricas procesadoras de pescado se concentraron en la región bonaerense y sólo en las décadas posteriores se instalaron en la región patagónica. Dentro de la región bonaerense, Mar del Plata fue un lugar privilegiado para la instalación de fábricas y el desembarco de los frutos de mar. En 1930 el país contaba con 96 fábricas, de las cuales 40 empresas estaban radicadas en la ciudad. Entre 1965 y 1974 el 80% de la producción pesquera nacional se desembarcaba en el Puerto de Mar del Plata y operaban el 90% de la flota pesquera de altura.³¹ De modo que, ya en la década del cuarenta, Mar del Plata era considerada el primer centro pesquero del país por la cantidad de embarcaciones que en forma permanente o transitoria llegaban al puerto y por el número de fábricas instaladas en la zona portuaria.

En cuanto a la organización y tamaño de las empresas variaban en ambas industrias. Para principios de los setenta, las grandes empresas de la conserva -6%- concentraban el 50% de la mano de obra y el 58% de la producción.³² A fines de los años treinta las fábricas de conserva de pescado contaban con 600 obreras/ros creciendo a 7000 trabajadores a fines de los sesenta.³³ En cambio, la industria textil se

³⁰ PAGANI, Andrea **Los nuevos productos de la industria pesquera: una alternativa para el aumento de la productividad**, informe en mimeo, 1992.

³¹ Anuario Estadístico, **op. cit.**

³² Ver GENNERO DE REARTE, Ana y otros **Evolución de la estructura industrial del Partido de General Pueyrredón 1974-1989**, MDP, UNMDP, CIE, 1992.

³³ Ibidem. Además, debemos aclarar

que el número de fábricas y la mano de obra empleada debió ser superior a lo registrado por los Censos, dado la gran cantidad de empresas que actuaban en forma clandestina.

repartía en pequeños y medianos establecimientos con pocos empleados pero con altos rendimientos productivos, contando con 335 fábricas de tejidos de punto y alrededor de 10.000 operarios.³⁴ La importancia de esta industria se percibía en que *1 de cada 4 viviendas estaba relacionada a la industria textil*.³⁵ Entre ambos sectores generaron el 80% del empleo y de la producción industrial local.³⁶ Con respecto a la organización de estas empresas, requerían una cierta planificación del trabajo. La industria de la conserva de pescado, especialmente los grandes establecimientos estaban divididos en secciones independientes que cumplían cada una de ellas una fase del ciclo de elaboración de los productos,³⁷ mientras las pequeñas empresas disponían de un gran salón donde se cumplía las funciones a partir de la recepción del pescado.³⁸ En cuanto a la industria textil, en un principio y tal vez por ser fábricas pequeñas, no organizaron el trabajo en secciones, aunque contaban con una cadena de producción. Posteriormente, aquellas empresas que fueron creciendo optaron por organizar la empresa a partir de secciones.

En relación a las trabajadoras de ambas industrias diferían en cuanto a cualificación, y pautas de com-

portamiento dentro del ámbito laboral, pero tenían en común que la mano de obra femenina era mayoritaria en relación a la masculina; la edad promedio de ingreso; las largas jornadas de trabajo. En cuanto a las formas y condiciones de su

contratación, en el caso de las obreras de la conserva, las tareas eran consideradas descualificadas y por lo tanto, su contratación no dependía de la experiencia de estas trabajadoras, según lo menciona una obrera:

*el capataz se paraba y señalaba Ud! Ud! Ud! las que le parecía y el resto se iba afuera. Enojada lo encaré y le grité ¿elige las bonitas?.*³⁹

La prioridad dada por la obrera a la condición física *ser bonitas* más que a la capacidad y aptitud en el trabajo, nos indicaría por un lado, que la selección de las trabajadoras en manos de los capataces era arbitraria y por otro, podría estar indicando la propia visión de las mujeres sobre sí mismas frente a un trabajo en donde la feminidad se iba perdiendo o por lo menos, se ocultaba bajo los uniformes, las botas, el fuerte olor a pescado que impregnaba no sólo sus ropas sino también su propio cuerpo. En este sentido, no se diferenciaban de las obreras de otras industrias, como era el caso de las trabajadoras de los frigoríficos de la carne, en Berisso.⁴⁰

En cambio, la contratación de las operarias textiles era realizada por los mismos dueños, siendo importante la recomendación para el ingreso a la fábrica de amigos,

³⁴ Datos extraídos de la Serie estadística de la UCIP, 1969.

³⁵ G. DE REARTE, Ana. Los distritos industriales como modelo de organización industrial: el caso del tejido de punto marplatense, MDP, CFI/CEPAL, Doc. de Trabajo Nro. 25, 1991.

³⁶ Ver G.de REARTE, A, op.cit.

³⁷ La Capital, 22/04/44.

³⁸ Entrevista a Lina, obrera de la conserva (1969-1972), en 1994.

³⁹ Entrevista a la Sra. Nilda Fernandez, militante gremial del Sindicato Obreiro de la Industria del Pescado en la

década del cuarenta. Archivo-Video Biblioteca Popular Juventud Moderna, 1992.

⁴⁰ Ver LOBATO, Mirta Zaida **El trabajo fabril: "Un jirón del hogar abandonado"...** ,op.cit.

parientes u otros empleados.⁴¹ Parecería confirmarlo la siguiente afirmación:

*Beto llevó a su hermano Carlos, Miryam y Raquel eran primas, Raquel hizo entrar a su hermana...en mi caso, mi tía conocía a los dueños*⁴²

Otros de los requisitos que tenían en cuenta los empresarios textiles al momento de la contratación del personal, era el domicilio de las operarias y su proximidad a la fábrica. Esta situación ofrecía a los patronos la posibilidad de conocerlas y al mismo tiempo garantizar la puntualidad en la entrada al trabajo.⁴³ Estas formas de contratar en la industria textil favorecía una mejor relación entre las empleadas, simpatías mutuas, formas de sociabilidad dentro de la fábrica como durante el tiempo libre: chismorreos, los descansos compartidos, ir a bailar. En cuanto a los uniformes, eran tan solo delantales que únicamente en las fábricas más grandes se los utilizaba.

En ambas industrias las jornadas laborales se extendían entre 12 y 14 horas. Las obreras de la conserva entraban a la fábrica a las siete y esperaban a que llegara el pescado. En un principio las horas de espera no eran pagadas, luego del reconocimiento del sindicato, fue-

ron abonadas. Una vez en el trabajo, un grupo de trabajadoras disponía el pescado congelado en planchas para ser descabezado, agachadas durante todo el proceso y pisando agua. Luego, las mismas obreras llevaban el producto a los hornos manejados por los hombres, después se colocaba en planchas y era transportado por las obreras hasta las mesas de trabajo, donde las esperaban otras compañeras. En un principio se trabajaba parada, pero luego se consiguió realizar la labor sentada alrededor de las mesas. El producto era puesto en los envases debiendo hacerlo sin guantes para no romper el pescado, con lo cual muchas veces se infectaban los dedos. Por último, colocaban los envases en cajas. Estas eran entregadas a los obreros para su distribución. La disciplina era marcada constantemente por los capataces, mientras en las grandes empresas se prohibía charlar, en las pequeñas era un hábito diario.⁴⁴ Estos intercambios eran como dice Kaplan,⁴⁵ oportunidades para pensar en voz alta y poder cambiar experiencias familiares como laborales, tal vez, construyendo una identidad femenina.

Esta descripción de las tareas nos permite señalar que las obreras, por un lado, desarrollaban labores diversas y por otro, que las

⁴¹ Esta característica es común a otras fábricas textiles del país, como es el caso de la fábrica de Flandria *ingresaban recomendados o presentados por sus familiares, principalmente por medio de algún pariente*. Ver CEVA, Mariela G. *Movilidad social y movilidad espacial en tres grupos de inmigrantes durante el período de*

entreguerras. Una análisis a partir de los archivos de fábrica, en Estudios Migratorios latinoamericanos, año 6, N°19, diciembre 1991, p.354.

⁴² Entrevista a Silvia P., operaria textil (1967-1974). Enero 1995.

⁴³ Entrevista a empresarios textiles, iniciadores de la industria del tejido de punto en Mar del Plata. 1994 y 1995

⁴⁴ Nilda Fernandez, op.cit., y Lina, op.cit., obreras de la conserva.

⁴⁵ Kaplan Temma *Conciencia femenina y acción colectiva. El caso de Barcelona 1910-1918* en AA.VV. **Historia y Género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea**, Valencia, A.El Magnanim, 1990.

conservas fueran resistentes al frío, a largas jornadas de trabajo, que tuvieran cierta fuerza para transportar los cajones. Sin embargo, una vez más, la resistencia física y la diversidad de las tareas eran ignoradas en la valoración de esta faena, sólo se percibía la paciencia y minuciosidad -condiciones *innatas* de la mujer- que se necesitaba al descabezar y colocar el pescado en los envases. Estas imágenes eran compartidas por los empresarios como por los propios obreros y obreras. Visión que se reflejaba en los pliegos de condiciones al especificar que las trabajadoras percibían su jornal *únicamente en el trabajo de su especialidad*,⁴⁶ mientras que los hombres se los calificaba para diferentes actividades. Si bien a partir de los convenios del año 1958, las mujeres tuvieron otras calificaciones, seguían

percibiendo un jornal menor.

De esta manera, era el mismo gremio quién descualificaba el trabajo femenino, permitiendo a la fábrica, entonces, legalizar el pago de un sueldo menor y garantizar un salario mayor para el hombre. Nuevamente, estas valoraciones se fueron forjando en el ámbito laboral pero quizás también fueron construcciones sociales elaboradas cotidianamente y trasladadas sin dificultad a la fábrica.

En cuanto a la industria textil, el carácter paternalista⁴⁷ e informal que adoptó la estructura y organización de estas fábricas permitía que los dueños se relacionaran más fluidamente con su personal. Incluso, trabajar a la par de sus empleados y organizando actividades en el tiempo libre de las operarias permitió una relación diferente y más cercana,⁴⁸ a diferencia

Cuadro N°5: Pliego de condiciones del Sindicato Obrero de la Industria del Pescado (SOIP). Año 1942

Categoría	Jornal por día
Calderista	\$ 7,50
Camionero	\$ 7,00
Peón especializado	\$ 7,00
Comunes en general	\$ 6,00
Mujeres: únicamente en el trabajo de su especialidad	\$ 4,50

Fuente: diario La Capital, 8/09/42

Cuadro N°6: Convenio salarial del SOIP. Año 1958

Categoría	Jornal por día
Hombres en fábrica	\$ 103,20
Tiburón, reducción	\$ 105,20
Mujeres en fábrica	\$ 76,60
Tiburón, reducción	\$ 78,60

Fuente: diario El Trabajo, 19/08/58

⁴⁶ La Capital, 8/09/42.

⁴⁷ La industria textil marplatense se estructuró sobre el concepto paternalista, es decir, sus dueños consideraban a la empresa como una gran familia, no sólo porque todo el grupo familiar estaba involucrado en alguna tarea sino también porque los

operarios fueron considerados como **hijos**. Ver HAREVEN, Tamara K. **Family Time & industrial time. The relationship between the family and work in a New England industrial community**, Cambridge University Press, 1982.

⁴⁸ Silvia, cuenta que un día al año los

dueños organizaban una salida a la playa, op.cit. Raquel Pieroni, empresaria de Tejidos Raquel, relata que en verano se hacían asados para los empleados en una quinta de la firma comercial. Entrevista en 1995.

de las obreras de la conserva. Las jornadas de trabajo comenzaban a las siete u ocho de la mañana, las aprendizas realizaban las tareas sencillas, mientras que las oficiales efectuaban las labores más complejas, tejían, remallaban y armaban. Esto era motivo para que en Mar del Plata la rama textil fuera considerada en su conjunto como femenina, es decir, por la fuerte inserción de las mujeres en cada una de las tareas de esta actividad,⁴⁹ a diferencia de las firmas del Gran Buenos Aires, que los tejedores eran hombres.⁵⁰

En relación a los dueños, los de la conserva de pescado delegaban el manejo del personal a los jefes y capataces, encargados de disciplinar la mano de obra. Mientras que en la industria textil, los dueños -el matrimonio y sus hijos- se involucraban en cada una de las funciones de la producción. Incluso, respondían a una división sexual del trabajo, es decir, los hombres de la familia se ocupaban de la administración de la fábrica o taller, atendían a los clientes o proveedores y colocaban la mercadería en los negocios. Mientras la función de las mujeres era en lo relativo al manejo del personal y de la producción: organizando el trabajo, enseñando a las aprendizas, cortando las prendas o cualquier otra tarea que fuera necesaria cubrirla por falta de em-

pleados.⁵¹ Es decir, la mujer quedaba sujeta a la órbita de la fábrica y en tareas que se consideraban propias a la condición femenina. Mientras que los hombres se manejaban fuera de la empresa y en “saberes” masculinos: trámites en los bancos, tareas contables, relaciones públicas.

En ambas industrias, el ingreso a la fábrica se hacía a edades tempranas entre los 13 o 14 años.⁵² Las razones variaban para cada sector. En cuanto a las obreras de la conserva, el trabajo descualificado permitía el ingreso sin experiencia a

cualquier edad, tanto muy jóvenes como mujeres mayores de 45 años. Para las operarias textiles entrar muy jóvenes significaba aprender el oficio, ascender de categoría y obtener mejores salarios. De esta manera, el taller o la fábrica constituía un ámbito de aprendizaje que le permitía luego, tener mayor movilidad y poder de negociación dentro del sector en busca de mejores sueldos. La negociación salarial era individual en el caso de las textiles y sin o poca conflictividad con los dueños, mientras que las obreras de la conserva tuvieron que luchar

⁴⁹ Según surge de los registros de personal de la Fábrica de tejidos de punto De Paoli Hnos (1966/1970) y de Tejidos Raquel (1956/1970).

⁵⁰ Una fabricante textil señalaba que en la década del cincuenta, en Buenos Aires *estaba determinado así dentro*

de la industria, los tejedores eran hombres y el resto mujeres, la costumbre diría yo, no se conseguían mujeres tejedoras. Elena S., entrevista en 1994.

⁵¹ De acuerdo a las manifestaciones de diferentes empresarios textiles. Entrevistas llevadas a cabo entre 1994 y 1995.

⁵² Datos extraídos de los registros de personal de La Campagnola, fábrica de conserva de pescado (1948-1970) y de los registros de personal Tejidos De Paoli Hnos (1966/1970) y Tejidos Raquel (1956/1970).

colectivamente por sus conquistas mediante huelgas, paros y detenciones hasta conseguir mejores condiciones laborales.

Estas formas de experiencias que se basaban en condiciones más benignas para las operarias textiles y muy desfavorables para las conserveras, unas puestas en su propia capacidad volcadas al oficio y otras en los modos de lucha, es decir, las propias características del mundo del trabajo y las formas de relacionarse con el ámbito laboral, forjaron identidades diferentes para cada sector, en la medida que para unas existieron mayores obstáculos que para las otras en la obtención de sus derechos en la sociedad y en la fábrica. Probablemente, estas características favorecieron el ascenso social para las operarias textiles, mientras que posiblemente debieron operar como un freno para las conserveras.

Conclusión

Las transformaciones que sufrió Mar del Plata a partir de los años treinta, pero especialmente en los años cuarenta, no sólo cambiaron la fisonomía de la ciudad en cuanto a la parte edilicia, extensión de barrios, infraestructura sanitaria, nuevas calles, aumento de la población, sino también modificaron los hábitos y costumbres de sus habitantes. Desde noviembre hasta abril se vieron invadidos por miles de turistas, en su mayoría trabajadores y clase media que llegaban de otras regiones del país, los cuales ocupaban espacios hasta entonces reservados a los lugareños. Los ingresos en concepto del turismo permitió que los marplatenses generaran capitales para invertir en las propiedades urbanas. Esta situación atrajo la llegada de migrantes en búsqueda de oportu-

nidades laborales, de progreso y, a su vez, favoreció el proceso de urbanización.

De esta manera, el crecimiento vertiginoso de Mar del Plata permitió la expansión del comercio, los servicios, y el surgimiento de nuevas industrias, como la textil. Al mismo tiempo, el desarrollo de la industria pesquera activó el puerto y produjo un nuevo ingreso para la ciudad. Es decir, estos sectores económicos supieron aprovechar lo que la zona le ofrecía: el movimiento turístico, y por ende, el ingreso de ganancias generadas durante el verano, la abundancia de mano de obra por la llegada de migrantes, los recursos naturales del mar. De esta manera, a fines de la década del cuarenta y principios de los cincuenta, Mar del Plata se había convertido en el primer centro pesquero y turístico del país.

Este crecimiento económico trajo aparejado -según lo mencionado- un aumento en la mano de obra, tanto masculina como femenina. En cuanto a las mujeres, tendieron a concentrarse en el comercio; los servicios -hotelería, lavaderos y doméstico- y las industrias del pescado y textil. Si bien esta participación en el mercado laboral tuvo rasgos específicos para cada uno de los sectores económicos, no obstante hubo similitudes en cuanto a la discriminación salarial, las largas jornadas laborales, la división sexual del trabajo, las relaciones asimétricas de género.

Al mismo tiempo, la concentración de la mano de obra femenina no implicó la modificación de las condiciones de desigualdad con respecto al hombre, en relación a salarios, tareas de menor cualifica-

ción y por lo tanto, de menor valoración social, pero sí permitió mejorar las condiciones insalubres en que trabajaban las obreras. Tampoco, escaparon a tareas consideradas *innatas* a la condición femenina e identificadas con la paciencia y la minuciosidad: enlatar el pescado, cocinar, limpiar, planchar, lavar o tejer. De igual modo, también los hombres estuvieron sujetos a trabajos vinculados a *su masculinidad* y que se asociaban con la fuerza física -manejo de los hornos, cortar las reses, tamboreros- y a los *saberes* masculinos -vender automóviles, maitre, manejar camiones-. Si bien las mujeres realizaron trabajos que implicaban resistencia, no era percibida como tal, ya sea por el sindicato, ni la empresa, ni tampoco por las mismas obreras. De este modo, la concepción de asignarle un mayor valor a los traba-

jos vinculados a la *fuerza física* y que se relacionaban con la masculinidad y, menor valor los que demandaban más paciencia y atención asociados a lo femenino, sería una construcción social que fue consolidando los roles tradicionales de ambos sexos -reproductivo para la mujer y productivo para el hombre- en la sociedad y reforzando la división sexual del trabajo. En este sentido, se puede decir que se fue construyendo relaciones asimétricas de género.

En cuanto a la decisión de fijar horarios de salida a las mujeres y menores, sólo se dio en el sector comercio. No obstante, la medida involucra a un amplio espectro de la clase media marplatense, con lo cual las fuerzas vivas -sindicato, empresariado y estado- tanto locales como nacionales, se inclinaron por medidas más conservadoras

que conducían de este modo a preservar la familia tradicional, protegiendo a la mujer y al niño. Al mismo tiempo, la especificación que las mujeres no trabajasen los días domingos estaría reforzando la idea anterior, pues permitía realizar ambas actividades -doméstica y económica- con un costo de conflictividad menor.

Por último, el caso marplatense corrobora la segmentación por género, teniendo como peculiaridad con respecto a otros lugares de la provincia y de la Capital Federal, la fuerte estacionalidad de la demanda de mano de obra. Esta característica debió ser un gran atractivo para las mujeres tanto de la ciudad como de otras zonas, que podían incrementar el ingreso familiar durante unos meses sin comprometer en demasía la organización de la casa.

La problemática de la mujer en Europa del Este y Central post-Perestroika. El caso de Ucrania*

Irina Bonátskaya / Patricia Saconi **

La Dra. Svetlana V. Kupryashkina es una figura relevante en el área de Estudios de la Mujer en Ucrania, una de las principales nuevas Repúblicas independientes del Este. Autora de numerosas publicaciones sobre el tema, se dedica a la docencia académica y a la investigación. Luego de graduarse en el Dpto. de Filología Romano-Germánica de la Universidad Estatal de Kiev “T. Schevchenko”, orienta su formación hacia los estudios de género en la Universidad de East Anglia, Norwich-Gran Bretaña y en el Instituto de Investigación sobre la Mujer de la Universidad de Rutgers. Fue investigadora del Centro de Estudios de Género y dirigió proyectos en el Centro de Estudios de Filantropía, CUNY, donde se desempeñó también como consultora académica sobre asuntos de la mujer en la ex-URSS. Durante 1992 y 1994 ocupó la dirección del Centro Ucrainiano de Estudios de la Mujer en el que continúa trabajando activamente.

— *¿Cuál es la característica de los grupos que se ocupan específicamente de las mujeres en la Ucrania post-Perestroika?*

— Los movimientos que hoy se ocupan de las mujeres en Ucrania presentan dos tipos de configuración: por un lado se encuentran los grupos que trabajan con el presupuesto de la existencia de la discriminación de las mujeres, y por otro, los que la ignoran. La aversión al feminismo que subyace en el

primer sector se basa en la persistencia de nociones del antiguo sistema Soviético en el cual se decía que varones y mujeres eran iguales, aunque en la práctica, a pesar de las numerosas proclamas políticas, era evidente que tal igualdad no se alcanzaba definitivamente y en todos los aspectos. Los grupos que no tienen en cuenta el factor **discriminación**, enraizados en el pasado Soviético y con marcada inclinación colectivista, están integrados por mujeres de alrededor de 50 años. Enfatizan el rol de madre y **custodia de la Nación** de las mujeres y su objetivo es influenciar al gobierno para que se preocupe del cuidado de mujeres y niños, dándoles asistencia de alimentos y medicinas. Trabajan con fondos del Estado, donaciones privadas y contribuciones de sus miembros. Las agencias de gobierno denominan a estos grupos *Organizaciones No Gubernamentales de Mujeres*. No es difícil predecir que alguno de ellos se convierta con el tiempo en partido político femenino.

El otro sector, conciente del problema de la discriminación, está integrado por grupos de mujeres de hasta 45 años. Trabaja -muchas veces junto con grupos ambientalistas-, en tareas de educación a través de los *mass media*, informándose sobre la actividad de liceos de mujeres y comunicando esta información. Otros segmentos han desarrollado un feminismo que, si bien está enraizado en Ucrania, se modeló sobre el tipo occidental de Estudios de la Mujer. Todas las organizaciones de este sector trabajan únicamente con asistencia extranjera y con donaciones privadas, es decir, sin aceptar dinero del Estado.

* La entrevista fue originariamente realizada en inglés. Traducción de Patricia Saconi.

** Irina Bonátskaya y Patricia Saconi son docentes e

investigadoras asociadas a la Universidad Estatal de Kiev “Taras Shevchenko” en las áreas de Filología Hispánica y Filología Clásica respectivamente

— *¿Quiere decir, entonces, que el Estado sigue ocupándose de los problemas de las mujeres; cómo se manifiesta concretamente este interés en los sectores gubernamentales?*

— Tanto el Parlamento como el Gabinete de Ministros incluyen cuerpos relacionados con asuntos de la mujer. En la Comisión de Salud hay una rama para la Protección de la Madre y los Niños, hay una Sub-Comisión para el Fortalecimiento de los Derechos de la Mujer y una Comisión de la Familia y los Niños. El Comité de Asuntos de la Mujer, la Maternidad y la Infancia trabaja bajo la dirección del Presidente de Ucrania. Respecto de estos cuerpos estatales, cuyos miembros por lo general desarrollan paralelamente otras funciones, no resulta claro como actúan de manera efectiva, respondiendo principalmente al mandato de sus propios diputados. Un simple ejemplo de lo poco eficaz de estas gestiones es el hecho de que no se preocupan de la modificación de los

estereotipos patriarcales de los roles sexuales, sino que por el contrario, los enfatizan, como se ve en un libro recientemente publicado para el 1er. grado de escuelas ucranianas: “mamá limpia las ventanas, papá maneja el auto, los niños nadan y juegan a la pelota, las niñas se sientan, charlan o hacen bordados”.¹ Y así, las docentes continúan utilizando textos donde, por ejemplo, también se puede leer “Olena tiene solo cinco años, pero ya ayuda a su madre a lavar los platos”.

— *Sabemos que la discriminación de “puertas adentro” no es más que una manifestación de este defecto social. En este sentido, cotidianamente, la discriminación es evidente, pero, ¿podría comentarnos algún tipo de situación equivalente, más allá del ámbito doméstico?*

— Por supuesto, sobre el tema concreto de la discriminación, puedo relatar que en los dos últimos años, feministas e integrantes de asociaciones de mujeres fueron ridiculizadas en los *mass media* como un **fenómeno de Occidente**. Algunos programas televisivos como “Tema”, “Círculo de Mujeres” y “Vizitka”, invitaron varias veces a mujeres para discutir si existe o no discriminación en Ucrania. Como todos saben, estos programas degeneraron en discusiones donde se preguntaba a mujeres con empleos de alto nivel cómo se las arreglaban para ocuparse de las tareas de la casa y estar en tales puestos de trabajo, sin olvidar la clásica pregunta sobre qué dice el esposo cuando ella llega tarde del trabajo.

— *Una vez trazado este panorama, nos gustaría conocer qué es el Centro Ucraniano de Estudios de la Mujer y cuáles son sus actividades.*

— El Centro Ucraniano de Estudios de la Mujer -UCWS- es una organización no gubernamental integrada por mujeres académicas, escritoras y educadoras de Ucrania. Su objetivo es realizar investigación, transmitir información y mantener conexión con otros grupos internacionales de mujeres. Tiene el propósito de iluminar el *status* actual de las mujeres en

¹ *Pukvar-Cbetanka*, Otechestvo, Tonetsk, 1995.

Ucrania desde una perspectiva feminista con especial interés en el aspecto legal y de la participación política. Está vinculado con instituciones de educación e investigación en Ucrania y en el extranjero y realiza interconsulta permanente con organizaciones nacionales e internacionales sobre los derechos de las mujeres. El UCWS trabajó, por ejemplo, en la elaboración del examen previo para la implementación en Ucrania de la CEDAW -Convención de Eliminación de la Discriminación Contra las Mujeres-, para ser presentado en la sesión de enero de 1996 en Nueva York.

Para completar la respuesta me gustaría agregar que el UCWS logró formarse gracias al esfuerzo de un grupo de intelectuales de Kiev, en especial de dos organismos independientes entre sí, la Academia de Ciencias y la Universidad Estatal de Kiev. Luego se unieron a ellas estudiosas de la Universidad de Jarkiv, L'viv, Odessa y otras. Desde que fue registrado por el Ministerio de Justicia de Ucrania en diciembre de 1992, ha establecido lazos de colaboración con organizaciones afines en toda Europa del Este, de la ex-URSS y de USA. Entre otras, sus actividades en Ucrania son la organización de lecturas y seminarios sobre temas de la mujer, dictados a grupos de mujeres e instituciones; la traducción y publicación de textos feministas; la difusión de información sobre eventos a nivel nacional e internacional; la recepción de lectores y activistas invitados que llegan desde Europa del Este y Central, USA, Canadá y Gran Bretaña, facilitándoles el entrar en contacto con grupos de mujeres locales; la colaboración con agencias nacionales e internacionales de investigación política y legal, activistas de derechos humanos, grupos étnicos minoritarios; la fundación y actualización de una biblioteca de literatura feminista en Inglés, Ruso y Ucrainiano.

— *Nos interesa saber cuál era en Ucrania el panorama de los Estudios de la Mujer en el momento en que aparece el UCWS*

— Un hecho anecdótico basta para describir la situación. La palabra *estudio* traducida al ucraniano coincide con *estudio* que significa “lugar de trabajo de un

artista”; mientras se realizaba el proceso de registración legal del primer Centro Ucrainiano de Estudios de la Mujer, la pregunta más común era: “Este lugar será donde las mujeres puedan ir y dibujar cuadros?”. En verdad, esto refleja tanto la novedad del campo de trabajo como la inaplicabilidad del término *Estudios de la Mujer* en el discurso corriente, y esto se traducía en la permanente confusión que experimentaban quienes lo escuchaban.

— *¿Quiere decir entonces que los grupos que hoy se ocupan de las mujeres en Ucrania son un fenómeno nuevo, lo cual no parece corresponderse en absoluto con la tradicional organización comunitaria de los países del Este?*

— El problema no es tan complejo como parece. Para comprender la situación de la mujer ucraniana de hoy² es indispensable conocer ciertas líneas del desarrollo de los roles de las mujeres en esa organización

² Las mujeres constituyen el 54% de la población ucraniana.

comunitaria y es preciso identificar, porque sí los hubo, los prototipos históricos de las asociaciones actuales. Justamente, este es el tema que desarrollé en un seminario intensivo para el Centro de Estudios Filantrópicos de CUNY.³ Trataré de resumir aquí las líneas principales. Para comenzar, hay que destacar que Ucrania ha sido siempre una Nación sin Estado, dividida en Ucrania Oriental -regiones de Kiev, Odessa, Donetsk y Pridneprovsk- y Ucrania Occidental -regiones de Halicia y Trascárpatos-. Ucrania Occidental perteneció al Imperio Austro-Húngaro, a Polonia y al final se incorporó a la URSS en 1939. La división en dos regiones se hizo evidente en la diferencia de sistemas políticos, económicos, religiosos, sanitarios, educativos, con la consiguiente diferencia del *status* de la mujer en ambas.

El poder Soviético establecido en Ucrania Oriental después de 1921 y extendido a Ucrania Occidental en 1939, borró el recuerdo de la actividad comunitaria independiente, incluso la de las mujeres y estableció un modelo paternalista de asistencia, donde todos los ciudadanos dependieron del Estado centralizador y toda actividad apartada de él careció absolutamente de sentido. El Soviet Ucrainiano creó los *zbinviddily*⁴ que formaron las ramas del Comité Ucrainiano de Mujeres. Éste se ocupaba de los asuntos de la mujer en el país. Estoy convencida de que el paternalismo del Estado Soviético y la supresión de toda forma de actividad liberal realizada por instituciones desacreditaron el concepto de filantropía y anularon las iniciativas cívicas de organización comunitaria, ámbito en el que la mujer ucraniana siempre tuvo participación determinante.

— *¿Es decir que la participación histórica de la mujer se remonta más allá de la época de la Revolución comunista?*

— Sí y un ejemplo de ello es la gran importancia política de las mujeres de la nobleza Kievo-Rusa entre

los siglos X y XII. Entre ellas, la princesa Olga jugó un papel fundamental en la fundación del Estado del Rus, dividiendo la tierra Kievo-Rusa en *pobosty*⁵; la princesa Hanna Vsevolodovna fundó en 1086 la primera escuela para niñas y mujeres de Kiev. A pesar de las 300 alumnas que asistían a esta escuela, hay que indicar que la educación de las mujeres no era comúnmente aceptada en el Antiguo Rus.

En Ucrania Occidental, la Iglesia Greco-Católica Ucrainiana se convirtió en centro de la vida social y cultural, formando los primeros órganos comunitarios. Uno de ellos era el Movimiento de Mujeres de Ucrania Occidental. La mujer del clero -por esto entendemos las esposas de los sacerdotes ortodoxos- tuvo un rol significativo en los siglos XVIII y XIX, participaba informalmente con los sacerdotes en la elaboración de nuevos canones, impartía la eucaristía cuando no había sacerdotes para hacerlo, cuidaba a los enfermos y necesitados. La cercanía de ellas a las mujeres de las villas fue un hecho que tiempo después -en el período entre las dos guerras mundiales- funcionó como incentivo y soporte de las posteriores organiza-

³ El título del seminario es “Women and Voluntary Activities in Ukraine: a Historic Outlook. Including also A View On Soviet State Paternalism”, 26/05/95, CUNY.

⁴ Organizaciones estatales de mujeres.

⁵ Unidades administrativas responsables de la recolección

de impuestos, con funciones policíacas y cortesanas cuyas listas contienen el resultado de los censos de todos los habitantes Kievo-Rusos posteriormente redescubiertas por los arqueólogos.

ciones de mujeres. La Obshestvo Ruskykh Dam, la Asociación de Mujeres Rusas, fue la asociación de mujeres más antigua en Galicia. Se fundó en 1878 y fue suspendida por el gobierno austriaco al comenzar la Primera Guerra Mundial. Con lo recaudado por eventos sociales como loterías o bailes, solventaba actividades culturales y educativas. Junto con el Kruzhok Ukrainok -otra asociación de mujeres- organizó en diciembre de 1908 el Congreso de Representantes en el que participaron varias asociaciones.

— *¿Qué sucede a comienzos del siglo XX?*

— Los cambios que se produjeron durante la Primera Guerra Mundial repercutieron fuertemente en la situación de las mujeres que afrontaron la revolución de 1917 y la guerra, los nuevos gobiernos, los regímenes de ocupación, las epidemias y hambrunas. Tuvieron que ser soporte de la familia y al mismo tiempo, participar en las fuerzas armadas, reemplazar a los hombres en los trabajos del campo y las fábricas. El realizar actividades no tradicionales les dio confianza en sí mismas y la seguridad de poder desempeñarse solas. Las mujeres ucranianas occidentales comprendieron la necesidad de unirse para aprovechar la oportunidad que les daba la ocupación germana para

conectarse con el resto de Europa. En 1919 varias asociaciones se unieron en la Soyuz Ukrainok⁶ -alianza de mujeres ucranianas-, que luego fue una de las asociaciones más importantes de post-guerra y en diciembre de 1921 organizó el Congreso de Mujeres en L'viv.

La mujer de post-guerra se hizo cada vez más independiente cuando el colapso económico la llevó a entrar en el ámbito público. Aprendió rápidamente a hablar frente a otros y actuó ya en su propio nombre y no en el del marido. Durante la dominación polaca en Ucrania Occidental de los años '20, vender los productos de sus campos en sus propios pueblos fue cuestión de vida o muerte para los campesinos. Las mujeres jugaron un rol decisivo en el desarrollo y soporte de las granjas locales. Para lograr este objetivo las activistas de la Soyuz Ukrainok -docentes, mujeres del clero, médicas, abogadas- trabajaron hombro a hombro con las mujeres del campo. Más allá del espíritu patriótico que inspiraba esta actividad, la experiencia demostró que no existieron divisiones en niveles de jerarquías de clase cuando se trató de un asunto como ese, realizado por y para mujeres. La Soyuz Ukrainok desapareció en 1939 cuando Ucrania Occidental se incorporó a la URSS. Irónicamente, la historiografía del régimen comunista consideró que estas organizaciones de mujeres fueron **nacionalistas** y por esto borró toda memoria de su acción.

— *Vemos entonces que existe una importante historia de organizaciones comunitarias de mujeres en Ucrania Oriental pre-revolucionaria así como en Ucrania Occidental anterior a 1939.*

— Además, se puede identificar también una tradición de liberalismo ucraniano en el siglo XIX, cuando todos los intelectuales progresistas trabajaban por la emancipación nacional ucraniana del régimen zarista ruso. Las mujeres tuvieron allí participación real en las esferas pública e intelectual, participación que se manifestó a partir de 1870 con figuras como la de Lesya Ukrainka⁷, Marko Vovchok y Olga

⁶ Unión de Mujeres Ucranianas.

⁷ Lesya Ukrainka es el pseudónimo de Larysa Kosach (1871-1913), una de las poetisas y dramaturgas más importantes

de Ucrania. Su nombre junto con el de Taras Shevchenko se ha convertido en símbolo de la nación ucraniana.

Kobylanska⁸, y en las primeras décadas del siglo XX con Milena Rudnytska y Olga Kobrynska⁹ y otras mujeres de las décadas del '30 y '40, desgarradas por la batalla entre el bolchevismo y la colaboración con los nazis en su lucha por la independencia. Pero hay que subrayar que como regla general, los derechos individuales y la libertad de la mujer se consideraron solamente en tanto eran asunto que coincidía con la causa nacional. Ciertas organizaciones, como la Sociedad Ucraniana de Mujeres Universitarias, tuvieron influencia en la vida intelectual aunque la historiografía soviética no registró los nombres de todas estas organizaciones, también repudiadas por **nacionalistas**.

— *¿Cómo se conjuga la intensa actividad realizada por grupos de asistencia social en los siglos anteriores en la nueva configuración del sistema comunista?*

— Quiero subrayar que no hay que olvidar un hecho histórico muy importante: el sistema patriarcal del régimen Soviético no contradecía al anterior sistema de protección social tzarista pre-revolucionario en verdad ineficiente y asfixiado por la burocracia. Sus representaciones pasaron sin modificación del sistema tzarista al sistema Soviético. Es útil tener presente esta conexión histórica para comprender el fenómeno filantrópico en la URSS y la participación de la

mujer en particular. En la época previa a la revolución del '17 Ucrania Oriental y Rusia estaban lentamente pasando de la asistencia de caridad inspirada en la religión a la de responsabilidad pública. Los miembros de las clases altas, que dirigían los cuerpos de asistencia a los necesitados, se resistían a conocer en profundidad las condiciones de aquellos a quienes tenían que ayudar y así, iban empeorando su situación en vez de aliviarla. Los trabajadores, por su parte, iban organizando sociedades mutuales para protegerse en caso de enfermedad, desempleo o muerte. A comienzos del siglo XX, esas mutuales se transformaron en Uniones de Trabajadores que el gobierno no estuvo de acuerdo en legitimar pues proponían una relación contractual de asistencia social en vez de continuar con la caridad basada en la lástima a los necesitados.

A pesar de que muchos de los administradores de estas organizaciones de asistencia eran personas altruistas y con serios principios humanitarios, el sistema general era rígido, indiferente y carente de profesionalismo.

— *¿Qué sucedió luego de la revolución del '17?*

— El Estado Soviético monopolizó el bienestar público y, para la implementación del sistema, se organizaron Uniones de Intercambio, formadas por un

⁸ Eminentes escritoras ucranianas.

⁹ Periodistas y activas participantes de movimientos defensores de los derechos de la mujer.

ciudadano cada dieciséis, que administraban los fondos recibidos del Estado. El Estado consideró las necesidades de la mujer en términos de garantía de empleo y lugar para vivir, beneficios por maternidad y cuidado infantil, pensiones etc; creó organizaciones de mujeres para incluirlas de este modo en los asuntos públicos. El Estado Soviético confirió así a la mujer el doble rol de productora y reproductora. Cuando el sistema social quedó organizado, puesto que tanto los beneficios como las obligaciones fueron impuestos siempre **desde arriba** y nunca al revés, no existió en verdad un canal efectivo a través del cual las mujeres pudieran articular sus necesidades genuinas.

— *¿Cómo ha variado el enfoque de la realidad con la Perestroika en los ámbitos académicos?*

— Después de los cambios políticos de 1991, el borrar toda huella de investigación realizada desde la perspectiva marxista-leninista se convirtió en una cuestión de honor en los ámbitos académicos, pero al mismo tiempo se borraron aquellas páginas de la historia del liberalismo ruso del siglo XIX, porque a éste se lo vinculaba, como ya vimos, con las ideas comunistas. No se recuerda, por ejemplo que entre ellas se encuentran las ideas de Dmitrii Pisarev,

Nikolai Dobrolyubov y Nikolai Chernyshevsky con su famoso **Chto Dyelat**¹⁰, uno de los pocos manifiestos existentes sobre la igualdad entre los sexos. En la práctica, las mujeres fueron incorporadas tardíamente en las actividades revolucionarias, y si bien eran omnipresentes y siempre, un instrumento fundamental, nunca tuvieron el poder completo de tomar decisiones entre sus “*enlightened socialist brothers*”.

Después de la Perestroika, el vacío que se ha producido en las ciencias sociales y humanas se ha ido llenando con disciplinas antes prohibidas o, incluso, con formas de conocimiento semi-científicas por lo general vinculadas con contenidos religiosos o de oscuro misticismo. Esta última opción atrae hoy a muchísimas mujeres que no pertenecen a los ámbitos académicos, en especial a la mayoría de las que viven, como vemos todos los días, en la frustración y la miseria.

— *¿Usted está diciendo que la ruptura de la Unión Soviética no eliminó las peligrosas tendencias que había en la sociedad, sino que, más bien, las hizo visibles?*

— Sí, y entre esas tendencias se encuentra la casi completa desconfianza hacia las líderes femeninas y movimientos de mujeres en general. Paradójicamente, las mujeres tienden a ser las que más se rehusan a sí mismas el derecho a decidir sobre sus propios asuntos. Las estadísticas realizadas en Ucrania en diferentes períodos muestran que por lo menos un tercio de las mujeres se negarían el derecho a estar en el gobierno (frente a un cuarto de los varones consultados). Los dos tercios restantes, si bien no manifestaron estar en contra de ese derecho, dudan sobre la conveniencia de llevarlo a la práctica. Esto se reflejó en las primeras Elecciones Parlamentarias de 1990 y en las de 1994 donde se vio que las mujeres no confiaron en las mujeres y prefirieron votar a candidatos masculinos.

¹⁰ Nicolai Chernyshevsky, *What is to be done? Tales about new people*, Virago Press, 1982. Allí se mostraba un modelo utópico de relación entre varones y mujeres en una comunidad social imaginaria.

La situación se origina en tres circunstancias claramente delimitables. Primero, el modelo de poder político de la Rusia zarista y de la ex-URSS ha sido siempre autoritario y totalitarista. En segundo lugar, por una razón económica, el modelo autoritario se reprodujo en el micro-nivel de la familia, núcleo sobre el cual se apoyó la transformación industrial del estado Soviético, dependiente de la producción de las granjas. Finalmente, la religión Ortodoxa Rusa, que durante muchos años siguió siendo la religión oficial del Estado -prácticamente, la única- confería todo el poder a los miembros masculinos de la familia, dejando para la mujer la devoción, la obediencia y los trabajos. A comienzos del siglo XX se combinaban en Rusia un rígido sistema político, una religión restrictiva, la ausencia de clase media, la dominación de la economía agraria con la problemática económica resultante de esto. Si bien en este sistema, las mujeres carecían de educación, de pasaporte y de derechos legales, desde fines de siglo XIX los intelectuales buscaban lograr una justicia social global y solo conectaban la **cuestión de la mujer** con la victoria de la revolución social, sin tener en cuenta la realidad de la vida cotidiana.

— *¿Por qué durante el régimen comunista se condenaba a las asociaciones de mujeres?*

— La principal acusación contra los movimientos de mujeres y la formación de una conciencia feminista en la ex-URSS ha sido que tendían a aislar a las mujeres **educadas** del resto de la comunidad, acusándolas de **elitismo** y desconocimiento de las necesidades de la vida de las **mujeres comunes**. Al mismo tiempo se las incluyó dentro de los márgenes del sector intelectual masculino, que a su vez, no representaba tampoco a las fuerzas políticas mayoritarias y operaba en un Estado regido por estereotipos populistas donde la palabra *inteligente* tenía connotaciones negativas. En general, en la URSS el rol de la **inteligencia** se redujo a una **fuerza de trabajo tecnocrática** que legitimaba el sistema sociopolítico desde el punto de vista científico y tecnológico, siguiendo siempre las directivas del Partido. Esto puede explicar en parte, la frustración y confusión de tantos intelectuales soviéticos luego de la finalización del régimen.

— *Según su opinión, ¿que sucedía realmente dentro de la organización social comunista con la igualdad entre los sexos?*

— Esta igualdad declarada por el Estado protector y controlador fue convirtiéndose para varones y mujeres, en pérdida de la identidad del propio género. La **liberación social** de la mujer se transformó en una sofisticada forma de explotación. Las mujeres, nunca habiendo sido eximidas de las tareas domésticas en condiciones poco ventajosas -pensemos en las miles de aldeas en que aún hoy, como mínimo, deben acarrear a mano el agua de los aljibes comunitarios y la leña para calentar la casa y preparar la comida-, se involucraron en el trabajo de jornada completa en campos y fábricas de la industria pesada, en la **participación política**, fueron incorporadas a las fuerzas armadas -son bien conocidos los nombres de famosas pilotos de guerra-, alcanzaron altos grados académicos luego de cursar exigentes carreras universitarias, fueron enviadas al espacio.¹¹ Nadie ha reconocido el costo de esta trabajosa vida *full-time*.

¹¹ La primera mujer cosmonauta, Valentina Tereshkova, fue nombrada luego Presidente del Comité Soviético de Mujeres.

— *Nos gustaría que nos especificara ahora de qué modo influyó en los estudios de la mujer la comunicación que se establece con Occidente después de la Perestroika.*

— A comienzos de los '90, las ideas feministas tomaron cuerpo en los círculos académicos de Ucrania cuando las intelectuales tuvieron precisamente la posibilidad de relacionarse con grupos del exterior e intentaron adecuar aquellas ideas a la realidad ucraniana. Así se desarrolló el seminario feminista en el Instituto de Literatura de la Academia de Ciencias de Ucrania a cargo de Solomea Pavlychko, se publicaron los primeros trabajos de crítica literaria feminista en *SLOVO I TCHAS*¹², se creó el UCWS del que depende, como indicamos, una biblioteca y una publicación bilingüe.

— *Más allá de los cambios positivos como es por ejemplo la comunicación entre los intelectuales de ambos sectores, la Perestroika ha conformado en Europa del Este una situación compleja, en la que están presentes todos los conocidos **Males de Occidente**, la miseria, el hambre, el posible enriquecimiento de los inescrupulosos. ¿Qué está sucediendo con las mujeres en este contexto?*

— En este momento, cuando en los países de Europa del Este las guarderías y escuelas son cada vez menos y las que existen funcionan mal o son, en otros casos, demasiado caras, la cuota para el cuidado infantil desaparece consumida por la inflación y los Ministerios de Educación no tienen fondos para la publicación de libros de textos, todos sabemos que incluso el alimento de los niños y los pañales se han convertido en un gasto imposible de afrontar para la mayoría de la población. Paralelamente, a nadie se oculta que cada día se inauguran nuevos restaurantes y circulan por las ciudades autos lujosísimos, se venden conocidas revistas eróticas de amplia difusión en el mundo occidental -ahora publicadas en las principales lenguas eslavas- y los locales de diversión nocturna ofrecen los servicios de jóvenes que en otras circunstancias estarían concurriendo a la escuela.

El cambio de imagen de la mujer se produjo de un día para otro, y luego de décadas de igualdad oficial

entre los sexos, hay dos opciones para la mujer, por cierto reales en la vida cotidiana post-Perestroika: o limitarse a ser una abnegada ama de casa y madre de familia de acuerdo con las ideas que han comenzado a circular, o convertirse concretamente en amante de uno de los nuevos **hombres de negocios**. En estas condiciones, las organizaciones de mujeres de Europa del Este y Central trabajan sobre estas preguntas cruciales: ¿Qué prometen los nuevos sistemas “democráticos” a las mujeres de Europa del Este y Central? Si no ofrecen nada, ¿pueden de hecho seguir siendo considerados sistemas democráticos? ¿Por qué hay que forzar el cambio económico y quiénes deberán pagar el costo de esta transición? Las respuestas a estos interrogantes incomodan en primer lugar a quienes consideran que la privatización incondicional e inobjetable de las empresas es la única manera de alcanzar una democracia próspera.

— *¿Podría desarrollar puntualmente los cambios concretos que en esta situación se observan en la vida cotidiana de las mujeres?*

— Para hablar de esto hay que analizar las áreas política, económica y sanitaria. Después de la disolución de la URSS en 1991 el número de mujeres en los diferentes niveles de los órganos de poder disminuyó notablemente. La igualdad oficial, como señalamos,

¹² Mundo y Tiempo.

aun entre los sexos, era la base de la tradición comunista, por lo tanto, se la rechazó firmemente. Comenzó a circular el mandato “mujeres, a la casa!” en gran parte apoyado por las propias mujeres, cansadas de llevar hasta el momento la doble responsabilidad. No había entonces grupos preparados para ocuparse especialmente de las mujeres aunque actualmente esto se va modificando. Después de las segundas elecciones presidenciales en Ucrania -el período 1992 a 1994- el sector político se comienza a preocupar por las mujeres pero muchas veces se convierte en asunto usado por los partidos populistas neocomunistas para ganar adeptos.

En el plano económico resulta evidente que los intereses de la mujer están siendo sacrificados en la transición y la discriminación se extiende a todas las esferas de trabajo. Antes las mujeres ocupaban extensas franjas laborales en la URSS y demás países del bloque comunista. Si bien trabajaban por necesidad tanto fuera como dentro del hogar, el sistema de cuidados diurnos para niños y de maternidad permitía la conservación del puesto de trabajo luego del nacimiento. Durante la transición a la economía de mercado, las mujeres están siendo gravemente perjudicadas en el aspecto laboral. Al desmembrarse el sistema que estuvo vigente durante más de 70 años, las fábricas se cierran y despiden al personal o lo mantienen en vacaciones no remuneradas. El plan económico se propone desviar la mayor cantidad posible de personas de la esfera de la producción al sector de servicios y negocios que se desea hacer crecer.

— *¿Esto es similar en todos los países de la ex-URSS?*
— Si bien la forma de privatización en Europa del Este no es la misma que en países como la República

Checa, Hungría o Polonia, las consecuencias de este fenómeno son similares para las mujeres de todos los países: en todos los casos, constituyen la mayoría desempleada. Vuelve el viejo estereotipo *el varón es el que lleva el pan a la casa*. De esto es ejemplo la frase del Ministro ruso de Trabajo, Evgeni Melikyan: “Por qué emplear mujeres cuando los varones están sin trabajo?”¹³ o el tragicómico hecho de que Vladimir Shirinovsky, ex candidato a presidente por el LDP y ahora diputado del Parlamento Ruso, prometiera encontrar un marido para cada mujer sola.

El sector privado tiende a no emplear a las mujeres ya que las leyes de beneficios por maternidad aún están vigentes. Según la estadística sobre ocupación de mujeres en este sector en Ucrania, durante 1994 solo el 14.6% de las mujeres trabajadoras se encontraban en empresas mixtas de inversión ex-tranjera. El perfil requerido para contratar es el de la mujer soltera y sin hijos de aproximadamente 30 años.

— *¿Se registran casos de acoso sexual en la esfera laboral? Cómo se trata el tema?*

— A la figura del acoso sexual contra las mujeres en el lugar de trabajo en Europa del Este se la considera como un concepto que es producto de la **corrupción de Occidente** y he escuchado decir a varias abogadas que hablar de un tema tal sería “incorrecto para con los varones”. Con esto quieren decir que las mujeres de Occidente ya no saben de qué ocuparse y que por lo tanto inventan el asunto del acoso sexual, algo que no vale la pena considerar.

En una palabra, vuelven a revalorizarse las nociones tradicionales, culturales y religiosas, ignorándose que ésta es una sociedad con necesidades diferentes de, por ejemplo, las del siglo pasado.

¹³ Leontyeva, 1994.

— *Pasemos ahora al tercer tema, el de la salud.*

— Bueno, es aquí donde la mujer se ve seriamente perjudicada. En la esfera de los derechos reproductivos, por ejemplo, si, ya para adecuarse a los requerimientos del mercado laboral ya porque simplemente lo decide, la mujer opta por no tener hijos, no es libre para hacerlo. Actualmente, está vigente la **política de supervivencia de la Nación** que derivó en el terrible encarecimiento y hasta prohibición por ley de métodos anticonceptivos y, mientras tanto, surgen los denominados grupos protectores de la concepción y el embrión que confeccionan y hacen públicas las listas de las mujeres explícitamente censuradas. Lo único que esperan de las mujeres es que continúen dando a luz.

Por otra parte, repercuten en las mujeres las complicaciones ambientales. Subsisten aún las graves consecuencias de la contaminación radiactiva provocada por la explosión del reactor nuclear de Chernobyl que sucedió el 26 de abril de 1986. La ciudad está ubicada a 100 km. de Kiev, nuestra Capital, y es sabido que afectó gravemente extensas áreas de toda Europa del Este. Además de esto, cada día aumenta el uso de pesticidas en los cultivos. Siendo éste el estado de situación ambiental, la dieta familiar se ha modificado en sentido negativo, obviamente por razones económicas.

— *Para quienes vemos la baja calidad y la escasa cantidad de los productos que compran las mujeres en los mercados, surge la pregunta sobre qué tipo de dieta se consumía durante el régimen comunista.*

— El consumo típico de alimentos estaba algo por encima de los requerimientos nutritivos necesarios, alrededor de 3000 calorías por persona adulta. Actualmente la constante inflación ha hecho subir las cuotas obligatorias de renta, agua y electricidad—que ya existían en el régimen anterior— más del 100%, frente al 10% que subieron los salarios, por eso la dieta de mucha gente se va limitando solo a productos como pan y patata. En estas condiciones, la mujer, por su alto grado de responsabilidad en la familia cede siempre las “mejores pociones” a otros miembros del grupo, descuidando sistemáticamente su propia dieta. Más de una vez en el mercado, la vendedora, con un guiño cómplice, me ha dicho “ah, para los niños!” porque yo había seleccionado un

trozo de carne de buena calidad o una fruta con buen aspecto. Es así que se observa que el crecimiento de mortalidad de la ex-URSS desde 1989 ha subido el 56% para las mujeres frente al 46% para los varones.

— *Los factores hasta aquí señalados reflejan la muy compleja situación socioeconómica y cultural de los países post-comunistas y, por lo tanto, la especial aproximación que debe adquirir el estudio de la problemática de la mujer. Para terminar, nos gustaría que nos comente cómo cree que se seguirá trabajando en adelante.*

— En estos países, en un primer momento se comenzó a investigar inadecuadamente, trabajando desde los parámetros con que se analiza la realidad de la mujer de occidente. La falta de grupos fuertes de mujeres en Ucrania explica la casi inexistente difusión entre las propias mujeres de los problemas concretos que afrontan en su vida diaria. Felizmente, las actividades preparatorias para la Conferencia de Beijing, a la que concurrieron las representantes ucranianas, llamaron la atención de agencias gubernamentales y grupos independientes de mujeres que expresaron situaciones antes nunca mencionadas.

Vemos que los Estudios de la Mujer en Ucrania se desarrollan por propio esfuerzo lenta pero progresivamente y en contacto estrecho con otras organizaciones internacionales. Como Ustedes ven, el campo de trabajo es muy amplio. Abarca, por un lado, la parte historiográfica donde se investiga y difunde las existencia y características de los grupos históricamente antecesores con el objetivo de afianzar la propia identidad de los grupos. Por otra parte, es necesario continuar desarrollando pautas de análisis, diferentes de las occidentales, que sean adecuadas al estudio de una realidad tan particular y compleja como la que se presenta en Europa del Este y Central—teniendo en cuenta además las variantes regionales—. Las organizaciones de mujeres deben ocuparse también de hacer conocer las necesidades de las mujeres y ponerlas en contacto entre sí, llevar la problemática a la esfera política nacional y los foros internacionales, y pensar en conjunto posibles soluciones para los problemas concretos de la sociedad de la ex-URSS.

Ilusas, místicas e intelectuales: un diálogo con Jean Franco

Sandra Lorenzano *

Sin duda, la mirada de Jean Franco es una de las más lúcidas y provocadoras que se tienen sobre América Latina desde Estados Unidos. Inglesa de nacimiento, las largas temporadas que pasó durante su juventud en Latinoamérica, especialmente en la Guatemala de Arbenz, son el origen de su pasión por estas tierras. Pasión en la que el afecto y la inteligencia se conjugan para dar lugar a una reflexión sagaz y problematizadora. En literatura, su campo de origen, el contraste entre la realidad inglesa y la de nuestro continente fue uno de los primeros núcleos de atracción:

“La literatura era entonces, en Inglaterra, un reino de autores difuntos. Y lo que a mí me fascinaba de América Latina era la vitalidad de la imaginación creadora...”

*Desde sus primeras obras, escritas con el propósito de transmitir a sus compatriotas esa vitalidad que la atrapó de inmediato, hasta su último libro, **Las conspiradoras**, Jean Franco ha trazado un panorama crítico que penetra en nuestra compleja realidad cultural, desbaciando los clichés con los que los teóricos del llamado primer mundo generalmente nos miran. De la literatura experimental al testimonio, de los “performances” artísticos a los movimientos políticos, del período colonial a nuestra peculiar posmodernidad (o “desmodernidad” como la llama Roger Batra), de Sor Juana a las Madres de Plaza de Mayo, Jean Franco ha percibido como pocos el rico entramado de la cultura latinoamericana.*

*En **Las conspiradoras** (México, Fondo de Cultura Económica, 1994) -obra alrededor de la cual giró esta charla- entra una vez más en juego su preferencia por una lectura que dé cuenta de ciertos núcleos usualmente considerados margi-*

nales por la crítica; es decir, su apuesta continúa siendo por aquello no anquilosado o “canonizado” por las lecturas académicas.

“El tema de *Las conspiradoras* es la lucha de la mujer por el poder de interpretar, una lucha que se capta no en el nivel abstracto de la teoría, sino, muchas veces, en géneros no canónicos de la escritura -en cartas, historias de vida o en denuncias” (p.11).

*Con un rigor y una amplitud selectiva inusuales, Jean Franco tomó en este libro, publicado en 1989 bajo el sugerente título de **Plotting women**, el trabajo de ciertas mujeres mexicanas -desde las “ilusas” coloniales a Elena Poniatowska- para hacer una lectura que permita entender la difícil relación del discurso femenino con los parámetros imperantes en la conformación de la cultura nacional mexicana.*

“Hace tiempo que las mujeres han reconocido la naturaleza imaginaria de las narraciones hegemónicas.” (p. 24).

Su lectura se centra, como dice la propia autora, en la lucha “de la mujer por el poder de interpretar”, pero también en la forma en que la sociedad, en distintos momentos históricos, ha reaccionado frente a esta pretensión femenina. De ahí que se proponga el análisis del diálogo entre el discurso femenino y las narraciones dominantes: la “narración religiosa”, durante la colonia; la nacionalista propia del período de consolidación del México independiente y, finalmente, la del “mesianismo posrevolucionario” característico del Estado autoritario y paternalista, cuyo resquebrajamiento estamos presenciando en estas últimas décadas del siglo.

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México.

...lo que me ha interesado aquí no es tanto el discurso institucionalizado como sus límites, los débiles, los espacios en que se forman otros discursos que, si no llegan a ser resistencias, por lo menos explicitan para el individuo 'lo disfuncional' de las cosas (p. 23).

— *Alguna vez te oí decir que la crítica literaria ya no existe; me gustaría que ampliaras esta idea.*

— Bueno, yo creo que hay un problema con la forma en que se ha institucionalizado la literatura. No digo exactamente que la crítica literaria no exista, porque obviamente existen reseñas de libros, siguen saliendo libros, sigue habiendo interés por la crítica. Pero cuando dije eso fue pensando en la crítica que se concentraba en la autonomía del texto, más que nada en la vieja idea de la crítica literaria, que cuando yo empecé era preponderante, no se podía ni hablar de otra cosa. Había una palabra que era como una especie de palabra censurada: lo extratextual, lo extraliterario. No se podía dar un paso que no fuera estrictamente sobre la estructura del texto. Es muy interesante, hace poco salió un libro sobre la guerra fría en los Estados Unidos y el restablecimiento de una serie de valores y de evaluaciones literarias de la escuela de literatura que tenían que ver con la guerra fría. El autor del libro tiene citas de lo que se llamaba la nueva crítica norteamericana (que era la escuela que realmente dominaba la enseñanza de la literatura) en las cuales, por ejemplo, se hablaba del texto literario en términos que también se podían aplicar a la guerra fría, como la idea de que el texto es una especie de recinto, una especie de baluarte y que dentro de este recinto se ejerce la libertad. Me interesa mucho esta idea de pensar sobre las palabras que se han usado para valorizar a la literatura. Estoy hablando, sobre todo, de los Estados Unidos. Porque creo que en América Latina la crítica literaria ha tomado otro rumbo, ahí el estructuralismo fue una presencia muy fuerte. Quizás la semiótica y el estructuralismo cumplían la misma función que la nueva crítica en los Estados Unidos. Creo que este tipo de crítica literaria está francamente en derrumbe; ahora se practican, por ejemplo, lecturas de Freud, lecturas de Marx, lecturas de textos históricos usando métodos de crítica literaria y al mismo tiempo los "críticos literarios" están leyendo textos que no

son literarios o utilizando instrumentos que no son estrictamente de crítica literaria, como psicología, etcétera.

— *De alguna manera sería el camino que va de tus primeras obras a **Las conspiradoras** o a tus otros textos recientes que están incorporando categorías, e incluso objetos de estudio, que no eran propios de la literatura. Abí entra la discusión sobre lo que abarca el campo de los llamados "estudios culturales". En relación con esto, algo que me parece curioso es la procedencia de la gente que trabaja en estudios culturales. Porque en Estados Unidos hay mucha gente que está en un caso similar al tuyo, es decir, que viene de la literatura o de la crítica literaria y entra a este campo, como si la crítica literaria más estricta le hubiera resultado insuficiente. En cambio en América Latina -salvo algunos casos como Beatriz Sarlo- la gente que se dedica a los estudios culturales no viene de la literatura, sino sobre todo de la antropología o de la historia.*

— Creo que eso obedece, sobre todo, a lo que pasó cuando empezó la época de la cultura masiva, especialmente con la introducción de la televisión en los años cincuenta. En ese momento, los intelectuales llamaban a la televisión "idiot box" -la caja idiota- y los literatos realmente no prestaban demasiada atención a este fenómeno, salvo por ejemplo algunos novelistas como Puig, que recogían elementos de la cultura de masas. Pero en general la crítica literaria, aunque hablaba de esto, no prestaba atención a lo que estaba pasando culturalmente en esa zona más amplia. Yo encuentro muy curioso que ahora, por ejemplo Beatriz Sarlo en su último libro, **Escenas de la vida posmoderna**, tome temas que se están discutiendo desde hace mucho tiempo en los Estados Unidos, como si ahora la gente que egresa de la literatura estuviera dándose cuenta del problema, de los grandes cambios que produce la introducción de los medios en el campo de la cultura. No sé exactamente por qué se ha producido este desfase, pero quizás se deba a la función tan importante que ha cumplido la literatura en América Latina, donde los escritores y escritoras, pero sobre todo los escritores, por supuesto, han tenido una presencia pública que nunca han tenido en los Estados Unidos. Por muy importante que fuera un escritor en los Estados Unidos, por

ejemplo Hemingway, no se creía capaz al mismo tiempo de intervenir en la esfera pública; muy raras veces ocurrió eso, un poco durante la guerra de Vietnam, pero normalmente no. En América Latina es común y corriente; García Márquez o Fuentes, por ejemplo, hablan de política latinoamericana. Creo que lo que está pasando en este momento es que algunas personas están dándose cuenta de que esta esfera pública ya no es propiedad privilegiada de los intelectuales literarios. Sarlo dice que la esfera pública ahora está monopolizada por la televisión; no sé si esto es exagerado o no, pero habla de un cambio de la percepción y ese cambio ha afectado especialmente a la gente de literatura.

— *En ese contexto de los estudios culturales, ¿cómo se inserta **Las conspiradoras**?*

— Yo empecé el libro en un momento en que se hablaba mucho de la escritura femenina y de todas esas cuestiones. En un principio pensaba hacer un libro sobre escritoras latinoamericanas, pero me di cuenta de que era imposible; en primer lugar por ese absurdo de hablar de “América Latina”. Son tantos países, tan distintos, con sus propias historias... y como para mí lo más familiar es México, es el país latinoamericano que conozco más, decidí centrarme en México. Entonces pensé que no podía hablar de lo contemporáneo sin tratar de entender en cierta forma lo que había pasado a lo largo de la historia; y luego, que si me atenía estrictamente a los géneros literarios iba a toparme con que hay ciertos momentos en que no se encuentra aparentemente nada, y en los cuales, en

cambio, hay cantidad de documentos tan fascinantes como los procesos, los autos de la inquisición, las cartas sentimentales, las películas; toda esa otra materia que no es propiamente literaria. Me parece que ése es uno de los problemas de la crítica literaria: que ha pensado solamente en ciertos géneros y que ha desconocido otros que quizás son igualmente importantes. Hay una división bastante artificial, entre qué es literatura y qué no lo es.

...aunque hablo de mujeres que actuaron solas, sus actos no terminaron con ellas. La humilde Ana de Aramburu confunde a los inquisidores; el 'yo' de Sor Juana se multiplica vertiginosamente; la pistola de Antonieta Rivas Mercado explota en el centro mismo de la cultura occidental...; el cuerpo mutilado de Frida Kablo ocupa el lugar del desnudo clásico; Jesusa, la heroína de Elena Poniatowska, rompe con los estereotipos de la subalternidad (p. 24)

— *Tú planteas que lo central en el libro es la lucha de la mujer por el poder de interpretar pero me parece que es más que eso. En realidad es parte de la historia de esa lucha, pero en diálogo permanente con un cierto recorrido por el imaginario mexicano vinculado a la mujer.*

En ese sentido estas mujeres que trabajas, Sor Juana, Antonieta Rivas Mercado, Frida Kablo, Rosario Castellanos, entre otras, ¿serían emergentes o son casos aislados?

— Ese es un problema que me preocupa bastante. Monsivais dijo en la presentación del libro algo que

me pareció muy interesante, en relación con algo que podríamos llamar mi inclinación, no sé por qué motivo, quizás de simpatía ¿no? por las solitarias. Aunque normalmente se piensa en movimientos, ideologías, colectividad y todo eso, yo me concentré en estas personas solitarias. La reflexión de Monsivais es que había que tomar en cuenta también a las activistas. Él dice que yo tengo una preocupación por la “mística”, que las “místicas” tienen escritura y que las activistas no la tenían. Esta orientación era algo que realmente yo no pensaba de antemano, pero sí me guiaba el interés por ciertos documentos y ciertas mujeres. Incluso cuando pienso en algunas escritoras modernas, como Rivas Mercado o Rosario Castellanos, casi siempre es el lado de la mística el que me llama la atención, la mística en el sentido de pérdida de Dios, de búsqueda de una especie de otredad en que desaparece el sujeto. Y también me atraía la cuestión de la soledad, porque yo creo que privilegiamos la colectividad y la comunidad, pero es algo que raras veces se da. Realmente uno no tiene muchas experiencias de ese tipo, sobre todo en la época moderna, en que nuestras experiencias muchas veces son seriales más que colectivas, y sin embargo, hay quienes tratan de dejar algo, algún testimonio, una escritura desde esta soledad nuestra.

Tanto Frida Kablo como Antonieta Rivas Mercado trataron de vivir bajo la sombra de hombres poderosos. De las dos, Frida se transformó en una verdadera artista, después de encontrarse expulsada de su sueño de complementariedad. Los autorretratos son testimonio de una lucha obsesiva e interminable por comprender la identidad femenina. Para Antonieta, la única identidad se encontraba en la destrucción (...) Planeó su suicidio (con la pistola del hombre al que amaba) y eligió el escenario de manera consciente: Notre Dame de París (pp. 162 y 167).

— *Me gusta mucho la interpretación que haces sobre Antonieta Rivas Mercado, porque me parece que su escritura no es muy lograda, pero ella alcanza con un acto físico una dimensión fundamental para la historia de las mexicanas. En relación con la colonia es interesante lo que planteas sobre las ilusas, por ejemplo, frente a lo que sería la propuesta de Sor Juana que se juega, al igual que los hombres, en el campo de lo racional. Me pregunto si no es éste uno de los elementos que ha hecho que sea revalorada, porque las ilusas no son revaloradas por la crítica, fundamentalmente por la crítica masculina, pero Sor Juana sí porque es mucho más fácil de tratar. Hay en las ilusas -en Sor Juana de una manera tal vez más tensionada o menos clara- y también en Antonieta, en Frida, una presencia fundamental del cuerpo con respecto a lo femenino.*

— Me parece que eso es fundamental en el caso de las ilusas y también de las místicas; las místicas hablan todo el tiempo del cuerpo, de lo que sienten, de los dolores del cuerpo, del sufrimiento del cuerpo. Para mí lo que divide a la ilusa de la mística es una línea que dibuja la iglesia y que quizás no exista en realidad, es una división fantasmal; muchas veces el lenguaje de ambas es muy parecido. Pero yo creo que lo que pasa con las ilusas es que no tenían “estado” en la colonia, eran mujeres sin estado y, como esto no estaba aceptado, entonces se quedaban en una situación personalmente ambigua, en la que no tenían expresión posible. La expresión religiosa les era negada porque la gente que podía entrar a un convento era sobre todo miembro de la élite de la sociedad. Por eso es especialmente -¿cómo puedo llamarlo?- lo hábil de las tácticas para, sin embargo, tener algún discurso, lo que a mí me impresiona. Hay otros casos que son

increíbles en la colonia como el de María Zárate, por ejemplo, que descubrió que su marido, al que creía portugués, era en realidad judío, por lo cual ella también se convierte al judaísmo -al judaísmo de la colonia, que no tiene nada que ver con la ortodoxia-. La Inquisición ordena quemar a su marido y a ella la condena a la cárcel. Se conservan unos relatos muy patéticos de su actuación; era una mujer muy valiosa que constantemente protestaba y trataba de ponerse en contacto con otros prisioneros, lo que prácticamente era imposible. Yo me pregunto sobre el valor de estas mujeres, sobre ese valor completamente solitario, aislado.

Las ilusas empleaban el mismo lenguaje que las monjas místicas, pero a diferencia de éstas, con frecuencia 'representaban' arrobos y éxtasis en público y exhibían sus cuerpos grotescos asegurando que tenían las marcas del favor especial de Dios. (...) Las ilusas eran una amenaza para la 'rigidez de los límites' (p.89)

— *Al mismo tiempo, el único territorio en el cual la mujer tiene cierta libertad para actuar es el territorio de su propio cuerpo. ¿Qué pasa con las mujeres? Estas mujeres de las que tú hablas de alguna manera lo que intentaban era socavar ese discurso hegemónico masculino que las estaba condenando a cierto rol. ¿Y ahora?*

— Creo que han pasado dos cosas. En primer lugar, que el movimiento feminista internacional ha presta-

do bastante atención a la escritura de mujeres. Pero ahora hay un peligro que viene del mercado, porque la "receta *romance*" es muy cotizada en el mercado, una especie de *romance* "sofisticado", como el de Isabel Allende, por ejemplo. El peligro es que se piensa en este tipo de literatura como una especie de discurso feminista, que tal vez pueda cambiar las cosas. En realidad no cambian nada estas novelas, y lo que he notado es que ahora en América Latina hay una discusión o debate entre las mujeres que están escribiendo lo que en México se llama literatura *light*, y esas otras mujeres que intentan a través de la escritura reestructurar ciertas cuestiones de género.

La proliferación de cursos de estudios de la mujer y la incorporación de escritoras del Tercer Mundo a los programas de estudios, han aportado repentinamente a la oferta literaria femenina la cantidad internacional de lectores que los escritores del 'boom' ya han venido disfrutando durante largo tiempo. ¿Por qué entonces sin razón alguna y con la temeridad de una forastera, quiero yo algo más que lo meramente comercial? Quizás sea porque el amplio alcance de una novelista como Allende parece estar poniendo con demasiada precipitación la escritura 'de calidad' al servicio de las fórmulas que siempre han servido para pacificar a las mujeres: el romance heterosexual combinado con la condescendencia señorial hacia las clases subalternas.

— *Y aquí estamos volviendo al campo de lo estrictamente literario, de lo textual. Pero tal vez lo más subversivo en este sentido se esté dando por fuera de la literatura.*

— Puede ser, aunque creo que en esta época de los medios masivos hay una nueva valorización de lo literario, no en el sentido antiguo, sino de la estética; tampoco de la estética en términos de Hegel, pero sí de la idea de un lenguaje que cuestiona, que interrumpe todas las cadenas de significaciones de los medios masivos. Esta cuestión del lenguaje se vuelve muy importante en este momento. Otra cuestión que también cobra importancia es la representación de las relaciones de familia; hay muchas novelas que se plantean problemas de género fuera del sistema ortodoxo de la pareja heterosexual, con

sus dos niños, etcétera, etcétera, o fuera de la idea del hombre que hace sus conquistas mientras las mujeres se quedan en casa o son prostitutas. Por ejemplo, llaman mucho la atención en las novelas de Diamela Eltit estos juegos de géneros que plantean formas de subjetividad diferentes.

— *En relación con este enfrentamiento con las narraciones hegemónicas, creo que sigue siendo diferente lo que pasa en el primer mundo de lo que pasa en América Latina. Por otra parte está algo que tú has trabajado muchísimo también, que es lo relacionado con los movimientos sociales que tienen que ver con las mujeres y que también hacen propuestas discursivas diferentes.*

— Claro, se hacen por ejemplo muchas veces a través del testimonio. Lo que pasa es que en este momento me resulta muy difícil hablar de movimientos sociales en general, porque son tan locales y tan diferentes. Tal vez durante las dictaduras militares fuera más obvia hasta cierto punto esta situación. Muchas veces las mujeres tomaron la iniciativa en el espacio público. Ahora no sé qué pasa exactamente, estamos políticamente en un momento difícil, en un momento en que imperan las políticas locales.

... aunque la finalidad (del régimen militar) era la de disuadir a la oposición militante y eliminar toda forma de actividad pública, la cultura del miedo (el recurso a la tortura, a las desapariciones y a las ejecuciones en campos de exterminio) resultó incapaz de frenar la acción de las madres de desaparecidos. Estas mujeres, conocidas como las Madres de Plaza de Mayo, no sólo se congregaban en un espacio público, sino que empleaban su posición marginal como instrumento para reclamar la polis.

— Por otra parte, hay muchísimos niveles; por ejemplo ciertos temas que han entrado a través de los medios, como lo relativo a la violencia sobre la mujer, que los medios han tomado como típico, casi como un cliché, pero no pasa nada, se trata de algo fundamentalmente publicitario.

Con respecto a los medios, en Chile, por ejemplo, vi una especie de “telemaratón”, que se hacía para recaudar dinero para los niños enfermos; todo el mundo estaba pegado a la televisión durante veinti-

cuatro horas... pero yo me pregunto si eso va a cambiar algo en la política neoliberal. Muchos de estos temas, como los movimientos sociales, o las mujeres que luchan contra la violencia, etcétera, ahora aparecen representados en los medios, por lo que aparentemente está pasando algo pero, en realidad, esto va en detrimento de este tipo de movimientos. Me parece que hay una especie de urgencia de pensar estos mismos temas de una manera diferente.

— *Algo similar me parece que sucede con respecto a la crítica literaria. Gran parte de la narrativa y de la crítica latinoamericana intenta cumplir con los clichés que se construyen en el “norte”; parecen seguir los lineamientos que venden en el mainstream literario norteamericano, entonces por ejemplo todo tiene que ser realismo mágico o “neomacondismo”. ¿Cómo ves esto en relación con la nueva producción narrativa?*

— Acabo de estar en Chile; en las librerías e incluso en la feria del libro se vendía **Paula** de Isabel Allende, la novela de Laura Esquivel, **Como agua para chocolate**, **Dreaming en Cuba**, de Cristina García. Esos eran los tres libros de mujeres que más se vendían. Claro, en “Cuarto Propio” o alguna otra editorial pequeña se encuentran otras cosas, pero en

todas las librerías están estos libros, y éstos son los libros que están de moda en los Estados Unidos también. Es decir, entonces, que hay una especie de homogeneización de cierto tipo de literatura. En relación a esperar lo que está pasando en el norte me preocupa, porque yo creo que en el norte existe la tendencia de recuperar información del sur. Por ejemplo si tú tienes un puesto en la universidad vienes al sur, les haces notas a algunos escritores, en fin, recuperas eso como información para la enseñanza, para el mercado del libro, lo que sea. En parte ayuda a esta tendencia cierta migración hacia el norte; muchos de los críticos más destacados de América Latina ahora están allí. Julio Ortega del Perú, Josefina Ludmer de Argentina, entre otros, están en universidades norteamericanas. El mercado académico en los Estados Unidos es enorme, un libro escrito para el mercado académico se vende en mil universidades. Obviamente esto contribuye a la masificación de ciertos textos. Por el contrario hay una resistencia muy grande, sobre todo de parte de lo que se puede llamar el lector medio, a la literatura difícil. Este es un problema bastante grande para la literatura.

— *Diamela Eltit hace un análisis del auge de la literatura light en relación con el mercado y, específicamente, con el mercado dominado por hombres. Porque en realidad es paradójico; se parte de la idea de que ahora las que más venden son las escritoras mujeres y, sin embargo, se trata sobre todo de mujeres que escriben literatura light, o sea una literatura no innovadora, en la que no hay búsqueda estética. De alguna manera así se tapa a las mujeres que están escribiendo cosas que valen la pena. Lo que plantea Eltit es que de esta forma otra vez se justifica la idea de que lo único bueno lo escriben los hombres.*

— Sí, yo estoy absolutamente de acuerdo en que eso pasa. En este sentido, he notado que en Chile es un gesto muy importante el de Diamela, aunque es muy minoritario. Que sea minoritario no quiere decir que sea elitista, es un poco como las mujeres que estudiaban o las mujeres solitarias. Hay ciertas prácticas minoritarias, quizás muy locales, de gran importancia; estoy pensando, por ejemplo, en un esfuerzo como el del **Diario de Poesía** en Argentina.

— *¿Cómo seguiría **Las Conspiradoras**?*

— En este momento estoy haciendo una cosa un poco diferente sobre la cuestión de género. Quizás sea algo muy despistado, pero me llama la atención el que ahora el término género se piensa vinculado a la vanguardia de la teoría de género -si se puede hablar de una vanguardia-; se piensa más en esta vanguardia en términos no de la mujer sino del travestismo o aun de la homosexualidad a veces; en cierta forma la cuestión a pensar es la cuestión del lesbianismo, de la homosexualidad, del travestismo, más que “la mujer”. Hace diez años todo el mundo hablaba de “la mujer” y ahora se habla de estas otras cosas. Estuve en una reunión en Inglaterra que se llamaba algo así como “Las teorías más avanzadas del género”, y me recibieron con una frialdad tremenda porque no hablaba de “la mujer”. Nelly Richard, por ejemplo, en Chile tiene un libro que se llama **Masculino-femenino** en el que la parte de la subversión se centra en el travestismo. Es bastante interesante cómo se toma la figura del travesti como un tropo para el género, porque obviamente no puede ser esencialista siendo travesti.

— *Esto tiene que ver con las ideas de subjetividad y disidencia que planteas en el texto. En realidad mucho de lo de Frida, por ejemplo, ya es travestismo.*

— Es fascinante el ejemplo que tomé para esa ponencia. Parto de una tarjeta postal que salió de dos travestis de Santiago de Chile que se llaman “Las yeguas del apocalipsis”. Ellos hicieron una especie de performance en que se vestían exactamente igual que “Las dos Fridas” y luego se fotografiaban en la pose de “Las dos Fridas”. La diferencia es que sólo tienen ropa de la cintura para abajo, entonces se ve que son dos hombres, arriba desnudos, pero la pose es exacta, las tijeras, el corazón... todo exactamente igual y con el mismo rostro de Frida, severo. Es fascinante. A mí me interesaba mucho el que retomaran no a la mujer víctima -casi siempre se interpreta así, mal o bien se interpreta a Frida como la mujer víctima, sobre todo en los Estados Unidos- sino como expresión de que el afecto también puede darse entre hombres y que la cuestión del cuerpo también es asunto de hombres. Realmente deconstruye el machismo totalmente; deconstruye el esencialismo sobre género.

La religión, el nacionalismo y por último la modernización constituyen narraciones hegemónicas y sistemas simbólicos que no sólo consolidaron la sociedad, sino que asignaron a las mujeres su lugar en el texto social. (p. 12)

— En **Las conspiradoras** tú analizas el papel de la religión en cierto momento de la historia y después, otorgándole un rol casi equivalente, hablas de nacionalismo mexicano, ¿qué pasaría ahora, en la época de los posnacionalismos? ¿Cómo se inserta la subversión ahí?

— Supongo que el papel de discursos hegemónicos lo jugarían el pluralismo y los medios. Los críticos de la cultura se preguntan dónde se encuentra la insubordinación; tal vez en ciertos desfases del sistema o en intensificar las diferencias dentro del sistema. Cosas de este estilo pueden parecer un poco vagas, pero en este momento se trata de una preocupación de mucha gente, porque el pluralismo y el multiculturalismo admiten representación de diferencias.

— *Casi lo exigen ¿no?*

— Yo creo que sí; pero entonces la diferencia en sí no quiere decir nada. Por otra parte, está la idea de que todo es tan efímero, de que lo que pensamos hoy ya no estará de moda mañana, etcétera,

etcétera. Todas estas cosas perjudican mucho. Me parece que por eso la gente está tratando de ver cómo se construyen sentimientos de comunidad dentro de un pluralismo que realmente borra la comunidad, cómo se pueden construir prácticas democráticas y no solamente representación de la democracia.

— Volviendo a **Las conspiradoras**, pienso que es una lástima que se haya perdido el juego con el término “plot” que estaba en el título (**Plotting Women**). ¿Te gustaría agregar algo en relación con el libro?

— Sí, quizás que me hubiera gustado hacer algo distinto al final, porque no quería hacer exactamente una historia. Además me parecía que no era fácil hacer una especie de corpus tan nítido como lo hacía con respecto a la iglesia o a la nación, porque estamos en una situación bastante fluida en este momento, ése es el problema. Así es que finalmente escogí ciertas escritoras que de alguna manera iban de acuerdo con los patrones del libro y obviamente no traté otras escritoras que también me interesan. Me quedé un poco descontenta con el último capítulo, no veo cómo hubiera podido hacer algo diferente; si tengo que reeditar el libro voy a tener que repensar ese final, y quizás trataría la problemática de la literatura *light*.

Reseñas

MERCADO, Tununa.

La madriguera.

Buenos Aires, Tusquets, 1996, 182 págs.

La caja de un violoncelo suelta sus voces y busca una resonancia, invade el cuerpo de la mujer que se recuerda niña en **La madriguera**. La caja no alienta referencias sino que urde las extrañas relaciones entre una subjetividad alerta, una materia musical y una posible narración. Sonidos y relatos que se arman en la memoria y a través de su trabajo. Una caja de pinturas opera de manera similar. Tununa Mercado construye como vecina gozosa de ellas, una caja propia que es la metáfora de su oficio.

Esta caja de escritura, bólide espacial, cofre que atraviesa el tiempo y lo trasciende, reniega de la representación, fabrica escrituras mientras se deja escribir. Desde la caja, con ella y en ella, el yo y el texto se así-milan, se deslizan, se fijan en frases, líneas, fragmentos hasta impregnarse uno del otro. *La caja no se abre, ni uno entra en ella. Quien escribe es la caja, es su caja y está en ella a designio*¹. En **La letra de lo mínimo**, escrito casi simultáneamente con **La madriguera**, aparecen ya como núcleos las líneas, puntos y sentidos que **La madriguera** despliega, capta y expande en función del im-

pulso mayor que la anima. Un aliento más ambicioso cuyo material fundamental es la memoria y sus recorridos, los modos en que un yo puede ubicarse en ella para desandarla y al mismo tiempo fundar allí su sitio. Un proyecto entre la autobiografía y la novela de aprendizaje.

Sus libros anteriores **Celebrar la mujer como una pascua** (1967), **Canon de alcoba** (1988), **En estado de memoria** (1990) y **La letra de lo mínimo** son volúmenes de relatos o textos fragmentarios de difícil encasillamiento. **La madriguera**, instalada en el género novela, trabaja provocando a las tiranías del género. Conserva los rasgos de algunas autobiografías, de aquellas que, como la de Norah Lange, el yo de la escritura no se nombra con nombre y apellido. Un sujeto autobiográfico al que hay que descubrir apelando a datos de una biografía que se conoce por fuera del texto. Mantiene también sus afinidades con el *Bildungsroman*, sobre todo por la presencia de un maestro, un exiliado boliviano de apellido Sarmiento, que inicia a la niña en la aventura de conocer otra lengua y le despierta los primeros arrebatos de la pasión, cuando aún éstos no pueden nombrarse.

El aprendizaje avanza, tiene la forma de vérti-

ces poderosos que apuntan en distintas direcciones. La autobiografía, por su parte, se restringe a una década. La vida que se cuenta no atesora recuerdos por fuera de la letra. Comienza con ella, con los viajes a la escuela, con las acechanzas y participación en los distintos tipos de escritura que practican el padre y la madre, con el aprendizaje de una segunda lengua, el inglés. Una década (entre el 42 y el 55) que encadena la historia del país con la historia de la familia y la historia personal de la narradora. Es decir, un segmento de vida ligado al aprendizaje de varias escrituras y éste amarrado a los vaivenes de la política. Por algo, la palabra **learn** impresiona a la niña.

Miradas, espacios y lenguas son los materiales con los que el texto trabaja, y al mismo tiempo son las nociones que la niña intentaba descubrir en su infancia. Si el pasado, la infancia, es ese lugar donde una noción comienza como pregunta, continúa como descubrimiento y concluye como entendimiento o explicación, el pasado es también el sitio donde estos aprendizajes se acopian, se constituyen como núcleos de reserva, se guardan como tesoros en nidos, se preservan en depósitos clandestinos y protectores.

El presente de la escritura es el espacio donde aquellas nociones se intentan recuperar como pregunta, como espacios a descubrir, como experiencias a transitar. Simultáneamente es el lugar donde se construyen ojos recientes para miradas antiguas.

Como un topo la niña trabajó para el futuro sin saber que lo hacía, los padres, las amigas, las tías, los vecinos, el maestro Sarmiento también trabajaron sin saberlo para amasar el acopio de enseñanzas sobre los que la escritura del presente se recuesta. La casa, el barrio, la ciudad de provincia son sitios donde las diferencias de género, de clases sociales, de grupos políticos, de labores y discursos se aprenden y experimentan. En estos espacios que se recorren de adentro hacia afuera, de abajo hacia arriba, hasta volatilizar y hacer extrañas las mismas nociones de tiempo y espacio, se rodean y aprehenden las nociones de guerra, exilio, adulterio, discriminación, diferencia social, persecución política.

La escritura se arroga un doble linaje vinculado a las relaciones que la niña entabla con las letras del padre y de la madre. De ambos aprende un modo. Del padre la oralidad satírica, el núcleo con anécdota, el tono, el protagonismo

en la palabra. De la madre, escribana, los caracteres parejos sobre los protocolos notariales, una caligrafía propia que se vierte en páginas impresas con el escudo nacional, la rúbrica de la ley. *Con esas dos letras, pienso, bice la mía* nos dice la narradora. De esta herencia familiar se obtiene, como de la lengua que se aprende con Sarmiento, la noción de que en toda palabra, en toda escritura se juega un modo de intervención social, una salida de la casa a la calle, una relación entre vida familiar, letra y poder político.

Sarmiento usa métodos eficaces y seductores. Lleva a la niña a caminar por la ciudad mientras continúan la lección de inglés. La niña redescubre la marcha de una lengua, sus balanceos y aprende la noción de *paisaje urbano*. La letra está en la calle y se hace novela. El relato de los viajes en tranvía son momentos en que la escritura desentierra escenas y personajes. Casi todos leen durante esos viajes, miran y se atisban. Las miradas son formas de lectura. La mujer-niña los espía y los fija en escritura como lectores móviles y en tránsito. La *novela del tranvía*, sugerida por el maestro Sarmiento, disputa su posibilidad con la *novela de Córdoba*, concebida por el padre. Ni una ni otra se escriben, sin em-

bargo, la memoria y sus movimientos específicos: **desenterrar, escarbar y frotar** las trae y las lleva como cuerdas de sentidos por la caja de la escritura. La niña-mujer o mejor, esta voz dividida que es la narradora, escribe la propia, hecha de sucesivas capas de memoria y en ella encuentra su voz y la novela su forma.

Tununa Mercado trabaja en esos puntos mínimos y móviles por donde de la casa se pasa al tranvía, del recinto de la Cámara de Diputados al refugio clandestino, de la textura de los libros a la idea de biblioteca, del recuerdo de la imagen a su transformación en relato, de la rugosidad de la letra al espacio encadenado de la novela. Es decir, arrima para tensar las relaciones entre lo privado y lo público, la familia y la patria, el pasado y el presente, lo concreto y lo abstracto, la materia y la forma. La escritura tensa pero procede por medio de pasajes perfectamente regulados y muestra así que el intercambio y la reunión son posibles.

La escritura se revela como problema, pregunta o energía en los intersticios por donde una letra cae o una palabra permanece. Si en **La letra de lo mínimo** Mercado se agita entre *la escritura no es otra cosa que la memoria y la escritura no*

es otra cosa que memoria, en **La madriguera** se desliza entre disyunciones: escribir *en estado de memoria* o *escribir la memoria*. Escribe las huellas, graba con ellas la imposibilidad de un acto melancólico. Memoria y escritura entablan un juego mortal donde más allá de toda pregunta, de toda inquietud por el recordatorio, el epitafio o el duelo ambas se acoplan en presente. Son pura presencia. En **La madriguera** lo que se narra es la memoria de una escritura.

La escritura narra su memoria y las preguntas que la hicieron posible. La novela es la respuesta de una configuración especial: una mujer de letras, una mujer que se forja en escrituras y las escribe. Una de las preguntas privilegiadas instala el difícil y variado tema de las paternidades. La figura del padre, bellamente poderosa, se abre, se duplica en el maestro. El padre duplica al maestro, Domingo Faustino Sarmiento, padre de la patria, en un discurso que pronuncia en Valparaíso. El profesor de inglés lo duplica en un nombre y en una función: la enseñanza y le **resopla** el nombre de otro maestro, Albert Camus. Así las interrogaciones sobre la patria y la paternidad (en su versión familiar o literaria) se confunden adentrarse en los misterios de una lleva a

resolver los secretos de la otra. ¿Cuál es la patria de una escritura?, ¿cuál la paternidad que se le construye?, ¿quiénes son sus maestros?, ¿cómo se cuenta la memoria de una escritura si no es recurriendo a sus mentores: padre, madre, maestro? De esta manera se recupera no sólo una memoria de la escritura sino su infancia. Una infancia que reniega tanto de la imagen del paraíso como de la del horror, una infancia de escritura que Tununa Mercado ata con lazos ineludibles a la política.

Nora Domínguez

¹ MERCADO, Tununa. **La letra de lo mínimo**. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1995.

DOMINGUEZ PRATS, P. **Voces del Exilio (Mujeres Españolas en México 1939-1950)**, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Dirección General de la Mujer, 1994, págs. 293.

Voces del exilio es un trabajo de investigación de campo que trata de considerar -al decir de su autora- *la existencia de las relaciones de género entre mujeres y varones como un elemento fundamental de la realidad histórica que coexiste con otras divisiones sociales como las clases*. Aborda el colectivo femenino de la migración a México de exiliados políticos españoles post guerra civil, para observar, cotejar y detectar las características sociales constantes y las modificaciones operadas en el trabajo, las mentalidades, las conductas, la vida familiar y social, y la participación política de esas mujeres. Utiliza entre otras la categoría de género para el análisis histórico, valiéndose de fuentes orales y escritas. La investigación se centra en torno a las relaciones de género en los diversos ámbitos de la vida social, especialmente, el trabajo. Se analiza el trabajo doméstico y el remunerado, las llamadas habilidades genéricas. La autora se basa fundamentalmente en fuentes orales ya que las mismas

gozan de cierta transparencia y por tanto facilitan encontrar al sujeto histórico en cuestión, "las mujeres"; las que son casi inexistentes en las fuentes escritas disponibles. Por ello, las fuentes orales permiten analizar *los colectivos sociales, marginados de la historia*.

Si bien es cierto que las fuentes orales son complejas porque, como sostiene Luisa Passerini, *se mueven entre el ámbito de los comportamientos y las representaciones mentales de los individuos*, la autora entiende que es necesario utilizarlas para conocer los comportamientos y las experiencias femeninas y sondear con mayor precisión en los fenómenos de la inmigración política. Se las complementó con fuentes escritas tales como los archivos de la inmigración española en México. Sin embargo, éstos reflejan la existencia de una "memoria oficial", que Domínguez Prats denomina "andrógina", y que recoge la memoria colectiva de **los** exiliados. En tales relatos de vida aparecen elementos comunes que permiten determinar que el exilio de los Republicanos en México se caracterizó como una "inmigración intelectual".

Por su parte, la autora ordenó y estructuró las fuentes orales de las mujeres cronológicamente en relación a los sucesos políticos

más importantes: *la llegada de la República, la Guerra Civil, el Éxodo de España, la residencia en Francia, y su posterior destino en México*. La muestra consta de cuarenta y ocho entrevistas a mujeres que reunió en México D.F. y que localizó gracias a listados provistos por las Asociaciones de Exiliados en México como Ateneo Español y el Centro Republicano. Las entrevistas fueron organizadas por edad, lugar de origen, cualificación y actividad política. Al llegar a México en 1940 el 93% tenía entre 25 y 40 años. Los datos de la muestra indican que el 45% era procedente de Cataluña y Madrid y que la mayor parte de ellas tenía trabajo remunerado. Curiosamente, la mayoría de las mujeres era apolítica y más del 50% no pertenecía a ningún partido. Los testimonios orales descubren fehacientemente ideas y actitudes, pero asimismo son imprecisos cronológicamente, motivo por el cual debieron ser complementados con los archivos de la JARE (Junta de Ayuda a los Republicanos Españoles), la CAFARE (Comisión Administradora del fondo de Ayuda a los Republicanos) y el Archivo de Documentos de Ayuda a los Republicanos Españoles en México (1939-1948) de Madrid, entre otras fuentes.

Voces del exilio arroja datos del colectivo femenino coincidentes y consecuentes, en algunos aspectos, con otras obras escritas acerca del Exilio. Por ejemplo, este tipo de inmigración es diferente de otras inmigraciones españolas que le precedieron, ya que se conformó con sectores económicos y políticos diferentes: su procedencia en general es urbana, de profesionales e intelectuales, o de obreros calificados, y en su gran mayoría con militancia política. Estos datos ponen de manifiesto que, a pesar de pertenecer a sectores sociales progresistas, estas mujeres responden aún a un mandato genéricamente determinado.

Las conclusiones a las que arriba la autora revelan que las mujeres en el exilio no modificaron demasiado sus conductas, que permanecían enmarcadas en una *existencia social patriarcal*. Fueron mujeres que obtuvieron, compelidas por las circunstancias, cierta autonomía conferida por el trabajo remunerado; trabajo que se buscaba para sustentar la familia (un gran porcentaje son viudas), o para “colaborar” con el marido en el subsistencia familiar. Pero aun así, el “trabajo remunerado” se suma al “trabajo no remunerado doméstico” y, en definitiva, ambas actividades son descalificadas. Las

siguientes palabras sintetizan con precisión la situación de estas mujeres: *seguían siendo válidas las palabras de Emilia Pardo Bazán hechas en 1892 de que las diferencias entre la educación de los sexos eran aún mayores que las diferencias entre la educación de las distintas clases sociales; a la mujer se la educaba para la obediencia, la pasividad y la sumisión y se concibe la finalidad de sus conocimientos como un destino ajeno: transmitirlos a sus hijos en lugar de pensar que deben educarse para ellas mismas*. Esto da una idea clara de la educación patriarcal aún vigente en la época.

Inés A. Urzagasti Aranda

BROOKSBANK JONES, Anny and DAVIES, Catherine (Ed.): **Latin American Women's Writing. Feminist Readings in theory and crisis**, New York, Oxford University Press, 1996, 250 págs.

Lejos está este volumen, conformado por doce ensayos críticos, de ser una simple colección de trabajos que comparten un objeto en común -la literatura latinoamericana escrita por mujeres-, además de una perspectiva o marco de análisis -diferentes posibles enfoques desde la crítica feminista-.

Una *Introducción*, a cargo de las editoras, diseña un breve aunque lúcido campo de líneas teóricas a partir del relevo de las principales cuestiones que atraviesan el corpus, y de una puesta en común -a la vez que en conflicto- de las diferentes lecturas puntuales ofrecidas. Desde una posición que contextualiza los trabajos en el marco de problemáticas específicas de los Latin American Studies, de la teoría feminista y de la producción académica, Brooksbank Jones y Davies toman como eje central el cruce de las categorías de **teoría** y **crisis**. Así, sostienen que en el marco de los Latin American Studies, cuando la teoría se presenta a sí misma como

feminista, dispara una serie de tensiones en la producción académica que no hacen sino señalar el status político de la teoría misma.

Proponen las editoras una triple articulación de **teoría** y **crisis** que funciona como el eje estructurante del volumen: el debate de la propia teoría sobre su status político, la crisis de la teoría feminista y la teoría como el campo discursivo en el que se registra y dirime la crisis social. Argumentan las editoras que, a medida que las mujeres emergen como las protagonistas innovadoras de nuevos movimientos sociales en Latinoamérica, la macropolítica del cambio cultural pone en crisis a la teoría como práctica micropolítica. Pero, a su vez, la teoría continúa siendo el teatro donde las transformaciones críticas son discursivamente producidas. A partir de esta tensión, la literatura latinoamericana, en tanto discurso que inscribe y da cuenta de la gran teoría, por un lado, y de la emergencia particular de la historia en los textos, por otro, aparece como objeto de análisis privilegiado.

De este punto se ocupa específicamente Brooks-Jones en su artículo *Latin American Feminist Criticism Revisited* al considerar cómo cierta crítica feminista ha explorado los textos latinoamericanos y,

en ese proceso, ha revisitado, re- y de- construido la propia teoría crítica. Estas intervenciones, de gran fuerza no solamente crítica sino también ético-política, estarían implicadas en la construcción del Feminismo, como movimiento en Lati-noamérica.

Cada uno de los ensayos se presenta entonces como una posible inflexión de estas articulaciones; el conjunto, de ninguna manera concebido como una muestra panorámica que agote las posibilidades de la crítica literaria feminista, pone en primer plano el potencial productivo y alterador del gesto de indagar y explotar la crisis de la teoría.

Si la teoría no puede ser ya ignorada, tampoco puede ser acriticamente celebrada o rechazada, sostienen las editoras para destacar las estrategias de las colaboradoras que, además de incorporar en el análisis las posturas teóricas consideradas abiertamente feministas, como el caso de Irigaray, Spivak y Butler, se apropian políticamente de otros discursos -Bajtín, Baudrillard, Freud. Desde esta perspectiva de género, el discurso, la cultura, la identidad, la subjetividad, la historia, la experiencia, la relación entre micro y macropolítica emergen en la lectura de textos ya sea de consagradas, como

Norah Lange y María Luisa Bombal; de autoras de best sellers, como Isabel Allende o Ángeles Mastretta, así como también de escritoras como Tununa Mercado o la chilena Diamela Eltit cuyos proyectos estético-políticos enfrentarían la hegemonía del mercado.

La articulación entre política y género es una lectura que atraviesa varios ensayos. Doris Meyer, por ejemplo, explora las posibilidades contrahegemónicas de la disolución de los límites entre los géneros autobiográficos, el testimonio y la ficción en **Cartucho** de Nellie Campobello. Susan Frenk, por su parte, lee en **La casa de los espíritus** y **Eva Luna** de Isabel Allende una narrativa del placer discursivo/ corporal que se opondría al discurso de la opresión política de la dictadura chilena. El trabajo de Jo Labanyi, en cambio, piensa el uso del cuerpo femenino como foco de los impulsos sado masoquistas, como la imagen del horror político, en una lectura de **Vaca Sagrada**, de Diamela Eltit, para la que se apoya en Kristeva y Mary Douglas.

Otra fuerte línea de lectura es la exploración del género como performance. Tal es el caso de Sharon Magnarelli, quien lee en la obra de Griselda Gambaro, especialmente en **El despojamiento**, un tea-

tro de la crisis, una puesta en escena del cambio que el personaje Mujer sufre al asumir la imposibilidad de responder al ideal erótico pres-cripto. El reconocimiento de la asimetría en la relación de poder establecida entre los géneros se extiende paradigmáticamente, según Magnarelli, hacia una alegoría del espacio público.

En el artículo de Nora Domínguez sobre el proyecto estético de Norah Lange, el enfoque del género como *performance* permite conjugar el análisis de los textos con el de la construcción del propio lugar como escritora en la institución literaria. Sostiene Domínguez que la construcción de un imaginario familiar que realiza Norah Lange en su producción que va desde **Cuadernos de infancia** (1937) hasta **Los dos retratos** (1956), hipótesis que transgrede los límites textuales para tomar como objeto una macro novela, *debió realizarse a partir de una serie de transacciones entre moral pública y familiar, lugar en el campo cultural y materiales literarios. Como producto de estas transacciones, una voz de mujer encerrada en el espacio privado-familiar. Su contrapartida en la vida social-literaria será la exhibición de una voz con cuerpo de mujer y un cuerpo de mujer muchas veces disfrazado.*

Otros trabajos incluidos en el volumen son los de Adriana Méndez Rodenas sobre textos de María Luisa Bombal y Juan Rulfo; Linda Gould Levine sobre Cristina Peri Rossi; Susan Bassnett, quien utiliza el psicoanálisis para pensar la inscripción del horror, el poder y la locura en la figura de la Condesa Sangrienta de Alejandra Pizarnik; Luiza Lobo sobre la construcción de la ciudad en Sonia Coutinho; Catherine Davies sobre la poesía de la cubana Excilia Saldaña. Debra Castillo, por su parte, responde a Brooksbank Jones complejizando las instancias de la polémica sobre la crisis en la teoría cultural, al extender la puesta en cuestión de valores universales no sólo a las relaciones entre los llamados Primer y Tercer mundos, sino al interior de las sociedades latinoamericanas mismas.

El volumen cierra con un trabajo de Jean Franco, *Afterwords: from romance to refractory aesthetics*, que, al estar exento de la numeración que acompaña a los doce ensayos anteriores, entra en diálogo con la *Introducción* y abrocha el marco de contención del conjunto de propuestas críticas. Franco hace una apuesta fuerte y polémica al postular, en el panorama de la literatura latinoamericana actual escrita por mujeres,

la emergencia de una neovanguardia que trazaría una frontera divisoria con quienes se acomodan al sistema neoliberal desde una literatura conformista con las reglas del mercado. En este último grupo incluye a las escritoras de *best sellers* como Mastretta, Allende y Laura Esquivel, quienes escribirían desde una estética conservadora no cuestionadora de la hegemonía del mercado como criterio de valor.

Del otro lado, las principales representantes de la neovanguardia son, según Franco, la chilena Diamela Eltit y la argentina Tununa Mercado. Tomando como eje la categoría de escritura, lee en estas autoras una *estética refractaria* caracterizada por la ruptura, el quiebre de la narración tradicional, la irrupción de lo marginal, la reasignación de valores a los espacios públicos y privados, la inscripción del fragmento. Desde estos procedimientos, Eltit y Mercado generan, dice Franco, una revaluación y politización de lo estético según nuevas líneas; y esta neovanguardia, portadora de una enorme fuerza desestabilizadora impulsada desde su propia marginalidad, centra en la sexualidad uno de sus aspectos principales.

Concluye Jean Franco: *Lo que estas escritoras (Eltit y Mercado) nos mues-*

tran es que no se puede repensar la “nación” y la “comunidad” sin exponer primeramente los límites de un sistema en el que el género está implicado en el control social.

Por su colocación privilegiada, es casi inevitable leer este texto más como propuesta programática que como la descripción de un estado de cosas en el campo de la literatura y la teoría en América Latina.

Silvana Daszduk

FRIDMAN GOLDBERG,
Florinda, **Alejandra
Pizarnik: Este espacio
que somos**, Gaithersburg,
Hispanamérica, 1994, 136
págs.

Florinda Fridman Goldberg, investigadora argentina residente en Jerusalem desde 1977 y Profesora de Literatura Latinoamericana en la Universidad Hebrea de dicha ciudad, bucea en este libro acerca de la problemática del lenguaje poético en la obra lírica de la autora de **Los trabajos y las noches**.

El volumen se estructura en tres partes netamente diferenciadas: 1) Introducción; 2) Once capítulos centrales de análisis poético y 3) Diversas referencias bibliográficas.

En la *Introducción*, Florinda F. Goldberg esboza la biografía de Alejandra Pizarnik y los rasgos fundamentales de su obra poética. Dice que *el foco temático de su escritura reside en un serenfrentado sin piedad a los límites existenciales* (pág. 13). Aquí aparece una palabra clave en toda la pesquisa crítica efectuada por la investigadora argentina. Todo **límite** marca los bordes en donde están las lindes de *este espacio que somos*. En él permanecemos enclaustrados dentro de *una idea fija/ una leyenda infantil/ (donde) hasta nueva orden/canta-*

remos el amor/ hasta nueva orden.

Es así como el espacio se convierte en el eje temático que guía la búsqueda de un sentido, sea por parte de Florinda F. Goldberg, sea por parte de Alejandra Pizarnik, en el *dador de sentido*.

Para ello, nuestra autora traza dos líneas directrices: 1) Las remisiones intertextuales de Alejandra (*Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Artaud, Michaud, Kafka, Breton, Joyce, así como Paz, Vallejo, Borges, Girondo*) (pág. 15). **Más Las aventuras de Alicia de Lewis Carroll y los Cantos de Maldoror, de Lautréamont** (ídem). 2) Y su propósito esencial: *Partir de su imaginario espacial (el de Alejandra) en tanto matriz generadora de significaciones, para elaborar una lectura posible de la poesía de Alejandra Pizarnik a través del idiolecto poético que simultáneamente lo vehiculiza y conforma* (pág. 16). Su marco gnoseológico es guiado por las ideas esenciales de George Steiner, quien sugiere circunscribirse al texto original, con tacto epistemológico.

Los capítulos siguientes analizan las diversas dimensiones que alcanza el espacio en la obra de Alejandra Pizarnik: *El imaginario espacial, El arquetipo del espacio feliz, El espacio*

fracturado, El espacio en que se mora, El espacio exterior, El espacio fracturado del yo, El Dador de sentido, El lugar del amor, El espacio textual, El lugar en donde todo sucede, El centro.

Los penetrantes análisis de Florinda F. Goldberg nos introducen en los posibles intersticios que dejan los espacios cerrados o abiertos, relacionados con las dimensiones temporales (los *cronotopos* de Bajtin), según *el eje cerca-lejos* y su categorización patemática **infelicidad-plenitud**.

Esto indica la línea metodológica de trabajo: el juego oposicional tanto paradigmático como sintagmático (Saussure mediante, con sus respectivas reelaboraciones, transformaciones, transposiciones y refutaciones). La bibliografía general marca las posturas epistemológicas adoptadas en los diversos momentos de la consideración crítica de la obra literaria: Bachelard, Bajtin, Blanchot, Friedrich, Jakobson, Levin, Lotman, Cirlot, Eliade, señalan un amplio espectro de posibilidades críticas que van desde la estilística hasta la semiótica, pasando por el postformalismo ruso, la lingüística, la poética, la simbólica, el criticismo y la hermenéutica.

Pero todo ello sería una mera acumulación datística o erudita si no mediara un talento también

poético en Florinda F. Goldberg.

Su sensibilidad la lleva a interpretaciones, valga la metáfora y la analogía, sumamente profundas, que también van hasta el *fondo*, como la poesía de Alejandra Pizarnik.

Podríamos asimilar la posición sustentada por Leyla Perrone-Moisés, de la Universidad de San Pablo, al referirse a Blanchot, con nuestro criterio respecto a Florinda F. Goldberg. En su artículo *L'intertextualité critique* (**Poétique**, 27, 1976, pág. 380) dice que *la obra de Blanchot* (Nosotros diríamos de Florinda F. Goldberg) *es crítica porque sus observaciones son verificables en los textos que ella cita. Pero es sobre todo una obra de escritura porque reúne esas observaciones y condensa esas citas en un fenómeno único de enunciación que es el discurso denso, trágico y singular en el que el escritor Blanchot (para nosotros Florinda F. Goldberg) persigue su paciente trabajo de muerte.*

Enrique Ernesto Pagani

AMOROS, Celia (coord.)

10 palabras clave sobre Mujer. Navarra, Verbo Divino, 1995, 371 págs.

Las palabras que se asocian al vocablo “mujer” remiten tradicionalmente a la relación de ésta con los otros, no consigo misma. La lectura de los trabajos que componen esta obra revela el eje que los atraviesa: cada uno de ellos lleva el nombre de una palabra clave en torno a las mujeres y a su situación de desigualdad frente a los varones.

La compilación reúne los siguientes artículos: *División sexual del trabajo* de Ana Amorós; *Diferencia* de María Luisa Cavana; *Género* de Rosa Cobo Bedia; *Igualdad* de Angeles Jiménez Perona; *Autonomía* de Teresa López Pardina; *Feminismos* de Ana de Miguel; *Ilustración* de Cristina Molina Petit; *Acción positiva* de Raquel Osborne; *Pacto entre mujeres* de Luisa Posada Kubissa y *Patriarcado* de Alicia H. Puleo. Debido a los límites propios de una reseña, revisaremos brevemente sólo dos de los artículos antes mencionados.

En *Ilustración*, Molina Petit sostiene que la razón ilustrada o se predica universalmente de toda la especie o no es ilustrada. Sin embargo, el feminismo es un producto ilustrado aun-

que la Ilustración no cumpla con sus promesas de igualdad en cuanto a la mujer. ¿Puede, entonces, considerarse a la Ilustración una condición de posibilidad de las reivindicaciones de las mujeres? Para tratar de deshacer ciertos mitos, el feminismo de la igualdad apela a la misma razón ilustrada. En efecto, los ilustrados justifican la desigualdad mediante la naturalización de la diferencia sexual, y derivan esa diferencia de características biológicas, olvidando así que la apelación a lo natural es un procedimiento criticado por la misma Ilustración. Como consecuencia de esa naturalización de las diferencias genéricas se excluye a la mujer del ámbito de lo público. Desde una explicación biologicista, se define a las mujeres a partir de su función maternal, aplicándoles sólo las características que se piensan apropiadas para tal función. Como muestra Molina Petit, en el ámbito de lo privado-doméstico no hay lugar para la razón. La razón ilustrada se configura antes como patriarcal que como ilustrada, pero a través del mismo procedimiento de dicotomizar y excluir, confina a las mujeres al ámbito que *Las Luces* no quisieron iluminar: el de lo privado. Es precisamente la dicotomía público/privado, y la ads-

cripción de la mujer al segundo ámbito, lo que nos permite, como señala la autora, entender el apartamiento de las mujeres de las promesas de la Ilustración. Con todo, advierte Molina Petit, la relación entre Ilustración y feminismo es compleja y puede definirse en términos de una dialéctica. Ilustración y feminismo se implican en muchos aspectos y en otros parecen oponerse. La Ilustración es un proceso de racionalización y un proyecto de emancipación y sin embargo, tiene una historia de prácticas de dominación. La autora sostiene que los puntos ciegos de la razón ilustrada-patriarcal, pueden y deben ser iluminados desde la propia Ilustración y, en ese sentido, el feminismo ha sido la primera impugnación a la Ilustración desde la Ilustración misma.

En el artículo *Acción positiva*, Raquel Osborne analiza el origen, la justificación y el desarrollo socio-legal del concepto de acción positiva. En la *Introducción* la autora define las acciones positivas como medidas temporales que, con el fin de lograr en la práctica la igualdad de oportunidades, permiten concientizar a las personas o corregir aquellas situaciones que son el resultado de prácticas o de sistemas sociales discriminatorios. Las

áreas de mayor actuación de las acciones positivas son actualmente la laboral, la educativa y la de la participación política. En la segunda parte del artículo se examina la pertinencia de los términos “acción positiva”, “discriminación positiva” u “objetivo cuantitativo”. En la tercera parte, Osborne presenta, contra los partidarios de la meritocracia, diversos tipos de argumentos justificatorios de las acciones positivas. Por un lado, los argumentos de justicia social y, por otro los de corte utilitarista que reivindican las acciones positivas en relación a la mejor gestión de recursos humanos de las empresas y también, al mejoramiento de su imagen (en tanto que manifiestan una preocupación por las demandas del sector femenino). En la cuarta parte encontramos una explicación del desarrollo socio-histórico de las acciones positivas, que va desde la admisión del principio de igualdad ante la ley con la Revolución Francesa hasta la legalización de las acciones positivas en 1965. En el quinto apartado la autora examina la historia socio-legal de las acciones positivas en España: los logros de la II República, el retroceso que representó la dictadura franquista y la recuperación de aquellos logros con el advenimiento

de la democracia. En la última parte Osborne describe la situación actual de las mujeres en España. Señala que la reforma legislativa ha contribuido fundamentalmente al fomento de las políticas de igualdad. Finalmente, la autora destaca que la clave del impulso y promoción de las acciones positivas es la actividad coordinada entre instancias oficiales, como el Instituto de la Mujer, y el movimiento feminista. Actividades tales como las de investigación y difusión, particularmente en seminarios sobre la mujer en las universidades, la participación activa de las mujeres en iniciativas internacionales y su inclusión en plataformas de acción de ONG de índole internacional, dan cuenta de ello.

En síntesis, consideramos que este libro es una valiosa introducción para quienes pretendan iniciarse en la teoría del género; muestra, tanto argumentos sobre el carácter socio-cultural de la subordinación femenina, como así también alternativas para avanzar hacia una igualdad “real”.

María Gabriela Alfón
Yamila Pedrana

PATEMAN, C. **El contrato sexual**. Barcelona, Anthropos. 1995. 318 págs.

Llega a nuestro idioma en la prolija traducción de María Luisa Femenías, **El contrato sexual**. Este libro de Carole Pateman irrumpe en la trayectoria feminista como un análisis oportuno y pertinente que propone una postura contrapuesta a los desarrollos políticos actuales, que hacen de la iniciativa individual el estandarte de los nuevos tiempos modernos.

Es el liberalismo, como encuadre político -y específicamente la teoría contractual como corpus teórico-, el objetivo de su crítica, a la hora de revisar supuestos y ficciones desde una perspectiva feminista.

A diferencia de como lo han venido haciendo las posturas socialistas o feministas contemporáneas que, atrapadas por el poder seductor de la teoría del contrato, reproducían las omisiones irreparables de los teóricos patriarcalistas, nuestra autora inaugura un análisis, centrado en la importancia política de la diferencia sexual, intentando recuperar una historia nunca narrada, a saber, la del contrato sexual. Este contrato original no es un capítulo más del contrato social, sino una parte constitutiva y eficaz que transfor-

ma inevitablemente, la manera de releer los textos modernos.

Los teóricos del contrato relatan la derrota política del padre, y la manera en que sus hijos, los hermanos, establecen otro sistema de relaciones por libre acuerdo a través de un contrato, superando al orden patriarcal. Pero si bien la libertad es un acto que se presenta como ilimitado y que establece nuevos lazos, en la medida en que las viejas limitaciones son abolidas, el acto que significa el fin de las viejas restricciones también crea nuevos límites civiles de dominio y obediencia. Carole Pateman se propone mostrar que en el "mundo nuevo" el acto de emancipación crea subordinación civil y derecho patriarcal; que no se produce un abandono del patriarcado sino sólo su transformación, un cambio de apariencia al que denomina "forma patriarcal no pater-nal" o "patriarcado moderno".

Las características patriarcales del orden contractual quedan invisibilizadas en los teóricos modernos, pues sólo relatan el origen del contrato social, omitiendo el paso previo, que es condición de dicho contrato: la historia del contrato sexual. Esta historia saca a la luz, los mecanismos mediante los que el

ejercicio del derecho patriarcal busca su legitimación, es decir, muestra el funcionamiento del poder de los varones para establecer un orden de acceso al cuerpo de las mujeres. Así la diferencia sexual se convierte en una diferencia política: por un lado los varones como "individuos", propietarios de su persona, capaces de realizar contratos y por ello libres e iguales. Y por el otro, las mujeres como objetos, subordinadas, incapaces de contratos, (excepto el matrimonial) ni libres ni iguales. Al comprender la dimensión política de la diferencia sexual ya podemos distinguir una esfera pública de una privada y rescatar la génesis de ambas. Se salva con esto, la carencia de los teóricos contractualistas, que, al no considerar políticamente relevante a la esfera privada, quedaban excusados de no dar cuenta de su historia.

Carole Pateman retoma el análisis de contratos reales -de empleo, de matrimonio, de prostitución- hasta arribar a una innovación contractual contemporánea, la de la maternidad subrogada, para vislumbrar las diferentes figuras políticas y relaciones de subordinación que encarnan los sujetos femeninos. Las mujeres son partes de estos contratos (excepto el de empleo) poniendo en

juego la propiedad en la persona; es decir, su cuerpo está comprometido. Por lo que la mujer nunca podría acceder a la condición de individuo en tanto categoría neutral, puesto que, paradójicamente, el sexo es central en toda la teoría del contrato: son los hermanos varones los que disfrutan de la libertad civil y de la dominación sexual. Esta sujeción queda neutralizada por la categoría de individuo y por el resto de las dicotomías de la sociedad civil (natural/civil, público/privado, sexo/género).

El contrato, en sus versiones clásicas y en las relecturas contemporáneas que pretenden ser de liberación, se presenta como enemigo en sí del patriarcado. Sin embargo, Pateman muestra que esas interpretaciones sólo han llevado a reforzar el patriarcado, pues no advirtieron que la liberación no es posible sin dar el golpe de gracia a la dominación sexual. Tal refuerzo del patriarcado puede registrarse tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Ejemplo del primero, es la idea de que el individuo es propietario de su persona, un individuo tan igual a los demás que es intercambiable (categoría que neutraliza). Ejemplo del segundo, es el contrato de madre subrogada. En él intervienen cuatro personas: el varón y la mujer de una

pareja, una mujer cuyo vientre se “alquila” y el bebé nacido de ese vientre mediante el aporte de la fertilidad del varón de la pareja contratante. Este contrato determina que el bebé es propiedad exclusiva del varón, dado que no hay registro genético de la mujer de la pareja. De este modo se concluye que “el niño/a es del padre”, retornando a una forma patriarcal paternal que en principio había sido superada por el orden contractual

Si una ficción política, como la teoría del contrato, dice reflejar nuestra identidad política, será sumamente provechoso que las mujeres no olvidemos, la identidad sexual que encarnamos, y nos avoquemos al reconocimiento y fortalecimiento de nuestra autonomía como personas femininas, en relación con otros seres igualmente distintos/as y autónomos/as. En este sentido, el exhaustivo trabajo teórico de Carole Pateman nos abre el camino hacia esta ardua labor.

Mabel Campagnoli
Laura Morroni

COBO, R. **Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau.** Madrid. Ediciones Cátedra. 1995.

El estudio que la investigadora española Rosa Cobo dedica al pensamiento de Rousseau desde una perspectiva feminista se propone evitar la parcialidad de enfoques anteriores. Para Cobo, en efecto, la crítica general, tanto como la de algunas feministas, deja de lado “textos y problemas significativos para la comprensión de su pensamiento”, aunque, desde luego, no los mismos. Consecuencia de ello es que, en uno y otro caso, el tema de la sujeción de las mujeres pierde su vinculación orgánica con los temas centrales de la filosofía de Rousseau y asume un carácter anecdótico o históricamente condicionado, acriticamente resuelto como “la misoginia rousseauiana”. O bien, se convierte en el centro de la denuncia feminista, sin que se advierta plenamente el papel que cumple en una teoría cuya complejidad no admite simplificaciones. El análisis de Rosa Cobo responde al propósito de comprender el sentido y la funcionalidad de tal sujeción dentro de un modelo ético, político y pedagógico representativo de la modernidad.

Este propósito determina un amplio reexamen de la obra de Rousseau, de sus vinculaciones con las de otros pensadores del mismo período, así como de todos los rasgos que configuran su peculiaridad en el marco de la filosofía moderna. Programa que se efectiviza en torno a cuatro núcleos del pensamiento rousseauiano: la crítica al ideal ilustrado de progreso, la concepción del estado de naturaleza, la propuesta política de **El contrato social** y el programa de la formación individual tal como aparece en **Emilio**. En relación con estos núcleos, la autora sitúa los distintos aspectos del “patriarcado moderno”, articulados en significativas dualidades. Dualidad del estado anterior a la vida social, que explica las diferencias “naturales” entre hombres y mujeres; dualidad del ámbito social, que propugna un igualitarismo restringido a los varones para la esfera pública y la desigualdad para el ámbito privado, jerárquicamente presidido por la autoridad del esposo y padre; por último, dualidad de las propuestas pedagógicas, una destinada al individuo varón e inspirada en el propósito de cultivar su espontaneidad y autonomía, la otra destinada a las niñas, tendiente a su represión y heteronomía. De este

modo, el análisis que Cobo hace del problema de la exclusión y opresión de las mujeres en el pensamiento de Rousseau explora los puntos centrales de su totalidad, trayendo a la superficie los nexos profundos que dicha problemática mantiene con las categorías de virtud, naturaleza, igualdad y libertad. Así, al establecer los rasgos que adopta la ideología patriarcal en el autor de **El contrato social**, este estudio ofrece una interpretación nueva, capaz de brindar respuestas originales a los interrogantes que plantea su filosofía.

Ejemplo de tales aportes son, a nuestro juicio, la interpretación de Cobo acerca del carácter y alcance del contractualismo en la teoría política de Rousseau o su exposición de las características diferenciales que asume el patriarcado en ella. Señalemos que la visión de Cobo respecto del primer tema va un paso más allá de quienes ven en la supresión del **pactum subjectionis** la contribución más importante de Rousseau a la teoría contractualista. Para la autora, se trata en realidad de un desplazamiento de la sujeción política, más que en su efectiva supresión: *...la hipótesis que sostenemos es que existe pacto de sujeción en Rousseau, en forma de pacto patriarcal... El pac-*

to de sujeción es, subyacentemente, deslizado desde el espacio público al espacio privado. Si a esto se añade el señalamiento de la funcionalidad del espacio privado como sustento necesario del público, se comprende la importancia de esta interpretación.

Otro aporte de Cobo al análisis de Rousseau lo constituye el examen de los rasgos que asume el patriarcado en su filosofía. Según la autora, la reformulación que Rousseau hace del pensamiento patriarcal configura el surgimiento de un nuevo modelo, opuesto al medieval y caracterizado por la instauración de un ámbito social igualitario, pero restringido. Este modelo -señala la autora- corresponde a circunstancias históricas de relevo del poder patriarcal y patentiza la exigencia de unidad del grupo emergente como pacto fraterno, excluyente de las mujeres.

Los instrumentos conceptuales de la hermenéutica feminista son, en este caso, la categoría de género, la noción de contrato sexual introducida por C. Pateman y el análisis del pacto social en términos de fraternidad, elaborado por C. Amorós. Como puede verse a través de los ejemplos anteriores, el empleo de la categoría de género exhibe su capacidad para ampliar el espacio crítico

de la hermenéutica filosófica, al hacer visibles problemas antes inadvertidos o soslayados. De modo similar, la noción de contrato sexual permite poner de manifiesto la cara oculta del contractualismo moderno, y evidenciar el carácter derivado del pacto social respecto de aquél; así como el análisis del contrato social en tanto pacto fraterno contribuye a hacer patentes no sólo los logros sino también las limitaciones del modelo rousseauiano de democracia.

En síntesis, el libro de Rosa Cobo constituye un acercamiento original al pensamiento de Rousseau y a la teoría política moderna desde la óptica del feminismo de la igualdad.

Martha Rodríguez Bustamante