

Introducción

(a *Argumentos feministas. Un intercambio filosófico*)*

Linda Nicholson

Profesora de Filosofía y de Estudios de la Mujer en la State University of New York, Albany. Autora de *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (1986), compiladora de *Feminism/Postmodernism* (1989) y editora de la serie Thinking Gender de la editorial Routledge.

Este volumen es una conversación entre cuatro mujeres, originada en un simposio organizado por el Greater Philadelphia Philosophy Consortium en setiembre de 1990. El tema del encuentro se anunció como “feminismo y posmodernismo”. Originariamente iban a disertar Seyla Benhabib y Judith Butler. Nancy Fraser iba a reflexionar sobre lo expuesto por ellas. La selección de este grupo en particular no fue accidental. Estas tres estudiosas de la teoría tienen mucho en común –las tres tienen un *corpus* bien establecido de escritura de teoría feminista influenciado por ideas de la filosofía europea– pero también se las conoce por relacionarse con el tema en formas muy diferentes. Esta conjunción de similaridad y diferencia combinada con la reputación de todas como teóricas importantes parecía asegurar un debate prometedor. Y como realmente salió así, las actas del simposio se publicaron en la revista *Praxis International* (11:2, julio de 1991). Después de esa publicación, se decidió extender la discusión e incluir una contribución de Drucilla Cornell para que la que ahora se había convertido en una “banda” de cuatro respondiera al trabajo original de cada una de las otras y se publicara todo como libro. El volumen apareció por primera vez como *Der Streit um Differenz* (Frankfurt, Fischer Verlag, 1993) y este volumen [*Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*] marca la aparición de una versión un poco diferente en inglés.

Pero este relato no es suficiente para dar una idea del contenido del libro, sólo habla de sus rasgos estructurales. Articular el contenido de este volumen es una tarea particularmente difícil por razones que se van a entender mucho mejor si se consideran algunas cuestiones que el volumen en sí deja de lado. En primer lugar, no se trata de una antología sobre el estado actual de la teoría feminista. En 1995, si alguien dijera que una colección de ensayos y respuestas escrita por cuatro mujeres blancas de los Estados Unidos que provienen todas de cierta tradición y pertenecen todas a cierta disciplina representa la “teoría feminista”, estaría haciendo un gesto de cierto

tipo de arrogancia que cada una de estas mujeres rechazaría totalmente. Por lo tanto, este volumen no afirma que esté ofreciendo ninguna clase de visión panorámica sobre la teoría feminista contemporánea. Ni siquiera afirma que esté proveyendo una discusión tipo “estado de la cuestión” sobre “la relación entre feminismo y posmodernismo”. Aunque esa frase, “feminismo y posmodernismo”, se usó mucho para promocionar el simposio, hubo cada vez más desacuerdos sobre la utilidad del término “posmodernismo” a medida que cada una de las participantes exponía su punto de vista sobre cómo se debía describir la discusión misma. Así, una de las fuentes más importantes de dificultad que yo encuentro cuando quiero describir “de qué se trata este volumen” es que parte de lo que define a esta discusión es que existen diferentes puntos de vista sobre “de qué se trata este volumen”. En este punto, el volumen no es una antología en la que el tema se determina por adelantado y luego las que contribuyen tienen que hablar de él. Pero este rasgo distintivo del volumen, combinado con la complejidad y la riqueza de las ideas que se expresan en él, hace que cualquier intento serio por caracterizar el tema de este volumen sea problemático, sobre todo, antes de que ustedes, sus lectoras/es, tengan idea de lo que están diciendo las autoras. Por lo tanto, antes de que yo exprese mis propias ideas sobre “de qué se trata este volumen”, quiero hacer un breve resumen de las contribuciones iniciales.

Benhabib respondió al tema del simposio original situando la relación entre el feminismo y el posmodernismo dentro de tendencias culturales más amplias. Para ella, en este momento se están socavando algunas de las tradiciones reinantes de la cultura occidental. Aunque Benhabib cree que muchas de estas tradiciones necesitan abandonarse, también le parece que algunas formulaciones de esta visión general eliminan demasiado. Por lo tanto, uno de los propósitos principales de su ensayo original era separar lo que las feministas deberían rechazar de lo que sería lógico retener. Benhabib toma prestadas las afirmaciones de Jane Flax sobre ciertos principios claves del posmodernismo y elabora esta separación en relación con las siguientes tres tesis: la muerte del hombre,** la muerte de la historia y la muerte de la metafísica.

* “Introduction”, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (New York, Routledge, 1995).

** “The death of man” en la versión inglesa.

Benhabib afirma que todas esas tesis se pueden articular en versiones fuertes o débiles. Las versiones débiles ofrecen bases para que el feminismo las apoye. Sin embargo, Benhabib afirma que cuando el posmodernismo se iguala con las formulaciones fuertes de estas teorías, representa eso que deberíamos rechazar.

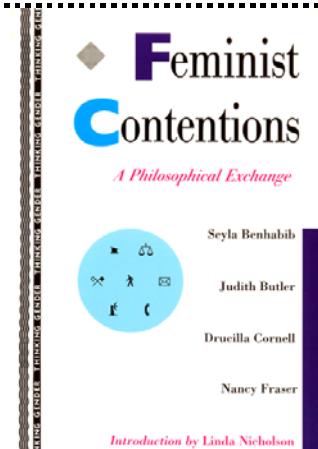
Por lo tanto, desde su perspectiva, es más que apropiado que el feminismo rechace la idea filosófica y occidental de un sujeto trascendente, un yo que se tematiza como universal y por lo tanto, como libre de cualquier contingencia de la diferencia. Operando bajo la afirmación de que hablaba en representación y en favor de ese sujeto “universal”, la tradición filosófica universal articulaba conceptos que estaban profundamente afectados por esas contingencias. Lo que el feminismo puede tomar de la subjetividad según Benhabib reconocería así la profunda relación e inclusión [*embeddedness*] de todos los sujetos en la historia y la cultura. Del mismo modo, Benhabib da la bienvenida a las críticas de las nociones de historia que hacen que la descripción del cambio histórico tenga un modo unitario y lineal. Es apropiado que rechacemos las “grandes narraciones” del cambio histórico que son monocausales y esencialistas. Esas narraciones suprimen con eficacia la participación de los grupos dominados en la historia y también suprimen las narraciones históricas que proveen esos grupos. Y, finalmente, Benhabib apoya el escepticismo feminista en cuanto a la comprensión de la filosofía representada bajo la etiqueta de “la metafísica de la presencia”. Aunque Benhabib cree que aquí el enemigo tiende a ser un enemigo construido artificialmente, no hay duda de que apoya el rechazo de cualquier noción de filosofía que construya esa actividad como una articulación de normas transculturales de contenido sustantivo.

Pero aunque existen formulaciones de “la muerte del hombre”, “la muerte de la historia”, y “la muerte de la metafísica” que Benhabib apoya, también hay formulaciones de esas tesis que ella considera peligrosas. Una formulación fuerte de “la muerte del hombre” elimina totalmente la idea de subjetividad. Al hacerlo, elimina los ideales de autonomía, reflexividad y responsabilidad [*accountability*], que son necesarios para la idea del cambio histórico. Del mismo modo, Benhabib afirma que ciertas formulaciones de la muerte de la

historia niegan la idea de la emancipación. No podemos reemplazar las narraciones monocausales y esencialistas de la historia por una actitud hacia la narración histórica que sea sólo pragmática y falible. Esta actitud emula las perspectivas problemáticas del análisis social “libre de valores”; elimina el ideal de la emancipación del análisis social. Y, finalmente, Benhabib rechaza cualquier formulación de “la muerte de la metafísica” que signifique también la eliminación de la filosofía. Ella argumenta que la filosofía provee la forma de clarificar y ordenar los principios normativos que no pueden obtenerse solamente a través de la articulación de las normas de las distintas culturas. El argumento de Benhabib aquí es que como las normas de la cultura de cada persona pueden estar en conflicto con las de otras culturas, es necesario tener principios de un orden más alto para resolver ese conflicto. Además, ella afirma que hay momentos en los que la cultura propia no provee necesariamente las normas que más se necesitan. Nuevamente, la filosofía es necesaria para proveer lo que no puede proveer nuestra cultura.

En general, a Benhabib le preocupa el hecho de que las formulaciones fuertes de esas tres tesis trabajan contra la posibilidad de la teoría crítica, es decir, la teoría que examina las condiciones presentes desde la perspectiva de visiones utópicas. Benhabib cree que esa parte de lo que se ha articulado bajo la etiqueta del posmodernismo termina por generar un estado de inmovilidad. En breve, para Benhabib, ciertas posturas político/teóricas –específicamente las que están gobernadas por ideales y analizan críticamente el status quo a la luz de esos ideales– requieren postulados [*presuppositions*] claramente filosóficos, postulados que niegan muchas formulaciones del posmodernismo.

En cambio, las preocupaciones de Judith Butler son de una naturaleza completamente distinta. Butler pone su atención no en lo que necesitamos de la filosofía para comprometernos con políticas de emancipación sino en los efectos políticos que tiene el hecho de afirmar que las políticas de emancipación realmente *requieren* postulados filosóficos. Ese enfoque refleja la tendencia general de Butler a preguntarse sobre los efectos políticos de nuestras afirmaciones y de las preguntas que nos hacemos. Ella señala algunos de los



Feminist Contentions
A Philosophical Exchange

Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser
Introduction de Linda Nicholson

Feminist Contentions. A Philosophical Exchange

contenido:
Introduction, *Linda Nicholson*
Essays

- 1. Feminism and Postmodernism, *Seyla Benhabib*
- 2. Contingent Foundations, *Judith Butler*
- 3. False Antitheses, *Nancy Fraser*

Responses

- 5. Subjectivity, Historiography, and Politics, *Seyla Benhabib*
- 6. For a Careful Reading, *Judith Butler*
- 7. Rethinking the Time of Feminism, *Drucilla Cornell*
- 8. Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn, *Nancy Fraser*

ROUTLEDGE
29 West 35th St.
New York, NY 10001
U.S.A.

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE
Inglaterra

problemas involucrados en la pregunta: “¿Cuál es la relación entre el feminismo y el posmodernismo?” y hace notar que el estado ontológico del término “posmodernismo” es muy vago; el término funciona en distintas formas como caracterización histórica, posición teórica, descripción de una práctica estética y descripción de un tipo de teoría social. A la luz de esa vaguedad, Butler sugiere que nos preguntemos en cambio sobre las consecuencias políticas del uso del término “posmodernismo”: “¿Qué efectos causa [attend] su uso?” El análisis que hace Butler de esos efectos es variado. Por un lado, considera que la invocación del término “posmodernismo” funciona muchas veces para agrupar a escritores/as que no se verían a sí mismos/as como pertenecientes al mismo grupo. Además, muchas de estas invocaciones parecen venir con una advertencia sobre los peligros de problematizar ciertas afirmaciones. Por lo tanto, se usa frecuentemente el término para advertir que “la muerte del sujeto” o “la eliminación de las bases normativas” significa la muerte de la política. Pero según argumenta Butler: ¿acaso el resultado de esas advertencias no es asegurar que se construya la oposición a ciertas afirmaciones como *no política*? Y a su vez, ¿eso no sirve para ocultar la forma específica y la contingencia de la política corporizada en aquellas posiciones que según afirman engloban el campo mismo de la política? Por lo tanto, preguntarse si “la política permanece o cae con la eliminación de las bases normativas” o “la muerte del sujeto”, con frecuencia es una forma de enmascarar un compromiso implícito con cierto tipo de política.

Si Butler ve algún efecto positivo en el uso del término “posmodernismo” –y el término que ella prefiere es “posestructuralismo”–, éste es que el término demuestra cómo el poder influye en “el mismo aparato conceptual que está tratando de negociar los términos de ese poder”. Aquí, el argumento de Butler no debe interpretarse como un simple rechazo de las bases filosóficas porque Butler afirma que “la teoría plantea bases incesantemente y forma compromisos metafísicos implícitos ya que ésa es su naturaleza, aunque esté tratando de evitar exactamente eso”. En realidad, ella está en contra del movimiento teórico que trata de borrar del debate las bases que ha construido y de borrar de la conciencia las exclusiones que hace posible el establecimiento de esas bases.

Por lo tanto, la tarea de la teoría social contemporánea comprometida con las formas fuertes de la democracia es cuestionar cualquier movimiento discursivo que trate de colocarse más allá de todo cuestionamiento. Y uno de esos movimientos, uno hacia el que Butler quiere llamar la atención, es el que afirma al “Yo” del autor o de la autora como depositario/a de posiciones y participante del debate. Aunque ella no está a favor de que nos limitemos a dejar de referirnos al “sujeto”, sí cree que debemos cuestionar su uso como punto de partida indiscutido. Porque si no lo discutimos, perdemos de vista los movimientos de exclusión que ese uso está causando. Sobre todo, perdemos de vista cómo se constituye el sujeto mismo por la posición que reclama como suya. El contramovimiento aquí no es sólo entender a los específicos “Yo” como situados dentro de la historia,

sino sobre todo, reconocer que la misma constitución del “yo” es un efecto histórico. Este efecto no se puede comprender si el “yo” que trata de comprenderlo se toma a sí mismo como origen de su acción, posición que para Butler, se puede ejemplificar muy bien con la postura de los militares en la guerra del Golfo. Nuevamente, para Butler, el movimiento no es rechazar la idea de sujeto ni lo que esa idea presupone, por ejemplo la idea de agencia, sino más bien cuestionar el modo en que se usan las nociones de subjetividad y de agencia: por ejemplo, ¿quién consigue transformarse en sujeto y qué sucede con aquellas personas a quienes se excluye de esas construcciones?

Por supuesto, esa posición plantea el problema del estatus del sujeto del feminismo. Butler examina la idea de que el posmodernismo amenaza la subjetividad de las mujeres justo en el momento en que las mujeres están consiguiendo su subjetividad y se pregunta qué significa el logro de la subjetividad para la categoría de “mujer” y para la categoría del “nosotras” feminista. Como ella misma dice: “¿A través de qué exclusiones se ha construido el sujeto feminista y cómo vuelven esos dominios excluidos a perturbar la “integridad” y “unidad” del “nosotras” feminista?”. Aunque Butler no cuestiona la necesidad política de que las feministas hablen como mujeres y para mujeres, afirma, eso sí, que si el impetu democrático radical de la política feminista es que las mujeres no sean sacrificadas, la categoría “mujer” debe entenderse como un lugar abierto de discusión potencial. Butler adopta afirmaciones varias sobre “la materialidad de los cuerpos de las mujeres” y “la materialidad del sexo” como la base para el significado de “mujer”, y vuelve a examinar los efectos políticos del despliegue de esas frases. Y emplea una de las revelaciones desarrollada por Michel Foucault y Monique Wittig para hacer notar que un efecto de suponer “la materialidad del sexo” es aceptar lo que impone el sexo: “una dualidad y uniformidad en los cuerpos para mantener la sexualidad reproductiva como orden compulsivo”.

Por lo tanto, las preocupaciones de Benhabib y las de Butler parecen muy distintas. Mientras Benhabib busca los prerrequisitos filosóficos para la política de emancipación, Butler cuestiona los efectos políticos de afirmaciones que reivindican esos prerrequisitos. ¿Hay formas en las cuales esas preocupaciones se puedan reunir? Nancy Fraser cree que sí. El ensayo original de Fraser fue una respuesta a los ensayos de Butler y Benhabib y se puede ver en él la articulación de un grupo sustantivo de posiciones sobre los mismos temas. Es un grupo de posiciones que Fraser ve como soluciones a muchos de los problemas que identifican Benhabib y Butler con la postura de la otra.

Muchas de las críticas de Fraser al ensayo de Benhabib dan vueltas alrededor de la forma en que Benhabib enmarca las opciones disponibles; Fraser afirma que las alternativas tienden a articularse demasiado descarnadamente y a pasar por alto posibles posiciones intermedias. En relación con “la muerte de la historia”, Fraser está de acuerdo con la forma en que Benhabib rechaza la visión del conflicto como conflicto entre una visión monocalusal, esencialista de la historia y una que rechaza totalmente la idea de historia

misma. Sin embargo, afirma que Benhabib no ve una posición intermedia plausible: la que permite una pluralidad de narraciones, con algunas grandes; todas, grandes o pequeñas, políticamente comprometidas. Fraser hace la hipótesis de que la negativa de Benhabib a considerar esa opción surge de la creencia en la necesidad de alguna metanarración que sirva de base para ese compromiso. Por lo tanto, los conflictos entre su posición y la de Benhabib sobre el asunto de “la muerte de la historia” se reducen en realidad a discusiones en cuanto a “la muerte de la metafísica”.

Mientras Benhabib afirma la necesidad de una noción de filosofía que vaya más allá de la crítica social situada, Fraser señala la posición articulada por ella y yo misma en un ensayo anterior y cuestiona esa necesidad. Ella afirma que los argumentos que presenta Benhabib para esa noción de filosofía son problemáticos ya que las normas que según Benhabib son necesarias para resolver el conflicto intrasocial o proveer al exiliado o exiliada de un medio para hacer una crítica de su sociedad, deben estar situadas socialmente en la naturaleza. Por lo tanto, si lo que se quiere decir con filosofía es “un discurso ahistorical, trascendente que afirma su capacidad para articular los criterios de validez de todos los otros discursos”, entonces la crítica social sin filosofía no sólo es posible sino que además, debería ser nuestra meta.

Y aunque Fraser articula su posición a través de la crítica a las formulaciones de Benhabib en cuanto a las opciones disponibles alrededor de “la muerte de la historia” y “la muerte de la metafísica”, sus propias ideas sobre el tema se presentan a través de la crítica a la formulación de Butler sobre las opciones disponibles alrededor de “la muerte del sujeto”. Fraser está de acuerdo con Butler en que para hacer la afirmación fuerte de que los sujetos no sólo se sitúan sino que también se constituyen, no es necesario negar la idea del sujeto como capaz de ejercer y formular crítica. Sin embargo, Fraser cree que hay aspectos del lenguaje de Butler –sobre todo su preferencia por el término “resignificación” en lugar de “crítica” (critique)– que eliminan medios para diferenciar cambio positivo de cambio negativo. Fraser ve la necesidad de dicha diferenciación en relación con varias posiciones que ella considera que Butler toma de Foucault: la idea de que la constitución de la subjetividad de algunas personas implica la exclusión de otras, la idea de que la resignificación es buena y las teorías fundacionales de la subjetividad son opresivas por naturaleza. Como dice ella misma: “¿Es cierto que nadie puede convertirse en sujeto de habla sin que otros individuos queden silenciados? La autorización del sujeto, ¿es inherentemente un juego cuya suma es cero?”. Fraser hace notar que en algunos casos, las teorías fundacionales de la subjetividad –como la de Toussaint de l’Overture– pueden tener efectos emancipatorios. Ella cree que para ser capaces de diferenciar los efectos positivos de los negativos dentro de la resignificación, los procesos de subjetivización y las teorías fundacionales de la subjetividad, se requiere la adopción de aquellas consideraciones crítico-teóricas que ve ausentes en el tipo de marco que Butler toma de Foucault. Finalmente, Fraser cree que si Butler introdujera este tipo de consideraciones, eso le

permitiría avanzar hacia una concepción de la liberación más elaborada que la que está presente en su discusión sobre la política feminista.

El ensayo de Fraser surgió como respuesta a los de Benhabib y Butler, tal cual pedía la estructura del simposio original. El ensayo de Drucilla Cornell, que apareció después de la finalización del simposio, es una articulación más independiente de su propia posición con respecto al tema. Como Butler, Cornell cuestiona que los principios de base sean realmente necesarios. En lugar de ellos, ella cree que las feministas deben adoptar lo que ella describe como una actitud ética, una toma de posición que apunta a una relación no violenta con el Otro, o la Otra, posición que incluye al Otro u Otra dentro del propio ser. Ella hace notar que esa actitud tiene mucho en común con lo que Charles Peirce describió como falibilidad y reflexión, es decir “una apertura a la idea de desafiar la organización básica del mundo que tiene cada persona” y “una toma de posición de sorpresa y asombro frente a los misterios y maravillas de la vida, el tipo de actitud que no da nada por sentado”. Como Butler, Cornell no ve esta actitud como necesariamente apoyada en una negación de los principios. La ve como la representación de una negación de la idea de principios fijos o últimos.

Cornell cree que la actitud ética es particularmente importante y central en el proyecto feminista. Considera que el sistema actual de jerarquía basada en el género produce fantasías de Mujer que niegan toda diferencia excepto aquella que sirve para separar la fantasía de la chica “buena” de la fantasía de la chica “mala”. Para Cornell, el proyecto feminista es posible por la discrepancia entre las diversas realidades vividas de las mujeres y las totalidades que construyen las fantasías. Por lo tanto, cualquier proyecto feminista que hable en nombre de la totalidad representa sólo otra encarnación de las fantasías reinantes.

Cornell elabora estas ideas a través de una lectura de Lacan, modificada por ideas de Derrida. Lacan ofrece la revelación de que la categoría de “Mujer” que opera dentro del reino de lo simbólico no puede fijarse en relación con ninguna base última biológica ni de rol. En breve, para Lacan no hay “ningún significado fijo para Mujer dentro de lo simbólico masculino”. Para Cornell, esta idea nos aporta una comprensión sobre la posibilidad de transformación del feminismo. Como no hay “ningún significado fijo para Mujer dentro de lo simbólico masculino”, el feminismo puede afirmar la diferencia dentro del significado de “Mujer” contra los tropos que la niegan. En segundo lugar, Cornell toma de Lacan la idea de que la negación de lo femenino dentro de la diferencia sexual sirve como base a la cultura. A diferencia de las narraciones psicoanalíticas que sitúan a la relación padre e hijo o hija como central para la formación del ego, el foco de la teoría lacaniana sobre la Madre castrada hace que el tema de la resimbolización de lo femenino se convierta en la clave para acabar con lo que se ha tomado tanto tiempo como “civilización”.

Sin embargo, dentro de la narración que ofrece la teoría lacaniana, esa resimbolización es imposible. Las mujeres, cuya significación dentro de esta historia

del desarrollo psíquico es la de “carencia”, pueden escapar de la imagen dividida de la chica buena/mala sólo si intentan apropiarse del falo, es decir, entrar en el club de los chicos. Debe descartarse una representación del feminismo que intente una resignificación de lo femenino. Aunque Cornell ve que hay mucho de útil en este análisis para explicar las dificultades que enfrenta el feminismo –es decir, que el feminismo se enfrentará una y otra vez con el intento de ubicarlo de lado de lo masculino–, también encuentra debilidades en la teoría y cree que la corrección de dichas debilidades podría mejorar la conclusión que genera esta teoría, una conclusión que no brinda esperanza alguna.

Específicamente, Cornell ve debilidades en la idea de Lacan según la cual el obstáculo para la resignación de lo femenino es absoluto. El obstáculo está ahí, sin duda, por eso para Cornell, el feminismo no es fácil. Pero, si se toman ideas del trabajo de Derrida y Wittgenstein, ella nota que hay mayores posibilidades de deslizamiento en la significación de Mujer de las que ve Lacan. Hacemos posible esa resignificación en el acto de la identificación mimética cuando hacemos evidente la grieta entre las fantasías e imágenes de Mujer que se nos permiten y las complejidades de las vidas que llevamos.

Las preguntas que surgen a partir de esa base

¿Pero cuál es la relación entre esas ideas? ¿Cómo describimos los puntos de conflicto? De entre esos puntos, ¿cuáles diríamos que son sólo producto de malos entendidos y cuáles representan diferencias teóricas genuinas e interesantes? No hay respuestas fáciles a esas preguntas, ya que la forma en que se describen los temas de conflicto y la elección de los que parecen serios e interesantes depende en parte de la toma de posición teórica de la persona que hace la elección. Este fenómeno emerge en cada respuesta compleja en la que las autoras presentan las diferencias entre sus posiciones y las de las demás. En lugar de tratar de resumir esas complejidades, yo quiero poner el acento en ciertos temas que me parecen interesantes *a mí*. A partir de esos temas, deriveo ciertas cuestiones que según creo, harán que el debate siga adelante.

Un conflicto productivo que identifico en las respuestas es el que existe entre Seyla Benhabib y Judith Butler en cuanto al tema de la subjetividad y la agencia. Como ya se dijo, Benhabib afirma en su ensayo inicial que la posición de Butler parece impedir la agencia, que la presentación que hace Butler de la constitución del sujeto sugiere un enfoque muy determinista. Benhabib elabora este argumento en su respuesta cuando afirma que la manera de salir de ese determinismo tiene que involucrar alguna explicación teórica sobre cómo se hace posible la agencia. Y según Benhabib, no es suficiente con relatos que se limiten a describir los procesos históricos de constitución del significado. También son necesarias explicaciones sobre el desarrollo de los procesos ontogenéticos, es decir, explicaciones que elaboren los procesos estructurales de socialización individual.

La pregunta que yo quiero hacerle a Benhabib es la siguiente: ¿Qué necesitamos que haga una explicación de los “procesos estructurales de socialización

individual”? ¿Necesitamos esas explicaciones porque los procesos por los cuales los individuos parecen asumir subjetividad desde la infancia a la adultez parecen diferentes de los procesos por los cuales los grupos adquieren subjetividad en la historia? Pero si eso fuera así, se diría que es posible satisfacer esa demanda con el desarrollo de diferentes tipos de narraciones sobre la constitución del significado. Sin embargo, yo tengo la sensación de que eso no es suficiente. En la demanda de Benhabib, aparece implícita la idea de que hay procesos involucrados en el logro de la subjetividad individual que son independientes de las interpretaciones sociales, específicamente históricas. Por esa razón, los relatos sobre la adquisición de la subjetividad individual deben ser diferentes en *cuanto a su tipo* de los relatos que nos cuentan cómo han adquirido subjetividad diversos grupos a lo largo de la historia. Pero, dada la diversidad de las formas en las que las sociedades parecen entender la relación entre la infancia y la adultez, no me queda claro que esos relatos sean tan distintos *en cuanto a su tipo*. En breve, aunque estoy de acuerdo con Benhabib en que necesitamos explicaciones teóricas sobre cómo es posible la agencia, no estoy segura de la razón por la que ninguna de esas explicaciones necesite ser de una naturaleza “ontogenética” o transcultural.

Según creo, parte de la fuerza de la idea de Benhabib en cuanto a que la presentación de Butler sobre la constitución del sujeto necesita el suplemento de algún tipo de relato sobre los “procesos estructurales de socialización individual” proviene de ciertas ambigüedades en las afirmaciones de la propia Butler, ambigüedades cuya clarificación socavarían la fuerza de la afirmación. Benhabib hace la siguiente pregunta: “¿Cómo puede un ser humano estar constituido por el discurso sin estar determinado por él?”. Y dice al respecto que “la teoría de la performatividad –aun en el caso de que Butler quisiera distinguir la constitución del género de la constitución del yo– sigue presuponiendo una visión marcadamente determinista de los procesos de individuación y socialización, que se quedan cortos cuando se los compara con las reflexiones científico sociales disponibles actualmente sobre ese tema”. A veces, Butler parece responder a esas afirmaciones apelando a rasgos del lenguaje. Por ejemplo, hace notar que como el aspecto performativo del lenguaje constituye sujetos, también reconstituye o resignifica lo que había sido constituido y en esa resignificación, está la agencia. Por lo tanto, Butler hace notar que en *Gender Trouble*, ella sugiere que “el cambio y la alteración son parte del mismo proceso de ‘performatividad’”. Además, afirma que “[e]n ese sentido, el discurso es el horizonte de la agencia, pero también hay que volver a pensar la performatividad como resignificación”. Yo tengo un problema con este tipo de planteo y es que no provee ningún medio para distinguir o explicar las instancias de la performatividad que generan nuevos tipos de significaciones de aquellas que son solamente repeticiones de actos performativos previos. Pero, al parecer sí existen momentos en el curso de la historia de las sociedades en los que los cambios parecen más pronunciados que en otros. Además, en el curso de las vidas individuales,

también hay momentos –por lo menos dentro de las culturas contemporáneas con las que yo estoy familiarizada–, en los que el cambio de cierta naturaleza autoiniciada parece más pronunciado. Se necesitan otros tipos de explicaciones justamente por la aparente pobreza de una teoría del lenguaje que explique los cambios de cualquiera de esos dos tipos. Por lo tanto, la falta de habilidad de una teoría del lenguaje para explicar o relatar esos cambios en las vidas individuales sirve de base a Benhabib para justificar la necesidad de la aparición de esas teorías, por ejemplo, la de una teoría de la socialización.

Pero hay muchas otras instancias en las que la respuesta de Butler indica que ella no limita su explicación de la agencia a lo que puede proveer una teoría del lenguaje. Butler invoca frecuentemente la necesidad de prestar atención a los contextos históricos específicos para explicar la posibilidad de la agencia. Por ejemplo, al hablar de la performatividad del género, hace notar que derivar agencia de los mismos regímenes de poder que nos constituyen es un trabajo histórico. Además, al oponer nociones trascendentales del yo, ella hace notar que la pregunta “¿cuáles son las condiciones concretas bajo las cuales la agencia se convierte en algo posible?” es “una pregunta muy diferente de la pregunta metafísica...” Lo que me sugieren estas últimas afirmaciones es que para Butler lo que opera como “horizonte de la agencia” no es el discurso o la performatividad en sí mismos sino ciertos tipos de discurso o ciertos tipos de actos performativos. Desde mi punto de vista, la ventaja de esa última idea es no sólo que nos permite distinguir los actos performativos que funcionan como repeticiones de los que funcionan como transformaciones, sino que también nos hace distinguir las condiciones que apoyan a un tipo contra el otro. En breve, nos permite responder al reclamo justificado de Benhabib, que exigía la aparición de explicaciones y relatos sobre la posibilidad de la agencia. Podemos responderle así no con la afirmación de que esos relatos no son necesarios sino con la idea que en realidad necesitamos muchos. En ese sentido, las teorías existentes de socialización tienden a empobrecerse, ya que con demasiada frecuencia suponen que con un relato es suficiente.

En breve, me parece que Butler está usando dos tipos de respuestas diferentes a la objeción de Benhabib; clarificar la relación de estas respuestas unas con otras socavaría la fuerza de la objeción. Y me parece que hace falta una clarificación similar en relación con una de las preguntas que le hace Fraser a Butler. Como se hizo notar antes, en su primer ensayo, Fraser pregunta a Butler si, según ella, la constitución del sujeto siempre produce al menos algún efecto negativo. Me parece que la pregunta se justifica porque a veces, Butler parece atribuir a los procesos excluyentes de constitución del sujeto, una cierta negatividad inherente. Por ejemplo, en su primer ensayo, afirma que los sujetos se constituyen a través de la exclusión y usa el ejemplo de que deben cumplirse ciertos requisitos para poder afirmar que se es parte de casos

de discriminación sexual y violación. Después de la descripción de ese ejemplo, Butler afirma: “Aquí me parece urgente preguntarse quién califica como “quién”, qué estructuras sistemáticas de exclusión del poder [disempowerment] hacen que sea imposible para ciertas partes lastimadas invocar el “yo” con eficacia dentro de una corte legal”. Yo leo esta conjunción de afirmaciones como la sugerencia de que es la exclusión en sí misma, y no los efectos de esta exclusión específica dentro de cierto contexto, la que genera la importancia de tales preguntas. Del mismo modo, un poco más adelante, Butler aprueba una clarificación de Joan Scott que dice que “una vez que se comprende que los sujetos se forman a través de operaciones de exclusión, se comprende que es políticamente necesario trazar las operaciones de esa construcción y de ese borramiento”. Pero eso también parece implicar que son las operaciones de exclusión en sí mismas las que hace que sean apropiadas las preguntas políticas.

Butler tiene una respuesta para la pregunta de Fraser. Afirma que no la entienden bien si creen que está diciendo que los procesos de exclusión por los cuales se construyen los sujetos son necesariamente

malos. Ella cree, en cambio, que “la formación excluyente del “sujeto” no es mala ni buena sino más bien una premisa psicoanalítica que se puede emplear al servicio de una crítica política”. Además, afirma: “mi argumento es que la crítica, para usar un

término de Fraser, siempre sucede como algo inmanente al régimen de discurso/poder cuya afirmaciones trata de adjudicar, es decir que la práctica de la “crítica” está implicada en las mismas relaciones de poder que trata de adjudicar”. Para mí, eso significa que para Butler, las cuestiones de bien o mal no son apropiadas cuando se trata de la construcción de la subjetividad en sí misma pero son inmanentes a los regímenes discursivos específicos. Por lo tanto, las cuestiones de política son cuestiones sobre la construcción de sujetos específicos y sobre las exclusiones específicas generadas por esa construcción.

Desde mi punto de vista, esta clarificación de la posición de Butler es muy útil porque localiza las bases de la crítica dentro de contextos históricos específicos. Sin embargo, quedan algunas cuestiones que desde mi punto de vista necesitan más aclaración, sobre todo la forma en que Butler analiza la relación entre las narraciones del psicoanálisis y otros tipos de narraciones. En primer lugar, me parece inadecuado decir que “la formación excluyente del “sujeto” no es ni buena ni mala...” y al mismo tiempo afirmar que es posible “usarla al servicio de una crítica política”. Si no es ni buena ni mala, ¿cómo es posible emplearla al servicio de la crítica política? Lo que se puede emplear al servicio de una crítica política parece ser sólo algunas de las consecuencias de la formación excluyente del sujeto y eso, sólo por razones que son externas al proceso de exclusión en sí mismo.

En segundo lugar, quiero saber con más precisión qué hay dentro de la formación excluyente del sujeto que hace que no sea ni buena ni mala. La forma en que Butler formula su respuesta sugiere que el estatus de



la formación como fenómeno psicoanalítico explica su neutralidad normativa. Pero yo creo que hay otros fenómenos psicoanalíticos que Butler describiría como malos. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, Butler describe en términos que parecen negativos el fenómeno psicoanalítico de una “dependencia negada”.

En cierto sentido, el sujeto se constituye a través de una exclusión y una diferenciación, tal vez una represión, que luego se oculta, se cubre, con el efecto de la autonomía. En este sentido, la autonomía es la consecuencia lógica de una dependencia negada, es decir, que el sujeto autónomo puede mantener la ilusión de su autonomía siempre que cubra la grieta que la constituye. Esa dependencia y esa grieta ya son relaciones sociales, relaciones que preceden y condicionan la formación del sujeto. El resultado es que no se trata de una relación en la que el sujeto se encuentra a sí mismo, como lo son las relaciones que forman su situación. El sujeto se construye a través de actos de diferenciación que lo distinguen de su afuera constitutivo, un dominio de alteridad abjecta que se asocia convencional pero no exclusivamente con lo femenino... No hay reflexividad ontológicamente intacta al sujeto, que luego, se coloca dentro de un contexto cultural; podría decirse que ese contexto cultural ya está ahí como el proceso desarticulado de la producción de ese sujeto, proceso que está oculto por el marco que situaría a un sujeto *pret a porter [ready made]* en una red externa de relaciones culturales.

Este pasaje genera preguntas en mí, preguntas sobre la relación del proceso de constitución del sujeto con el de la dependencia negada. ¿Son procesos separados? Si no es así, ¿cómo podemos usar el último como base de la crítica como parece hacer Butler en su discusión sobre la postura de los militares en la Guerra del Golfo? Si es así, ¿por qué una premisa psicoanalítica puede describirse como ni buena ni mala y otra no? ¿Es porque una, y no la otra, está más limitada históricamente y por lo tanto, aparentemente es más pasible de cambios? Pero entonces, ¿qué explica que haya surgido la que está más limitada históricamente?

Hago estas preguntas sobre todo porque me parece que muchos de los temas más generales que presentan son centrales para gran parte del debate feminista actual. El problema de tratar de entender cómo conceptualizamos la relación entre narraciones de psicoanálisis y de lenguaje por un lado –a las que muchas veces se considera capaces de trascender la historia y la crítica– y narraciones de duración histórica más específica por otro no es sólo un problema de Judith Butler: tiene que ver con muchas de nosotras. Está en el corazón de muchos conflictos del debate feminista contemporáneo, incluyendo el debate entre Fraser y Cornell que aparece en este volumen.

En el corazón de la crítica que hace Fraser a Cornell está la acusación según la cual Cornell localiza la posibilidad de cambio dentro de propiedades del lenguaje, es decir, deriva de las ideas de Derrida sobre el

lenguaje la posibilidad de cambio que no se puede derivar de Lacan. Pero, según afirma Fraser, este tipo de derivación no funciona porque en Derrida “lo que cambia [shifts]” está planteado como una propiedad trascendental del lenguaje que opera debajo del orden simbólico aparentemente estable... No es un concepto que pueda teorizar la lucha cultural que existe realmente entre significaciones que compiten unas con otras y que están en el mismo nivel”.

La respuesta de Cornell a Fraser involucra, por un lado, la importancia de una perspectiva psicoanalítica dentro del feminismo, perspectiva que afirma que “la motivación inconsciente y la construcción de la fantasía social debe ser la base de cualquier programa crítico de investigación social”. Además, Cornell afirma que su apropiación crítica de Lacan no puede comprenderse como fundacional ya que esa apropiación afirma que no hay bases para la idea de Mujer dentro de lo simbólico masculino. Como ella misma dice: “mi reinterpretación de la imposibilidad de la idea de Mujer no nos ata a la lógica del falogocentrismo como sugiere Fraser. Al contrario, abre infinitas posibilidades para la reelaboración de la diferencia sexual”.

Sin embargo, yo no creo que Fraser esté diciendo que Cornell está operando con un concepto fundacional de Mujer. En lugar de eso, entiendo que Fraser está diciendo que Cornell opera con un concepto ahistórico, es decir, un concepto que, en términos de Cornell, teoriza ahistóricamente “las posibilidades infinitas para la reelaboración de la diferencia sexual.” O, para poner esta crítica en mis propios términos, lo que no parece proveer el relato de Cornell es una explicación que nos diga si “la liberación del imaginario femenino” era igualmente posible en, digamos, la India del siglo XVII que en los Estados Unidos del siglo XX. En breve, el problema que identifica Fraser –desde mi punto de vista– es que las teorías psicoanalíticas y del lenguaje que son la base de Cornell tratan sobre una porción tan indefinida de la historia –especificada sólo como “patriarcado”– que no proveen medios para teorizar las diferencias dentro de la apertura de la idea de “Mujer” en ese período. Aquí es necesario notar que el lenguaje que forma la base de Cornell en la elaboración de su reinterpretación de Lacan, por ejemplo, “un simbólico femenino” o “el imaginario femenino” también parece una generalización y por lo tanto es cuestionable. Generaliza no sólo en su uso de los artículos “un” y “el” sino que el término “femenino” mismo parece aplicable con propiedad sólo a un contexto posterior a fines del siglo XIX en Occidente.

Nada de esto niega la validez de la insistencia de Cornell en el sentido de que necesitamos teorías psicoanalíticas. Necesitamos relatos sobre las formas en las que la simbolización humana opera en formas no coherentes y sobre la forma en que la fantasía organiza la vida social. También debemos tener en cuenta los puntos de la historia que cita Cornell de Joan Scott, puntos que para mí destacan que no hay una historia objetiva que podamos pensar como corte legal de última instancia. Las narraciones históricas que contamos están enraizadas en nuestras necesidades psíquicas. Pero teniendo en cuenta todo eso, la cuestión que queda todavía en mi mente –y aquí vuelvo

a la pregunta que le hice originalmente a Benhabib—es por qué suponemos que las narraciones que contamos sobre nuestras psiquis tienen que ser homogéneas o supuestamente singulares para todos los contextos en los que esté presente algún elemento de dominación masculina. Para pedir prestadas algunas de las afirmaciones de Butler sobre el concepto de universalidad, el relato de esas historias homogéneas ha estado tan implicado en movimientos etnocéntricos y excluyentes que la única forma en que tal vez podamos distanciarnos de esos movimientos puede ser poner el peso de la necesidad de justificación en la historia más grande y no en la más pequeña. Claramente, lo que estoy apoyando aquí no es una regla de aplicación simple, sólo una sospecha que me dice que cualquier movimiento que aiente relatos formados a partir de una variedad de voces es actualmente aquél que tendrá más dudas que las que tiende a tener la teoría académica en cuanto a las historias exageradas.

Lo anterior refleja sólo algunos puntos de diferencia interesantes en esta discusión, quiero decir, aquellos puntos que yo identifico como puntos de diferencia y también como interesantes. Las autoras, por supuesto, tienen otras perspectivas. Yo invito a todos y a todas, por lo tanto, a volver su atención a los ensayos y respuestas en sí mismos y a formarse su propio punto de vista “sobre de qué se trata este volumen”.

Traducción: **Márgara Averbach**

libros de la
Editorial ICARIA
(España) en la...

Librería de MUJERES

Paseo LA PLAZA - Corrientes 1660 Local 2
- Bs. As. - Argentina.

Rosa Rossi: *Teresa de Ávila*
Nieves Ibeas: *La conjura del olvido (Escritura y feminismo)*
Ida Magli: *De la dignidad de la mujer (la violencia contra las mujeres, el pensamiento de Wojtyla)*
Gisela Ecker: *Estética feminista*
María Milagros Rivera: *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IX-XV)*
Juana Gallego: *Mujeres de papel (La prensa femenina en la actualidad)*
Diotima: *Traer al mundo, el mundo (Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual)*
María Jayme y Victoria Sau: *Psicología diferencial del sexo y el género (Fundamentos)*
Emilia Barrio: *Historia de las transgresoras (La transición de las mujeres)*
Lía Cigarini: *La política del deseo (La diferencia femenina se hace historia)*
Anna María Piussi: *Saber que se sabe (Mujeres en la educación)*
Dolor's Comas D'Argemir: *Trabajo, género y cultura (La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres)*
Colectivo Salud de las Mujeres de Boston: *Nuestros cuerpos - nuestras vidas*
Montserrat Moreno: *Cómo se enseña a ser niña: el sexismo en la escuela*
María Mies y Vandana Shiva: *Ecofeminismo (Teoría, crítica y perspectivas)*

ROUTLEDGE



29 West 35th St.
New York, NY 10001
U.S.A.

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE
Inglaterra

Algunos títulos en

la serie

“Thinking Gender”

Edited by Linda Nicholson

Feminism/postmodernism,* Linda Nicholson

Gender Trouble, Judith Butler

Words of Power, Andrea Nye

Femininity and Domination, Sandra Bartky

Disciplining Foucault, Jana Sawicki

Beyond Accommodation, Drucilla Cornell

Embattled Eros, Steven Seidman

Erotic Welfare, Linda Singer

Materialist Feminism and the Politics of Discourse, Rosemary Hennessy

An Ethic of Care, Mary Jeanne Larrabee

Feminist Epistemologies, Linda Alcoff and Elizabeth Potter

Gender Politics and Post-Communism, Nanette Funk and Magda Mueller

Engenderings, Naomi Scheman

Feminist Theory and the Classics, Nancy Rabínowitz and Amy Richlin

Postmodern Revisionings of the Political, Anna Yeatman

Moral Dilemmas of Feminism, Laurie Shrage

Subjection and Subjectivity, Diana Tietjens/Meyers

Feminist Contentions, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser. Intro. by Linda Nicholson

* Cinco de los artículos de este libro se han publicado en español: cuatro en *Feminismo/postmodernismo*, Linda J. Nicholson, compiladora (Feminaria Editora, 1992) y uno en *Feminaria* (Año II, Nº 5, abril 1990). Los otros libros en esta lista, creemos, no están traducidos al español. Cabe explicar que, para los artículos que se traducen y se publican en *Feminaria*, los títulos de los otros artículos que aparecen en los “avisos” acerca del libro de donde sacamos dicho trabajo figura en el idioma original cuando no conocemos ninguna traducción al español.

Hacia un feminismo agonístico: Hannah Arendt y las políticas de identidad*

B. Honig

Profesora de Government en Harvard University y autora de *Negotiating Positions: Politics from the Perspectives of Virtue and Virtù* (en prensa, Cornell Press)

Hannah Arendt es una figura extraña, hasta desagradable, sobre todo si una la analiza para tratar de enriquecer los recursos de la política feminista. Muy conocida por su distinción entre público y privado, una distinción sin excepciones, Arendt protege el carácter *sui generis* de su política y la pureza de su campo prohibiendo la politización de temas de justicia social y género. Ese tipo de ocupaciones no pertenece a la política sino al campo tradicional de lo doméstico, tal como lo teorizó Aristóteles. En breve, para Arendt, el "Problema de la Mujer", como ella lo llama, no era apropiado para un planteo "político".¹

¿Por qué entonces, pensar a Arendt? Yo quiero pensarla no como teórica del género, ni como mujer, sino como teórica de una política que es potencialmente una política de activista, potencialmente dinámica, una política performativa ejecutiva y activa, agonal que tal vez pueda ser muy útil a la política feminista.² Yo estoy interesada en Arendt porque lo que sí incluye en su visión de la política y también por (no *a pesar de*) lo que excluye: los términos de la exclusión son instructivos para una política feminista que trata de desafiar distinciones enraizadas, firmes y muchas veces paralizantes entre el campo público y el campo privado. A pesar de la forma en que Arendt confía en su distinción entre público y privado, los recursos de la politización de esa oposición están presentes en su descripción de la política y la acción. Una lectura de Arendt que se base en el impulso agonístico y performativa de su política tiene que resistirse a la determinación *a priori* de una distinción público/privado que está más allá de la discusión y de posibles cambios y mejoras, por el bien de esa misma política. Esta resistencia es, en sí misma, una parte importante de la explicación que da Arendt de la política y la acción política.

Quiero empezar por afirmar que la resistencia es un *sine qua non* de la política de Arendt. Después, quiero examinar los términos en los que excluye el cuerpo del campo de la política, examinando primero el carácter unívocamente despótico e irresistible del cuerpo, tal como lo ve Arendt, y después la multiplici-

dad del yo actuante cuyos actos performativos de habla le dan la identidad políticamente lograda que valora tanto Arendt. En la descripción de Arendt, la identidad es la producción performativa, no la condición expresiva ni la esencia de la acción. Este rasgo del trabajo de Arendt, combinado con la distinción público/privado sobre la que está trazado ese trabajo, han llevado a las críticas feministas de Arendt a acusarla por teorizar una política que no es hospitalaria para las mujeres y los temas de las mujeres.³ Desde mi punto de vista, entonces, el rechazo que hace Arendt de una política basada en la identidad es precisamente el que da valor a su propuesta desde el punto de vista de una política feminista. El problema es que Arendt basa ese rechazo en una negativa a tratar el campo de las identidades privadas –por ejemplo, el género–, como sitio que potencialmente puede politizarse. Sin embargo, hago notar que la famosa discusión de Arendt con Gershom Scholem sobre los términos de su identidad judía y las responsabilidades de esa identidad ilustra su fracaso estratégico para contener las así llamadas identidades privadas en un campo "prepolítico" y sugiere la necesidad de estrategias alternativas que sirvan para adquirir más poder.

En mi conclusión, afirmo que las políticas performativas de Arendt pueden servir como modelo prometedor para una política feminista que busque atacar (performativa y agonísticamente) la construcción prevaleciente sobre sexo y género que los introduce en categorías binarias y obligatorias de identidad, y también la división binaria actual del espacio político en un campo privado y un campo público. No hay duda de que Arendt habría sido contraria a esa radicalización de su trabajo, pero yo creo que, como mejora y enmienda para sus textos (fundadores) está en perfecto acuerdo con la política que ella quería llevar a cabo.

Acción política y resistencia

La explicación más breve y más significativa de Arendt en cuanto a su visión de la política y la acción nos llega a través de su lectura de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Ahí aparecen todos los elementos básicos de la visión de Arendt. La Declaración es un acto político, un acto de poder, porque funda un nuevo grupo de instituciones y constituye una nueva comunidad política; "hace existente algo que no había existido antes", "establece nuevas relaciones y crea nuevas realidades".⁴ Es una

* "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", en *Feminista Theorize the Political*, Judith Butler y Joan W. Scott, compiladoras, New York and London, Routledge, 1992, pp. 215-235.

instancia “perfecta” de acción política porque consiste “no tanto en ser un argumento para apoyar una acción” sino en una acción que aparece en palabras; es un acto de habla, realizado frente y ante iguales en el campo público; es, en breve, una declaración performativa.⁵

Cuando analiza la famosa frase, “Sostenemos que estas verdades son evidentes en sí mismas”, Arendt afirma que el poder del nuevo régimen y en último caso, su autoridad, derivan del performativo “sostenemos” y no de la referencia de constatación de verdades evidentes.⁶ Dramático y no referencial, lo performativo pone en existencia una nueva comunidad política; *constituye un nosotros/as*. Este acto de habla, como toda acción, da nacimiento al actor o actores, en el momento o momentos en que se pronuncia (y repite).

En contraste con el “nosotros/as sostenemos” performativo, la referencia de constatación de verdades evidentes expresa no un reunirse libremente sino una conformidad aislada con la compulsión y la necesidad. Una verdad evidente “no necesita que se esté de acuerdo con ella”, “obliga sin demostración argumentativa ni persuasión política”; es “en cierto sentido no menos autoritaria que el “poder despótico”. Las expresiones de constatación son “irresistibles”; “no las sostenemos nosotros/as, ellas nos sostienen”.⁷ Por la política, por la libre acción política, Arendt limpia la Declaración y la base de los momentos violentos, de constatación, es decir, de las irresistibles anclas de Dios, la verdad evidente, y la ley natural. No debe haber ningún “ser” detrás de este acto. El acto, la performance, es todo.⁸

En la explicación de Arendt, la verdadera fuente de autoridad de la república recién formada era el momento performativo y no el momento de constatación, la acción concertada y no la conformidad aislada, el “sostenemos” y no la verdad evidente. Y la verdadera

fuente de autoridad en la república, de ahí en más, sería el estilo de su mantenimiento, su apertura a la refundación y la reconstrucción:

Así, las enmiendas a la Constitución aumentan y mejoran las bases originales de la república estadounidense; ni siquiera tengo que decir que *la verdadera autoridad de la constitución de los Estados Unidos reside en su capacidad inherente de recibir estos cambios y agregados*.⁹

Un régimen tan favorablemente dispuesto al agregado y al cambio, a la refundación, debe rechazar las anclas fundacionales de Dios, la ley natural y la verdad evidente porque sabe que Dios desafía los agregados, que Dios es lo que no necesita ningún agregado. Dios, la ley natural, la verdad evidente son, los tres, irresistibles y completos. Como constataciones, petrifican el poder. Su reificación de la performatividad en constatación cierra los espacios de la política y desautoriza un régimen disminuyendo sus posibilidades de refundación y agregados. La capacidad de resistir, la apertura, la creatividad y la calidad de incompleto son el *sine qua non* de esta política. Y por eso Arendt insiste en la inadmisibilidad del cuerpo y de sus necesidades, dentro del campo público.

El cuerpo único, unívoco

Para Hannah Arendt, el cuerpo humano es un significante esencial de necesidad, de irresistibilidad, de imitabilidad y de la determinación del proceso puro. El cuerpo es una instancia unívoca de clausura completa. Como dice Arendt:

La necesidad más poderosa de la que somos conscientes en la introspección es el proceso de vida que permea nuestros cuerpos y los mantiene en un constante estado de cambio cuyos



FEMINISTS THEORIZES THE POLITICAL

edited by Judith Butler and Joan W. Scott

Contenido:

Acknowledgments / Introduction

I. Contesting Grounds: Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”, *Judith Butler* • “Experience”, *Joan W. Scott* • Feminism and George Sand: *Lettres à Marcie*, *Naomi Schor* • French Feminism Revisited: Ethics and Politics, *Gayatri Chakravorty Spivak* • *Ecce Homo*, *Ain’t (Arn’t) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape*, *Donna Haraway* • Postmodern Automatons, *Rey Chow*

II. Signifying Identity: A Short History of Some Preoccupations, *Denise Riley* • Dealing with Differences, *Christina Crosby* • Speaking in Tongues: Dialogics, Dialectics, and the Black Woman Writer’s Literary Tradition, *Mae Gwendolyn Henderson* • The Real Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation, *Ruth Leys* • Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity, *B. Honig*

III. Subjects Before the Law: The Abortion Question and the Death of Man, *Mary Poovey* • “Shahbano”, *Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan* • Gender, Sex, and Equivalent Rights, *Drucilla L. Cornell* • Women “Before” the Law: Judicial Stories about Women, Work, and Sex Segregation on the Job, *Vicki Schultz*

IV Critical Practices: The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice, *Kirstie McClure* • Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics, *Chantal Mouffe* • Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention, *Sharon Marcus* • Gender, Power, and Historical Memory: Discourses of *Serrano* Resistance, *Ana María Alonso* • A Pedagogy for Postcolonial Feminists, *Zakia Pathak*

V Postmodern Post-Script: The End of Innocence, *Jane Flax* • Feminism and Postmodernism, *Linda Singer*

Index / Notes on Contributors

movimientos son automáticos, independientes de nuestras actividades e *irresistibles*, es decir, de una urgencia que no puede controlarse. Cuando menos estemos haciendo nosotros, cuanto menos activos seamos, con tanta más fuerza se afirmará este proceso biológico, nos impondrá su necesidad inherente y nos aterrizará y dominará con el automatismo del mero suceder que está en la base de toda la historia humana.

Una de las razones para la acción en el campo público, entonces, es escapar del proceso puro que aflige el trabajo y la labor* y sobre todo a los seres empobrecidos en el campo privado. Por lo menos, eso es lo que dice Arendt en *On Revolution* donde documenta los fracasos horrendos de la Revolución Francesa y los atribuye al hecho de que “la gente pobre, llevada por las necesidades de sus cuerpos, entró en escena como un estallido” y cerró con eficiencia los espacios de la política haciendo que la “cuestión social” fuera el centro de la atención política.¹⁰ Cuando se hacen exigencias públicas en favor del cuerpo hambriento o pobre, entonces la capacidad de individuación y activación que poseen los seres humanos queda silenciada. No puede haber habla, acción, a menos que las necesidades terribles, irresistibles del cuerpo queden satisfechas o hasta que eso suceda.

En otra parte, en *The Human Condition*, el énfasis de Arendt es diferente. Ahí su hostilidad contra la consideración política de lo “social” es directa y total pero la “ascensión de lo social” está teorizada en términos de la usurpación del espacio político por parte del conductismo, la sociedad de masas y la administración de preocupaciones de tipo doméstico como las tareas del hogar que no obstruyen menos que la urgencia del cuerpo pero que parecen ser menos irresistibles. Ahí, lo que *asciende* es lo social, pero no lo hace entrando a escena con un *estallido*.

En contraste con *On Revolution*, *The Human Condition* tiende a no tratar directamente el tema del cuerpo. Y cuando aparecen asuntos del cuerpo, el énfasis está menos en la cualidad de irresistible del cuerpo que en su capacidad para imitar.¹¹ Por ejemplo, Arendt dice que en el habla y acción política que lo distingue, el hombre [sic] “se comunica a sí mismo y no se limita a comunicar sólo algo, hambre, sed, afecto u hostilidad o miedo”.¹² El hambre y la sed son “sólo algo”, porque son rasgos comunes, compartidos, de nuestra existencia biológica y como tales son incapaces de distinguirnos unos/unas de otros/otras de una forma significativa. Este rasgo en común está exagerado en la modernidad a medida que lo social se va transformando en un grupo cada vez más conformista de arreglos que, “mediante la imposición de reglas innumerables de distinto tipo... tiende a “normalizar” a sus miembros, a obligarlos a ciertos comportamientos, a excluir la acción espontánea o los logros dema-

siado extraordinarios”.¹³ Aquí, la razón para actuar no está situada en una necesidad de escapar del cuerpo o ser libre, episódicamente, de su urgencia: en lugar de eso, Arendt pone el acento en la necesidad de escapar o contener el impulso normalizador de lo social a través de los bienes *su generis* de la política y la acción que también es antidotal. La razón para actuar está situada en el poder único, individualizador, de la acción y en la pasión agonal del yo por la distinción y el logro extraordinario.

Los actores de Arendt renacen cuando actúan.¹⁴ A través de la acción y el habla innovadora, “muestran quiénes son, revelan activamente sus identidades únicas y personales y así hacen su aparición en el mundo humano”.¹⁵ Esa entrada momentánea en la acción del campo público les da identidades que quedan alojadas para siempre en las historias que cuentan los espectadores que fueron testigos acerca de las acciones heroicas que esos actores realizaron. Antes o además de la acción, el yo no tiene identidad; es fragmentario, discontinuo, indistinto y sin duda falso de todo interés. Este yo es una criatura que tiene vida, que está psicológicamente determinada, que es trivial e imitable en el campo privado; su única forma de lograr la identidad, de convertirse en un “quien”, es la acción. Por ese “quien” en quien puede convertirse, el yo arriesga los peligros del campo público, que es radicalmente contingente y en el que puede pasar cualquier cosa, en el que las consecuencias de la acción “no tienen límites” y son impredecibles, en el “lo que está en juego no es la vida sino el mundo”.¹⁶ Al hacerlo, el yo abandona la seguridad reconfortante del “que” que es, los roles y rasgos que definen (y hasta determinan) ese yo en el campo privado, las “cualidades, dones, talentos y desventajas que puede mostrar o esconder” y las intenciones, motivos y metas que caracterizan su agencia.¹⁷ Así, los actores de Arendt nunca son soberanos de sí mismos. Llevados por el despotismo de sus cuerpos (y sus psicologías) en el campo privado, nunca tienen el control de lo que hacen en el campo público tampoco. Y es por eso que como actores, tienen que ser valientes. La acción es espontánea, surge *ex nihilo*, cosa aún más perturbadora, es sorprendente para el yo que la lleva a cabo: “es muy probable que el “quien” que aparece con tanta claridad y presencia para otros, quede escondido para la persona misma”.¹⁸

No hay nada interesante ni distintivo en lo “que” somos, nada notable en el yo psicológico y biológico. Como nuestros órganos internos, los rasgos del yo privado nunca son “únicos”.¹⁹ Arendt dice del yo biológico: “Si apareciera ese interior, todos/as seríamos iguales”.²⁰ Aquí, el silencio que se opone a los actos de habla performativos valorizados por Arendt no es la mudez provocada por la urgente necesidad del cuerpo con toda su violencia, sino más bien un tipo de comunicación silenciosa, un habla de constatación que es estrictamente comunicativa y referencial de una manera estrecha, tan estrecha que ni siquiera hace falta que se diga en voz alta, que se hable. Aquí, “el habla tiene un rol subordinado, como medio de comunicación o como mero acompañamiento de algo también podría lograrse en silencio”.²¹ Ya que el senti-

* La autora utiliza un juego de palabras con “labor”, que en inglés significa “trabajo” y también “parto” (de dar a luz). N. de la T.

do del lenguaje en el campo privado es “comunicar necesidades y deseos inmediatos e idénticos” (del cuerpo), eso puede hacerse por medio de la mimica. El cuerpo único, unívoco es capaz de manejar esa tarea sin necesidad de habla: “sería suficiente con signos y sonidos”, dice Arendt.²²

El yo múltiple, actor

En contraste con el cuerpo único, unívoco, el yo actor es múltiple. En realidad, ese yo bifurcado puede metaforizarse en términos de la combinación ilícita y opuesta de constatación y performatividad, combinación que da estructura a la Declaración de la Independencia dentro de la explicación de Arendt. Los cuerpos y los hechos de constatación son ambos despóticos, irresistibles, unívocos, singulares. Ninguno de ellos es creativo. Ambos son perturbadores, siempre están esperando el momento de surgir, de ascender o estallar en la escena y cerrar los espacios de lo político. Por esa amenaza siempre presente, debemos estar alerta y proteger al campo público y a la performatividad contra la intrusión de la compulsión del cuerpo o la compulsión de constatar.

El yo actor es como los momentos performativos de la Declaración: libre, (auto)creativo, transformativo, inimitable. Los performativos de Arendt postulan la pluralidad y sus actores, la multiplicidad. El poder del “nosotros/as sostenemos” performativo se hace realidad a través de individuos distintos y diversos con muy poco en común antes de la acción excepto un interés por el mundo y una pasión agonal por la distinción, por diferenciarse.²³ Del mismo modo, los actores de Arendt no actúan por lo que ya son, sus acciones no expresan una identidad previa, estable; presuponen un yo inestable, múltiple, que busca su realización episódica (en el mejor de los casos) en la acción y en la identidad que es la recompensa de la acción.

Este yo múltiple está caracterizado por Arendt como el sitio de una lucha que se aquiega, temporalmente, cada vez que el yo actúa y logra una identidad que es una producción performativa. La lucha es entre el yo privado y el yo público, el que quiere quedarse en casa y no arriesgarse y el actor valiente, siempre impulsivo, que va hacia el campo público y su contingencia. Esta bifurcación entre los impulsos públicos y los privados del yo marca a ese yo pero no agota su calidad de fragmentario. En el campo privado solamente, este yo también está animado y conflictuado por tres facultades mentales distintas, rivales e incompatibles: el pensamiento, la voluntad y el juicio, cada una de las cuales es “reflexiva”, y se vuelve “sobre sí misma”. Como dice Arendt: siempre “quedan esa resistencia interna”.²⁴ Por esa razón, Arendt insiste en que la autonomía es una construcción que impone. Impone una calidad de unívoco a un yo que es fragmentario y múltiple: involucra “un dominio que se apoya sobre el dominio del yo de uno y rige sobre los demás”; es una formación a la que el yo se resiste, según la explicación de Arendt.²⁵ Ese yo nunca es uno. Es, en sí mismo, el lugar de la lucha antagónica que Arendt a veces llama política.²⁶ Y Arendt está de acuerdo con esto porque, como Nietzsche, ve a esta multiplicidad interna del yo como la fuente del poder

y la energía del yo, como una de las condiciones de la acción creativa performativa.²⁷

Esas bifurcaciones –entre el cuerpo unívoco y el yo múltiple– están presentadas como atributos de ciertos yo individuales, pero en realidad en la Antigua Grecia que es el amado modelo de Arendt, operan para distinguir algunos yo de otros. Ahí la experiencia de la acción está disponible sólo para algunos pocos individuos. La rutina y la urgencia del cuerpo están identificados implícitamente con las mujeres y los esclavos en *The Human Condition*, como lo estaban, explícitamente, en Grecia (y también con los niños y las niñas, los trabajadores y las trabajadoras y todas las personas residentes no griegas de la *polis*), con los sujetos que trabajan y atienden al cuerpo y a sus necesidades en el campo privado en el que “las funciones del cuerpo y las preocupaciones materiales deben estar encerradas y escondidas”.²⁸ Estos habitantes del campo privado están sujetos pasivamente a las exigencias que les hacen los cuerpos y la naturaleza, y a las órdenes que les dicta el dueño de la casa a la que pertenecen como propiedad. Como víctimas tanto de los procesos de la naturaleza —tan cansadores y repetitivos y predecibles y cílicos— como al despotismo de la casa misma, están determinados, son incapaces de la libertad que Arendt identifica con la acción en el campo público. Los ciudadanos libres, en cambio, podrían atender sus necesidades privadas en el campo privado (o, más bien, se las atenderían otros) pero después podrían dejar atrás esas preocupaciones necesarias para sostener la vida, y entrar en el campo público de la acción, la libertad y el habla. En realidad, la habilidad de estos ciudadanos para dejar atrás esas preocupaciones es la marca de su capacidad para actuar. En la política, después de todo, lo que está en juego “no es la vida sino el mundo”.

El pasaje periódico que hacen las y los ciudadanos libres de lo privado a lo público indica que la división entre los dos campos no es no negociable.²⁹ Pero eso es cierto sólo para las y los ciudadanos, para aquellos individuos que no están esencialmente identificados con su condición de corporizados, para aquéllos que pueden ser otra cosa que solamente seres corporizados pasivos. Ese es en realidad, el criterio que define su ciudadanía. A los “otros/as”, cuya misma naturaleza les impide convertirse en ciudadanos/as porque su identidad es su corporización (y ése es el criterio por el cual se define su condición de bárbaros/as), no hay negociación posible en la grieta entre lo público y lo privado.

Este rasgo problemático de la acción política es ciertamente uno que Arendt atribuye a la polis pero, ¿es correcto atribuirla a Arendt?³⁰ Es cierto que Arendt habla muchas veces como si su campo privado y sus actividades de trabajo y crianza se identificaran con ciertas clases de personas o cuerpos o con las mujeres en particular. Pero, como señala Hannah Pitkin, otras veces, el campo privado y sus actividades de trabajo y la labor parecen representar no una clase o un género en particular sino “actitudes particulares contra las cuales debe cuidarse al campo público”³¹. El labor/parto, por ejemplo, “la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano”, es un

modo en el que las cualidades necesarias de la vida y el carácter instrumental de cierto tipo de racionalidad nos dominan tan totalmente que la libertad de la política y su performatividad no pueden salir a la superficie³². Como la preocupación real de Arendt con respecto al labor/parto y el trabajo es que requieren y engendran una sensatez particular que disminuye o destruye la acción, Pitkin sugiere que “tal vez un/a “trabajador/a” debe identificarse no por su forma de producir ni por su pobreza sino por una “visión orientada a la producción, tal vez está llevado por la necesidad no objetivamente sino porque se ve a sí mismo como arrastrado, como incapaz de acción.³³

O, mejor dicho, tal vez es la sensatez del labor/parto la que está excluida de la acción política, una sensatez que se supone característica de trabajar/dar a luz como actividad pero que puede o no ser característica del pensamiento de una particular persona que trabaja/que da a luz, una sensatez que ciertamente no está tomada como señal de una esencia o naturaleza de labor/parto que se expresa cuando la persona trabaja/da a luz. No hay ningún “ser” detrás de esta acción. El mismo análisis se aplica al trabajo. En esta explicación, no hay una determinada clase de persona que esté excluida de la acción política. En lugar de eso, la política está protegida de una variedad de sensateces, actitudes, disposiciones y enfoques, todos los cuales constituyen a *todos* los yo y sujetos hasta cierto punto, y todos los cuales se trenzan en una lucha por el dominio del yo, además de ser incompatibles con la comprensión o comprensiones de la acción que valoriza Arendt. En breve, la construcción de labor/parto, trabajo y acción como sensateces podría tal vez desnaturalizar o sacar de la esencia a estos rasgos. Cada uno se comprendería como una producción performativa en sí mismo, no como la expresión de una esencia auténtica de una clase o un género sino siempre, como productos (sedimentados) de las acciones, comportamientos, normas y estructuras institucionales de los individuos, sociedades y culturas políticas.

Esta lectura de labor/parto, trabajo y acción como sensateces (rivales) es compatible con la visión que presenta Arendt del yo como multiplicidad. Y tal vez señale el camino hacia una subversión amable del tratamiento que hace Arendt del cuerpo como significante dominante, unívoco, único de irresistibilidad, capacidad de imitación y clausura de la constatación. Después de todo, en la explicación de Arendt, labor/parto es una función del cuerpo y también es el modo en el cual el cuerpo recibe atención, el modo en el que está preocupado por cosas que “se necesitarán para el proceso mismo de la vida”.³⁴ Si el labor/parto (esa sensatez determinante que nos arrastra a veces) puede de ser una producción performativa, ¿por qué no el cuerpo mismo? ¿Por qué no permitir que esta lectura de labor/parto, trabajo y acción como sensateces nos lleve a quitar el cuerpo de la esencia, tal vez a pluralizarlo, tal vez hasta a verlo como una producción performativa, un posible sitio de la acción, en el sentido que le da Arendt a esa expresión?



Distinción de lo público y lo privado

Si hay algo que se oponga a esta radicalización de la postura de Arendt, es la forma en que Arendt confía en esa serie de distinciones que yo agrupé bajo el título de performativo vs. constatado. Arendt trata a esas distinciones como oposiciones binarias, no negociables y sin ningún área de superposición, y traza un mapa de ellas sobre la distinción público/privado (históricamente odiosa e injusta) que está en el centro (cambiante) de su trabajo. En realidad, hay más de eso en el camino de la radicalización ya que Arendt asegura su distinción público/privado con un edificio de muchas capas. La distinción produce numerosos pares binarios, cada uno de ellos es una nueva capa protectora que se agrega sobre la anterior, y cada uno está pensado para asegurar, cada vez con más firmeza, la distinción que se resiste a realizar la función de ontologización que le asigna Arendt. Performativo vs. constatado, “nosotros/as sostenedos” vs. “verdad evidente”, yo vs. cuerpo, masculino vs. femenino, resistible vs. irresistible, valiente vs. quien no se arriesga, múltiple vs. unívoco, habla vs. silencio, activo vs. pasivo, abierto vs. clausurado, poder vs. violencia, necesidad vs. libertad, acción vs. comportamiento, extraordinario vs. ordinario, inimitable vs. imitable, perturbación vs. repetición, luz vs. oscuridad, en breve, público vs. privado.

¿Por qué tantos? Incluso en el momento de dibujar la distinción, cuando el dibujo es un acto extraordinario en el sentido que le da Arendt a la palabra (es decir, un acto que tiene el poder de crear nuevas relaciones y nuevas realidades), Arendt queda atrapada en un ciclo de repetición ansiosa. Las distinciones binarias y los pares de adjetivos se acumulan en montañas, unos sobre los otros, en un esfuerzo heroico por resistir la erosión de una distinción que es lo suficientemente tenue como para necesitar todo esto. Tenue, sí. En la explicación de Arendt, hay numerosos momentos en que estas distinciones se agrietan. Arendt es bastante directa en cuanto al hecho de que el campo público es muy fácil de colonizar por el privado (ella responde a ese problema en *The Human Condition* y en *On Revolution*). Su manera directa de enfocar el problema nos tienta a pensar que estas distinciones están dibujadas sobre todo para proteger a lo público del imperialismo de lo privado. Pero también lo contrario es cierto. Es igualmente importante para Arendt proteger la confiabilidad, la univocalidad y la calidad de común de lo privado contra las perturbaciones de la acción y la política.³⁵ En breve, Arendt domestica no sólo el comportamiento sino también la acción. Le da a la acción un lugar que es el “hogar” de la acción y le dice que se quede ahí, que ése es el lugar al que pertenece. Pero como era de esperarse, la acción se niega.

Aquí está el verdadero riesgo de la acción, en que se niega. La cualidad que hace que la acción se sorprenda a sí misma no está limitada al hecho de que la acción no siempre resulta como se suponía que iba a resultar; ni siquiera al hecho de que nosotros/as, como actores, nunca estamos demasiado seguros/as de “quien” es

esa persona en que nos hemos convertido como resultado de la acción. La acción se sorprende a sí misma en otro sentido también: en el sentido de que nos pasa a nosotros/as; no es cierto que decidamos hacer esa acción, y entremos al campo público después de esa decisión y sometamos nuestros actos a la contingencia que caracteriza ese campo. Muchas veces, la acción política viene a nosotros/as, nos involucra en formas que no son deliberadas, ni intencionales, ni voluntarias. La acción produce sus actores; episódica, temporariamente, somos sus logros agonísticos. Según la posición de Arendt, la Revolución de los Estados Unidos fue algo que *le sucedió a los/las revolucionarios/as estadounidenses* (“Pero el movimiento que llevó a la revolución no fue revolucionario excepto sin conciencia de serlo”³⁶). Y, a veces, sobre todo en su descripción de la voluntad, la acción *le pasa al yo privado*, sucede, inicialmente en el campo *privado*.

Arendt trata la voluntad como antecedente de la acción pero es un tipo de antecedente muy raro porque en realidad aplaza la acción. Atrapada en la dinámica reflexiva, interna y potencialmente eterna de querer y no querer, una dinámica que es incapaz de detener por sí misma, la voluntad espera la redención. Y cuando la redención llega, llega en forma de acción. La acción libera al yo de la “inquietud y la preocupación” paralizantes de la voluntad, perturbando las repeticiones compulsivas de la voluntad. La acción entra en el campo privado; *le sucede* al sujeto en el campo privado, un sujeto que todavía no está listo y que no tiene demasiada voluntad (porque todavía está dudando entre querer y no querer). Como un golpe de estado, la acción “interrumpe el conflicto entre *velle* y *nolle*” y redime a la voluntad. “En otras palabras”, dice Arendt, “la Voluntad se redime cuando deja de querer y empieza a actuar y *este cese no puede originarse en un acto del querer no querer porque eso sería sólo otro acto de voluntad*”.³⁷

Abundan los ejemplos de las fertilizaciones cruzadas del campo público al campo privado; son tan diversas como las distinciones que según se supone, explican la imposibilidad, perversión y monstruosidad de esas fertilizaciones. ¿Qué nos impide entonces aplicar la “performatividad al cuerpo mismo” como hace una teórica feminista de la performance del género?³⁸ ¿Qué prohíbe la atenuación de la distinción público/privado? ¿Cuál sería el castigo por desenmascarar las identidades de constatación del campo privado y verlas como productos (sedimentados) de acciones, comportamientos y estructuras institucionales y normas de individuos, sociedades y culturas políticas? ¿Qué está en juego?

Para Arendt, lo que está en juego es la pérdida de la acción misma, la pérdida de un campo en el que esté dada la acción. Esa es una causa real de preocupación dado el éxito sorprendente y perturbador de las “reglas innumerables y variadas” de lo social para producir sujetos normales, de buen comportamiento. Pero para que esté dada la acción, Arendt vacía el campo público de casi todo contenido. Las cosas que poseen contenido son de constatación, son sitios de clausura en Arendt, obstáculos irresistibles para la performatividad. Y de ahí la sorpresa asombrada de Hannah Pitkin

frente a los temas sobre los que “hablan los/las ciudadanos/as del *agora* en interminables conversaciones”.³⁹ La formalización efectiva de Arendt alrededor de la acción, sus intentos para salvaguardarla con su distinción público/privado no negociable, pueden contribuir más a la pérdida u oclusión de la acción que cualquier ascenso de lo social, que cualquier estallido de cuerpos ostensiblemente irresistibles.

Sin embargo, la permeabilidad, inexactitud y ambigüedad de la distinción entre lo público y lo privado no son razones para dejarla de lado. En lugar de eso, lo que sugieren es la posibilidad de una atenuación. ¿Y si tomamos la distinción público/privado, que Arendt presenta de una forma tan irresistible, como una línea dibujada en la arena, un hecho de constatación ilícito, una marca constituyente o texto constituyente, que está pidiendo, agonísticamente, que se la mejore, se la enmiende, se la cambie, que se le agreguen cosas? ¿Y si empezamos por dejar de lado las metáforas geográficas y de propiedad de lo público y lo privado? ¿Y si tratamos la noción de Arendt de campo público no como un *topos* específico, como el *agón*, sino como una metáfora de una variedad de espacios (agonísticos) tanto topográficos como conceptuales, que pudiera ocasionar la acción?⁴⁰ Tal vez nos podemos quedar con una noción de acción como hecho, una perturbación agonística de la secuencia común de las cosas, un sitio de resistencia contra lo irresistible, un desafío a las reglas normalizadoras en lugar de tratar de constituir, gobernar y controlar varios comportamientos. Y tal vez entonces, podamos estar en una posición tal como para identificar sitios de acción política en un grupo de constataciones mucho más amplio, que vaya desde las verdades evidentes de Dios, la naturaleza, la tecnología, y el capital a las de identidad, raza, género y etnicidad. Tal vez entonces estemos en una posición que nos permita *actuar...* en el campo privado.

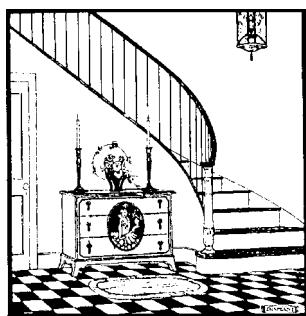
Arendt estaría preocupada por esos cambios y mejoras, tendría miedo de que politizaran demasiado su explicación, de que (como dice Nancy Fraser en su nombre) “cuando todo es político, disminuyen el sentido y especificidad de lo político”.⁴¹ Para Fraser, la teorización que hace Arendt de la política deja muy en evidencia una paradoja importante: si la política está en todas partes, entonces no está en ninguna. Pero no todo es político en esta explicación mejorada y aumentada; se trata de que nada está ontológicamente protegido de la politización, de que nada es necesaria u ontológicamente *no* político. La distinción entre público y privado se ve como el producto performativo de la lucha política, un producto que se gana con esfuerzo y que siempre es temporario. En realidad, la paradoja es reversible. El impulso que trata de asegurar, como base, la división entre lo político y lo no político está articulado como una preocupación que quiere preservar lo político pero es, en sí mismo, un impulso apolítico. Arendt lo sabía. Esa era la base de su crítica contra la fundamentación esencial, constatada de la Declaración de Independencia. Eso fue lo que la llevó a aplicar la performatividad a la auto evidencia de la Declaración. Y el mismo impulso puede llevar a la aplicación de la performatividad a la distinción público/privada en sí misma.

Esta dispersión del agón también está autorizada por otro momento, algo distinto, en la teorización de la política dentro del trabajo de Arendt. Arendt entendía que había momentos en los cuales las exigencias de una situación obligaban a la política a meterse bajo tierra. Por ejemplo, ella analiza la política oculta de la Francia ocupada, y valoriza la proliferación de los sitios de resistencia, la red de acción política subversiva.⁴² “Ocupación” puede ser un buen término para lo que Arendt describe como “ascenso de lo social” y desplazo de lo político por regímenes rutinarios, burocráticos y administrativos. En ausencia de lugares institucionales, una política feminista tal vez necesite meterse bajo tierra, y tratar de localizarse en las fracturas y grietas, tanto personales como institucionales, y hacerlo de una forma performativa y agonística, con creatividad, con la esperanza de establecer nuevas relaciones y realidades.

Actuar en el campo privado

Esta noción de una política agonística de performatividad situada en las auto-evidencias del campo de lo privado está explorada por Judith Butler, que pone énfasis sobre todo en la construcción y constitución del sexo y el género. Butler desenmascara la constatación en el campo de lo privado –descripta por Arendt como la repetición de los ciclos unívocos de la naturaleza, una repetición cansadora, opresiva y realizada sin pensamiento ni reflexión– y dice que en realidad se trata de performatividades que producen diariamente identidades de sexo y género. Esas performances, afirma Butler, son los productos reforzados de una práctica reguladora de la constitución binaria del género centrada en un “contrato heterosexual” y realizada por ese contrato. Pero estos actos son “internamente discontinuos”; las identidades que producen “no carecen de costuras”. La “multiplicidad y discontinuidad del referente (el yo) se burla y se rebela contra la univocidad del signo (sexo/género)”. Esto significa que hay “posibilidades de transformación del género” en esos espacios de burla y rebelión, “en la relación arbitraria entre esos actos, en la posibilidad de una forma diferente de repetición”.⁴³ Una repetición subversiva podría producir identidades alternativas de género y sexo. Esas identidades proliferarían y, en su proliferación (y en su despliegue estratégico), se resistirían y lucharían contra los pares binarios reificados que ahora regulan y tratan de constituir, exhaustivamente, las identidades de sexo y género.

La estrategia, por lo tanto, es desenmascarar identidades que aspiran a la constatación, desautorizarlas y redescrirlas como producciones performativas identificando espacios que se escapan de la administración, regulación y expresión o las resisten. Aquí la acción es posible en el campo privado porque lo social y sus mecanismos de normalización fracasan consistentemente y no consiguen lograr las clausuras perfectas que les atribuye Arendt, con demasiada



facilidad. Este fracaso de lo social –que no logra sus ambiciones– significa que es posible subvertir las identidades y bases concretizadas, petrificadas, reificadas y naturalizadas que paralizan la política y amplían el campo de aquello que es posible como acción, resistir la sedimentación de los actos performativos y su transformación en verdades de constatación y sostener la convicción de que en la política y en la identidad no es posible una sola verdad. Esta imposibilidad estructura las necesidades y las represiones de los campos público y privado de Arendt. Y provee buenas razones para resistir y hacer problemática cualquier política de identidad.

Hanna Pitkin critica energicamente el hecho de que Arendt se niegue a teorizar la política como una práctica de la representación de intereses y de necesidades y preocupaciones compartidas.⁴⁴ Tiene razón cuando le preocupa que la política de Arendt sea tan formal que no termina por carecer de importancia y de contenido. Pero Pitkin no consigue apreciar la promesa que hay en la visión de Arendt. Hay promesa en el hecho de que Arendt no tenga deseos de permitir que la acción política sea un sitio de representación de lo “que” somos, de nuestras identidades reificadas del campo privado. En la visión de Arendt, una política de representación proyecta un factor común de identidad e intereses que es imaginario, se impone a todos/as y no les queda bien a todos/as, un factor que obstruye una alternativa importante: una política de performatividad que, en lugar de reproducir y re-presentar “que” somos, genere a través de la acción “quienes” somos y así produzca episódicamente nuevas identidades, identidades cuya “novedad” se convierta en “el comienzo de una nueva historia que comenzaron –sin darse cuenta– hombres [y mujeres] que actuaban para que esa historia se hiciera acto más adelante, o para que sus descendientes la aumentaran y cambiaron y enmendaran”.⁴⁵

Política de identidad

La importancia de la performatividad en la teoría de Arendt sobre la acción explica su oposición a cualquier intento de concebir la política como expresión de identidades de la comunidad, identidades como el género, la raza, la etnicidad o la nacionalidad. La performatividad y el agonismo no están conectados por coincidencia en la explicación de Arendt. La política de Arendt siempre es agonística porque siempre resiste las atracciones de expresivismo en favor de su visión de que el yo es multiplicidad, de que la identidad es una producción performativa y de que la acción crea nuevas relaciones y nuevas realidades.

Desde la perspectiva de Arendt, una comunidad política que se constituya sobre la base de una identidad previa, compartida y estable, corre el peligro de cerrar los espacios de la política, homogeneizar o reprimir la pluralidad y la multiplicidad que necesita la acción política. Arendt advierte que cualquier intento por superar la pluralidad o la multiplicidad tiene que resultar en la “abolición del campo público mismo” y en la “dominación arbitraria de todos los otros” o en “el reemplazo del mundo real por uno imaginario donde esos otros simplemente no existen”.⁴⁶ La única

forma de impedir ese reemplazo es proteger los espacios de la política en la no identidad, la heterogeneidad y la discontinuidad de las comunidades políticas, y también en las resistencias del yo a las construcciones normalizadoras de la subjetividad y la imposición de autonomía (y tal vez hasta la formación de identidades de tipo sexo/género dentro de categorías binarias como masculino, femenino, varón y mujer). El hecho de que el yo sea agonístico, de que no pueda describirselo mediante etiquetas fijas y permanentes es fuente de generación de poder, es una señal de que hay sitios a partir de los cuales generar performatividad o performatividades (alternativas).

Este deseo de diferencia y pluralidad, esta noción de que la diferencia y la pluralidad son condiciones de la política y la acción es lo que explica la hostilidad de Arendt contra la nación estado, cuyo “principio decisivo” repugnante es su “homogeneidad de pasado y origen”.⁴⁷ Y tal vez también explique su silencio en cuanto al tema de una política feminista: Arendt habría tenido mucho miedo a cualquier proclama de homogeneidad en cuanto a la “experiencia de la mujer” o “las formas de conocimiento de la mujer”. Habría criticado cualquier política feminista que se basara en una categoría de mujer que aspirara a una universalidad que prohíbe (o castiga o trata de silenciar) las diferencias y pluralidades significativas que existen dentro de los límites de la categoría misma (y hasta las resistencias a esas categorías).

Estas ideas son especulativas porque Arendt no se dedicó a tratar los temas del feminismo o de una política feminista en su trabajo teórico. Yo misma me siento poco inclinada a hacerle preguntas a Arendt sobre el género porque esas preguntas son las que tienden a hacer las críticas feministas de Arendt. Y las hacen en un tono que se relaciona con la responsabilidad ética: la idea es que, como mujer, Arendt tenía la responsabilidad de hacer la “pregunta sobre la mujer” o por lo menos teorizar una política que demostraría que tenía en mente a las mujeres. No lo hizo y eso la marca como colaboracionista. El trabajo en el que aparece más directa y brutalmente esta acusación es la crítica de Adrienne Rich a *The Human Condition*, donde describe el texto como un “libro inválido y altivo”, un ejemplo de “la tragedia de la mente femenina nutrida en ideología masculina”.⁴⁸ Yo no estoy tan segura de las responsabilidades éticas que asumo aquí, así que trato de hacer esas preguntas pero no en ese tono. Trato de no asignar ni sugerir siquiera esa responsabilidad. En realidad, siento cierto respeto por Arendt y su negativa a “unirse” a algo, su miedo a la política de la identidad y de la pertenencia a comunidades de identidad; siento respeto por la sorprendente perversidad que la llevó a decir de Rosa Luxemburgo (pero también, creo yo, de sí misma): “Su disgusto hacia el movimiento de emancipación de las mujeres, al cual se sintieron irresistiblemente atraídas todas las otras mujeres de su generación y de sus convicciones políticas, fue significativo. Frente a la igualdad sufragista, tal vez se hubiera sentido tentada a contestar: *Vive la petite différence*”.⁴⁹

Extraña idea. Ciertamente muy injusta para con las sufragistas, cuya dedicación política ella descarta

como producto de una identificación “irresistible” con un “movimiento” y no con una política; pero es una idea intrigante, fascinante. ¿Qué es esta *petite différence* que Arendt imagina celebrada por Rosa de Luxemburgo? No es una diferencia sexual. Eso es la *différence*, y decididamente no es *petite*. La *petite différence* es una diferencia interna dentro de la diferencia género/sexo. Es la diferencia que hace que R. Luxemburgo se aparte de esas mujeres. Arendt admira en Luxemburgo una calidad que ella deseaba, el negarse a ser integrante de algo, la elección de la diferencia por encima de cierto tipo de igualdad.⁵⁰ La “igualdad sufragista” a la cual se refiere en ese pasaje no es la igualdad cívica con los votantes hombres por la cual seguían peleando esas mujeres; es la igualdad entre las sufragistas mismas, su devoción a una causa común en el nombre de la cual se borran las diferencias entre ellas (alega Arendt). Arendt construye y celebra una Rosa de Luxemburgo que era “una extraña”, una “judía polaca en un país que le disgustaba” y “una mujer”, el tipo de mujer excelente que se resiste al llamado “irresistible” de un movimiento de la mujer, llama a otras luchas su lucha personal y se gana para sí misma una identidad de distinción, no de homogeneidad.⁵¹

Los mismos sentimientos, las mismas técnicas de distanciamiento y disgusto por las políticas de identidad son evidentes en la conversación de Arendt con Gershom Scholem, intercambio de ideas que según se suponía, era sobre el libro de Arendt acerca de Eichmann, un libro polémico, que en realidad fue una discusión de los términos de la identidad de Arendt como judía (una identidad que Arendt suponía perteneciente al campo privado).⁵² En realidad, esa breve conversación es un estudio instructivo y muy polémico de la política de identidad. La carta de Scholem a Arendt es un ejercicio de identificación y de politización: le dice a Arendt que su libro tiene poco de la “certeza del creyente”, que manifiesta “debilidad” y “miseria y deseo de poder”, que deja al lector o lectora “con un sentido de amargura y vergüenza... por la compiladora”, que él tiene un “profundo respeto” por ella y que es por eso que le quiere pedir que preste atención al “tono malicioso, casi burlón, sin corazón” de su libro. El ve “pocas huellas” en su “querida Hannah” de algún “*Ahabath Israel*, Amor al pueblo judío...” y que esa ausencia es típica de “muchos/as intelectuales que vinieron de la izquierda alemana”. Lo que da permiso a Scholem a decir todo esto y a considerarlo un fracaso moral de H. Arendt es que él la considera “totalmente como una hija de nuestro pueblo y de ninguna otra manera”.⁵³

Arendt contesta con dos negativas estratégicas: primero, refuta la idea de Scholem de que ella es “totalmente” judía y está constituida sólo por esa identidad y por ninguna otra diferente; y segundo, refuta la idea de Scholem de que la identidad de judía es expresiva, de que tiene efectos públicos y lleva en ella ciertas responsabilidades, de que ciertos tipos de acción, ciertas afirmaciones y sentimientos son necesarios y pueden deducirse del hecho de que una persona sea judía. Sin embargo, ella supone al igual que Scholem, que la identidad judía es un “hecho” de

constatación, unívoco, “indisputable” (como los otros hechos de su identidad múltiple pero privada), que “no está abierta a la controversia”, ni a la “discusión”. Por lo tanto, para ella, muchas de las afirmaciones de Scholem sobre ella “son directamente falsas” y Arendt está en posición de corregirlas. Por ejemplo, ella no es “una de las o los intelectuales que vienen de la izquierda alemana”; si se “puede decir que “vine de alguna parte”, es la tradición de la filosofía alemana”.

A la afirmación de Scholem con respecto a que la considera “totalmente como una hija de nuestro pueblo y de ninguna otra manera”, Arendt responde con estas frases crípticas: “La *verdad* es que nunca fingí ser ninguna otra cosa o ser de ninguna otra forma de la que soy y nunca me sentí siquiera tentada en esa dirección”. El punto no es que haya fingido ser otra cosa que una “hija” del pueblo judío, lo que ella dice es que no fingió ser otra cosa que la que es. Pero Arendt nunca *dice realmente* qué es. Ni siquiera se identifica afirmativamente.⁵⁴ Lo único que dice es que fingir “ser otra cosa... distinta de lo que soy... sería como decir que soy un hombre y una mujer... es decir, algo así como una locura”. Otra vez no hay una identificación afirmativa de sí misma, en este caso, como mujer, sólo la afirmación de que decir lo contrario sería “una locura” (¿Y qué sería afirmar ser mujer?).

Cuando Scholem le dice que la considera “totalmente como una hija de nuestro pueblo y de ninguna otra manera”, Arendt siempre “consideró” su propia “calidad de judía como *uno de los* datos reales indiscutibles de mi vida”. No considera su judaísmo como la identidad “total” que Scholem proyecta. Arendt está constituida por otros “hechos”, dos de los cuales menciona: sexo/género y su entrenamiento en la filosofía alemana”.⁵⁵ Por lo tanto, la descripción que hace Scholem de ella como “totalmente” una “hija de nuestro pueblo” es “una etiqueta” que él “quiere poner” a ella, pero “que nunca me describió bien en el pasado y no me describe bien ahora”.⁵⁶ La etiqueta es una etiqueta, y no describe bien y está puesta a la fuerza, porque el judaísmo de Arendt es un fragmento de una identidad más compleja.

Para Arendt, del hecho de su judaísmo no se sigue nada, no tal como ella lo entiende. Su judaísmo es un asunto privado y porque es un hecho, no tiene nada que ver con la acción. Y por eso, por su calidad de fáctico, Arendt está agradecida. “Hay una gratitud básica por todo lo que es como es; por lo que está *dado* y no fue *hecho*, no pudo ser hecho; por las cosas que son *physei* y no *nomoi*”, por las cosas que están “más allá de la discusión”. Esta insistencia en su identidad étnica, religiosa, cultural como un hecho privado, dado, un hecho que no se hace y sobre el que no se actúa, está estructuralmente ahí, en la carta de Arendt a Scholem. Arendt empieza la carta con una discusión de los hechos de su identidad privada, presentada como una serie de correcciones que quieren mejorar lo que ella considera errores de hecho. Esos asuntos de hecho no son interesantes, “no están abiertos a controversia”; Arendt separa esa parte de la carta como un preámbulo; es “prepolítico”, separado del debate político que sigue. Sólo la última parte trata “asuntos que merezcan discusión” y conversación”. Ella lo marca

claramente, empezando el párrafo que marca el comienzo del debate y el final de los preliminares centrados en la identidad con el encabezado: “Para ir al punto...”

Pero justamente eso por lo cual Arendt expresa su gratitud en esta carta es lo que Scholem no quiere aceptarle en el encuentro. Scholem no quiere tratar la identidad judía de Arendt como un asunto privado. Para Scholem, ciertas responsabilidades e implicaciones públicas identificables e incontestables son necesarias y se siguen del hecho indisputable e unívoco del judaísmo de Arendt. Por eso, Arendt resiste las inclusiones de Scholem, por eso resiste su escritura de ella como “totalmente una hija” del pueblo judío: ella atesora la diferencia, incluso una *petite différence*, y la prefiere a la igualdad a la que adscribe Scholem o que Scholem pide a las y los judíos. Ella ve en la política de identidad de Scholem fuentes insidiosas para el control homogeneizante del comportamiento y la imposición de silencio a la crítica independiente. Y a eso, ella se resiste. Su resistencia, sin embargo, no es todo lo que podría ser.

En lugar de insistir sobre la privacidad de la identidad judía, una privacidad que está problematizada por las acusaciones de Scholem y por su debate público, muy politizado sobre la identidad, Arendt habría hecho mejor en discutir los términos de la construcción de Scholem en cuanto al judaísmo como identidad. Sin embargo, esta estrategia no estaba disponible para ella porque ella está de acuerdo con Scholem en cuanto al punto más importante. Tanto ella como Scholem tratan a los identidad judía como un hecho de constatación, unívoco. No están de acuerdo en cuanto a si se trata de un hecho público o privado pero sí en cuanto a que el judaísmo es un hecho que “no puede hacerse”, ni tampoco deshacerse; que no se ve afectado por lo que *hace* el sujeto. Esa es la razón por la que Scholem puede considerar a Arendt, a pesar de todo lo que ella escribió, a pesar de su aparente total falta de *Ahabath Israel*, “totalmente” una “hija de nuestro pueblo”. La auténtica identidad de Arendt como judía no se ve afectada por sus actos; no puede negarla ni subvertirla no importa lo que haga. Y con eso, Arendt está de acuerdo. Su estrategia de defensa es la mímica de la premisa básica de las acusaciones de Scholem: nada que pueda hacer ella puede subvertir o cuestionar el hecho indisputable, de constatación que es su calidad de judía.

Al aceptar que su identidad judía es un hecho de constatación, Arendt tiene que dejar de lado la oportunidad de discutir o hasta subvertir la identidad judía performativamente, explorar su heterogeneidad, descolocar y desilusionar sus aspiraciones a la univocidad, proliferar sus posibilidades de diferenciación, y eso la deja sin ningún recurso con el cual responder, críticamente, a la visión de Scholem según la cual el judaísmo es una cosa homogénea, unívoca, que implica ciertas responsabilidades incontestables y reclama ciertas lealtades. El criterio constituido de Scholem para distinguir a las y los buenos judíos de los malos/as queda intacto. Y lo mismo puede decirse de la estrategia de Adrienne Rich para distinguir a las mujeres saludables de las que están inválidas o baldadas; a las mujeres

leales de las que son traicioneras. Después de todo, el enfoque de Rich es un espejo del de Scholem: es justamente porque piensa en Arendt “totalmente como” mujer y de ninguna otra manera, que puede tratar las identidades constitutivas de Arendt (como su educación en la filosofía alemana) como traiciones a la identidad unívoca, auténtica de Arendt como mujer.

Cuánto mejor, más poderosa es una defensa –contra Scholem, o contra Rich o contra cualquier política de identidad– que resista lo irresistible, no haciéndolo parte del campo de lo privado sino desenmascarando la identidad que quiere ser unívoca, de constatación, homogénea, irresistible y mostrándola como lo que es: una producción performativa, fracturada, fragmentada, incompleta, inconveniente, un producto sedimentando con costuras evidentes (aunque en general no se las quiera reconocer) de una multitud de comportamientos y performances, un producto naturalizado de innumerables repeticiones. Esa es la estrategia de Arendt para dar poder al “sostenemos” de la Declaración y sacárselo a la violencia coercitiva de las “verdades evidentes” de ese documento. ¿Por qué no usurpar esa estrategia de toma de poder para desenmascarar, subvertir y resistir las violentas clausuras de la voz única y la autoevidencia asumida por algunas políticas de identidad judías y feministas?

La estrategia, aquí, es teorizar un judaísmo que no quiera ser homogéneo y un feminismo que no borre la diferencia y la reemplace por una igualdad. La estrategia aquí es proliferar la diferencia y no reificarla y el resultado tal vez sea el descubrimiento o la insistencia poderosa de que hay muchas formas de hacer el judaísmo de una persona, muchas formas de hacer el género de una persona.⁵⁷ De esta forma se debilitaría el impulso hacia la homogeneidad de algunas identidades llamadas privadas y eso permitiría que hubiera más diferenciación y rebelión dentro del marco de las “identidades” mismas.

Esto constituye una alternativa importante a la idea de paria y de una perspectiva paria, tan celebrada por Arendt.⁵⁸ Arendt trata la posición consciente del/ de la paria, de la persona que está afuera (personificada por Rosa Luxemburgo y por otras personas que Arendt admiraba) como un lugar privilegiado desde el cual se podría asegurar la distancia necesaria para la crítica, la acción y el juicio independientes. Pero la celebración que hace Arendt de la posición de paria está sostenida por su idea problemática de que no hay ninguna palanca crítica que pueda manejarse desde adentro de las identidades formadas. Arendt celebra al paria porque cree que las identidades tienen éxito, que llegan a establecerse sin costuras y que se cierran, que necesariamente tienden a la homogeneización y que constatan unívocamente. La política de la performatividad que yo exploró aquí supone en cambio que las identidades nunca llegan a perder sus costuras, que hay sitios para manejar una palanca crítica *dentro* de las rupturas y lugares inadecuados, dentro de las etiquetas que no describen las cosas como son, de las identidades existentes. Supone, por lo tanto, que la posición de paria es en sí misma inestable, que el o la paria nunca es realmente alguien que está afuera, que sus sitios son múltiples.

La premisa de esta política performativa es que en asuntos de identidad, no menos que en asuntos de política, no es posible llegar a una verdad. La idea del yo que se presupone en todo esto es la de un yo agonístico, diferenciado, múltiple, no identificado, que siempre se está transformando en otra cosa, que siempre pide enmiendas y agregados. Y la política más fiel a eso es también agonística (resistente pero con capacidad para responder a las aspiraciones expresivas de cualquier identidad) y performativa, potencialmente subversiva, y siempre en busca de nuevas relaciones y del establecimiento de nuevas realidades... incluso en el campo de lo privado.

Traducción: **Márgara Averbach**

Notas

Por sus comentarios y críticas, le debo mucho a Judith Butler, Marcie Frank, Sara Gibbons y, especialmente, Tom Keenan y Kirstie McClure.

¹ *Rachel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Edición revisada, traducida por Richard y Clara Winston. Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, p. xviii.

² Claro que hay algunas feministas que se disgustan justamente con esa dimensión agonial y performativa de la política de Arendt. Acusan a los actores políticos de Arendt de “posturas de varón” y de ser miembros de un club de “guerreros hombres agonísticos y romantizados”. Ver Hannah Pitkin, “Justice: On Relating Public and Private” en *Political Theory*, volumen 9, 1981, pp. 303-326; Patricia Springborg, “Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition” en *Thinking, Judging, Freedom*, editado por G. T. Kaplan y C. S. Kessler, Sydney, Allen and Unwin, 1989; Wendy Brown, *Manhood and Politics*, Nueva Jersey, Rowman y Littlefield, 1988. Uno de los objetivos de este estudio es quebrar las identificaciones de lo agonial con lo masculino y de la performatividad con la práctica agresiva y vana de mostrarse frente a las demás personas.

³ Las acusaciones más hostiles están en *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978* (Sobre mentiras, secretos y silencio: prosa selecta). Nueva York, W. W. Norton y Co, 1979, y Mary O’Brien, *The Politics of Reproduction*, Boston y Londres, Routledge y Kegan Paul, 1981. En este artículo, analizo brevemente las acusaciones de Rich: ver páginas 227 y 231.

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*. (La condición humana) Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 155, 200.

⁵ Hannah Arendt. *On Revolution* (Sobre la revolución). Nueva York, Penguin Books, 1963, p. 130.

⁶ De aquí en más, los términos performativo y de constatación de J. L. Austin, son importantes en mi lectura de Arendt.

⁷ Hannah Arendt. *On Revolution* (Sobre la revolución), pp. 192-193.

⁸ Estoy haciendo una paráfrasis de Nietzsche, a quien Arendt le debe mucho, aunque su actitud hacia él sea ambivalente. Ver Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Sobre la genealogía de la moral), editado por Walter Kaufmann, traducido por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, 1887, Nueva York, Vintage Books, 1969, I, p. xiii.

⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, pag. 202. El énfasis es mío. Explico y comento la provocativa teorización de

Arendt sobre la autoridad, a la que ve como una práctica del agregado y la enmienda en "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", en *American Political Science Review*, 85, 1 (marzo, 1991).

¹⁰ Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 59. El énfasis es mío. Para un tratamiento más sostenido de este tema, ver Norma Moruzzi, "The Social Question, the Mask, and the Masquerade", en *Speaking Through the Mask: The Construction of the Body in the Political Thought of Hannah Arendt*. Tesis de doctorado, Johns Hopkins University, 1990.

¹¹ Hannah Pitkin hace notar esta diferencia pero la lee de otra forma. Ella sostiene que *On Revolution* es más "franco", supuestamente una expresión más genuina de las visiones *reales* de Arendt sobre el cuerpo y lo social ("Justicia", p. 334), pero esa conclusión no tiene bases; implica que *The Human Condition* es reticente en una forma que no es característica de ninguno de los textos de Arendt. Además, el tratamiento que hace Pitkin de una de las explicaciones del cuerpo que hace Arendt y que según Pitkin es una máscara débil y delgada de otra de esas explicaciones, oscurece el hecho de que Arendt establece *estratégicamente capas* de caracterizaciones distintas del cuerpo, una sobre la otra.

¹² Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 176.

¹³ *Idem*, p. 40.

¹⁴ *Idem*, p. 176.

¹⁵ *Idem*, p. 179.

¹⁶ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, edición aumentada. Nueva York, Penguin, 1977, p. 156.

¹⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 179 y *Between Past and Future*, pp. 151-152. Arendt lee estos atributos de agencia desde el punto de vista del comportamiento, como *causas* de la acción que comprometen la libertad de la acción.

¹⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 179.

¹⁹ *Idem*, p. 206.

²⁰ Hannah Arendt, *Thinking (Pensamiento)*, Vol I de *The Life of the Mind (La vida de la mente)*, editado por Mary McCarthy, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, p. 29. Esta idea es claramente falsa. Arendt seguramente quería decir no que todos los yo internos parecerían idénticos sino que las diferencias biológicas no son interesantes ni significativas: como cuerpos, somos todos iguales.

²¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 179 (el énfasis es mío).

²² *Idem*, p. 176.

²³ Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 118.

²⁴ Hannah Arendt, *Willing (Voluntad)*, Vol II de *The Life of the Mind*, p. 69. Arendt dice esto específicamente en cuanto a la voluntad pero es característico de un volverse atrás que afecta a las tres facultades mentales.

²⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 244.

²⁶ Quiero decir que Arendt llama "político" al fenómeno de la lucha agonística, no que ella misma usaría el término "político" para describir estas luchas internas. No lo haría.

²⁷ Elisabeth Young-Bruehl es la única lectora de Arendt que nota la multiplicidad del yo de Arendt, pero no sigue comentando las conexiones entre esta visión del yo como multiplicidad y el tratamiento que hace Arendt hace de la acción como performativa y no expresiva. Y Young-Bruehl no ve a este yo múltiple como un sitio de lucha agonística. Al contrario, ella se refiere a "los controles y

equilibrios existentes dentro de un individuo", es decir, habla de una unidad totalizadora que es inepta en este contexto. Ver Elisabeth Young-Bruehl, *Mind and the Body Politic*, Nueva York, Routledge, 1989, p. 23.

²⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 73. En *The Human Condition*, Arendt describe "los trabajadores que con sus cuerpos sirven las necesidades corporales de la vida, (ahí está citando la *Política* de Aristóteles 1254b25, y las mujeres que con sus cuerpos garantizan la supervivencia física de la especie" (72).

²⁹ *Idem*, p. 24.

³⁰ Arendt no consigue distinguir muchas veces entre sus descripciones (llenas de admiración, según admite ella misma) de la práctica de la política agonal en la polis y su descripción de sus propias visiones de la política y sus críticas muchas veces equivocadas de la primera para la segunda: por ejemplo, Pitkin hace notar que la descripción que hace Arendt de la acción es "individualista" pero la cita sobre la que se apoya (de *The Human Condition*, p. 41) es una cita en la que Arendt describe el *agon* de la polis; en los sitios en que Arendt describe su propia visión de la acción –incluso en ese texto temprano, que según algunos es demasiado agonal–, ella dice que es "concretada" (200).

³¹ Hannah Pitkin, "Justice", p. 342.

³² Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 7.

³³ Hanna Pitkin, "Justice", p. 342. Saco la idea de "sensatez" de Shiraz Dossa, que dice algo similar a lo que afirma Pitkin. Tanto él como Pitkin, sin embargo, callan en cuanto al hecho de que como sensatez, labor/parto el trabajo y la acción son característicos de *todos* los yo. Ver *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 1989, capítulo 3, y mi comentario sobre Dossa en *Political Theory*, 17, 2, p. 322.

³⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 96.

³⁵ Arendt insiste en que "toda esta esfera" de la política esté "limitada", en que "no abarque el todo del hombre y la existencia del mundo" (Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 264.).

³⁶ Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 44.

³⁷ Hannah Arendt, *Willing*, pp. 37-38, 191-2 (el énfasis es mío). Dije en otra parte que en la explicación de Arendt, la voluntad es tanto autogeneradora como capaz de terminar con su propia actividad. (Ver "Arendt, Identity and Difference", en *Political Theory*, 16, 1, febrero de 1988, p. 81). Sin embargo, la frase que yo destaque en el texto me ha convencido de que Arendt no atribuye el último de estos rasgos a la voluntad sino a la acción.

³⁸ Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en *Performing Feminisms*, editado por Sue Ellen Case. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, p. 273.

³⁹ Hannah Pitkin, "Justice", p. 336.

⁴⁰ Seyla Benhabib también metaforiza el campo público de Arendt, pero Benhabib sólo metaforiza el momento discursivo en la acción de Arendt y deja el agonístico atrás. Para Benhabib, el espacio público agonístico, es un *lugar*, pero un espacio público discursivo, la noción más "modernista" de Arendt, "es un espacio no necesariamente en un sentido topográfico o institucional", que "emerge cada vez que los hombres actúan juntos en una acción concertada" (pp. 193-94). Como Benhabib limita la metaforización, como no identifica espacios de política en el así llamado "yo privado", sigue tratando la noción de

espacio político de Arendt como un espacio literalmente *público* (intersubjetivo). Y como limpia la acción de Arendt de su carácter agonístico, convierte el concepto de acción política de Arendt en una especie de conversación y no en un hecho; no hay tanto que la acción pueda perturbar y por lo tanto, se vuelve otra vez difícil imaginar cuáles pueden los temas que tocan las conversaciones "políticas". Ver Seyla Benhabib, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research*, 57, 1, 1990.

⁴¹ Nancy Fraser, *Unruly Practices: Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 76.

⁴² Hannah Arendt. *Between Past and Future*, pp. 3-4.

⁴³ Judith Butler. "Performative Acts", pp. 276, 271, 280, y 271.

⁴⁴ Hanna Pitkin. "Justice", p. 336.

⁴⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*, p.47. Referencia Judith Butler, "Performative Acts", p. 274.

⁴⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, pp. 220, 234.

⁴⁷ Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 174.

⁴⁸ Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence*. pp. 211-212. Desde hace ya un tiempo que estas citas circulan entre las lectoras y lectores de Arendt. Se hace notar mucho menos el hecho de que el ensayo de Rich sobre "Las condiciones de trabajo" también se abre con una cita de *The Human Condition* de Arendt, que después de todo es un libro "altivo" y no solo "inválido".

⁴⁹ Hannah Arendt. *Men in Dark Times* (Hombres en tiempos oscuros) Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968, p. 44. Arendt nunca considera la posibilidad de que las mujeres políticamente activas se sintieran atraídas, casi exclusivamente, a las actividades en pro del sufragio femenino porque el movimiento sufragista era la única oportunidad institucional disponible para la acción política de las mujeres en ese momento.

⁵⁰ La historia es probablemente apócrifa, pero se dice que Arendt se negó a aparecer en un panel que dedicó a su trabajo la American Political Science Association Women, diciendo: "Yo no me pienso a mí misma como mujer".

⁵¹ Hannah Arendt. *Men in Dark Times*, p. 45.

⁵² La controversia que surgió después de la publicación de *Eichmann in Jerusalem* (*Eichmann en Jerusalén*) de Arendt está bien documentada en el libro de Dagmar Barnouw: *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

⁵³ Gershom Scholem. "Eichmann en Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", en *Encounter*, enero, 1964, pp. 51-52 (el énfasis es mío). Todas las citas de Scholem serán de las páginas 51 y 52. Todas las citas de Arendt en esta sección, de las pp. 53-54.

⁵⁴ Hasta cuando se identifica con "la tradición de la filosofía alemana", la identificación es condicional: "Si se pudiera decir que vine de alguna parte, es de la tradición de la filosofía alemana" (el énfasis es mío).

⁵⁵ Y por supuesto, también Scholem está constituido por hechos que no son su judaísmo y su zionismo. Arendt le recuerda esto (y se venga de las proyecciones de él en cuanto a la identidad de ella) cuando dirige su carta a "Dear Gerhard", querido Gerhard, aunque él firma su carta con su nombre hebreo, *Gershom Scholem*.

⁵⁶ Yo trato el uso que hace Scholem del término "hija"

en este contexto menos como un reconocimiento de que Arendt está claramente constituida también por una diferencia de tipo sexo/género que como medio de invocar un sentido de obligación hacia la figura paternal representada por "nuestro pueblo". En breve, el término "hija" en la frase de Scholem, parece asimilar el sexo/género de Arendt dentro de su identidad judía, *sin problematizarlo*.

⁵⁷ Tomo la idea de "hacer el género de una persona" de Judith Butler; referencia: "Performative Acts", p. 276.

⁵⁸ Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, editado por Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978.

El Taller de la Siesta

ahora en Capital...
y como siempre en Zona Norte

Producción de Escritura

Lectura y Análisis de Textos

Apoyatura Bibliográfica

Coordinado por

las Profesoras en Letras:

ANA GUILLOT

y **GRACIELA CAPRARULO**

747-4744

381-7671

Editorial BIBLOS Distribuidora DEDALO

Pje. José M. Guiffra 318 • (1064) Buenos Aires

Tel./Fax: 361-0522/3243

e-mail: editorial_biblos@ciudad.com.ar

Biblioteca de las mujeres:

Inés Hercovich: *El enigma sexual de la violación*
Cristina Piña, ed.: *Mujeres que escriben sobre*
mujeres (que escriben)

María H. Di Liscia y José Maristany, ed.: *Mujeres*
y estado en la Argentina. Educación, salud
y beneficencia

Beatriz Schmukler y Graciela Di Marco: *Madres*
y democratización en la Argentina contemporánea

En preparación:

Angélica Gorodischer, Virginia Haurie, Elvira
Ibargüen, Hilda Rais, Ana Sampaolesi:
Locas por la cocina

Susana Sommer: *Bioética, herencia y descendencia*
María Gabriela Mizraje: *Argentinas de Rosas a Perón*

Sujetos, poder y conocimiento: descripción y prescripción en las filosofías feministas de la ciencia

Helen E. Longino

Profesora de Estudios de la Mujer y de Filosofía en la University of Minnesota. Autora de *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* y co-compiladora de *Feminism and Science*.

Las feministas, enfrentadas con las tradiciones en filosofía y en ciencia que son profundamente hostiles a las mujeres, han debido encontrar modos nuevos y más apropiados de conocer el mundo. Esos nuevos modos han consistido no tanto en inventar sino en revivir y re-evaluar tradiciones alternativas o suprimidas, que van desde la celebración de la comprensión de la naturaleza, pasando por la identificación con ella, hasta estrategias específicas de investigaciones de opinión en ciencias sociales. Científicas naturales y personas profanas ansiosas de ver cambiar las ciencias han celebrado la identificación amorosa de Barbara McClintock con varios aspectos de las plantas que ella estudiaba, sea el organismo completo o su estructura cromosómica revelada bajo el microscopio. Científicas sociales desde Dorothy Smith a Karen Sacks han diseñado esforzadas investigaciones para antes que meramente sobre mujeres, un objetivo que requiere atender a la especificidad de las vidas de las mujeres y consultar a los mismos sujetos de investigación sobre los procesos de obtención de la información sobre ellos. Estos nuevos modos de aproximarnos a los fenómenos sociales y naturales puede verse como métodos de descubrimiento, modos de obtener información sobre el mundo natural y social no accesibles por la vía de los métodos más tradicionales experimentales o investigativos.

Las feministas han señalado correctamente las anteojeras impuestas por la distinción filosófica entre descubrimiento y justificación; una teoría de la investigación científica que apunta solamente a la lógica de la justificación niega los procesos de selección que ocurren en el contexto de descubrimiento que limita sobre qué vamos a conocer.

Sin embargo, ignorar el contexto de justificación por el contexto de descubrimiento es igualmente problemático. En este ensayo quiero explorar algunas de las tensiones entre descriptivismo y normativismo (o prescriptivismo) en la teoría del conocimiento, argu-

mentando que aunque muchas de las más familiares explicaciones feministas de la ciencia nos han ayudado a redescribir el proceso de adquisición de conocimiento (o creencia), se han detenido ante una adecuada teoría normativa. No obstante, esas explicaciones requieren una nueva aproximación en epistemología normativa a causa de su redescripción.

Las feministas también se han sentido atraídas por el carácter entrelazado de diversos aspectos de conocimiento y poder en las ciencias. Las mujeres han sido excluidas de la práctica de la ciencia, así como la investigación científica fue descripta como una actividad masculina y como demostrando la incapacidad de las mujeres para comprometerse en ella, sea por nuestra alegadamente deficiente habilidad matemática o por nuestra insuficiente independencia. Algunas de nosotras notamos la ubicación de mujeres en la producción de artefactos hecha posible por los nuevos conocimientos: dedos rápidos y ágiles sobre la línea de montaje de microelectrónicos. Otras advierten el descuido de las cuestiones de salud distintivas de las mujeres por las ciencias biomédicas, así como se introducen en las salas de parto de los hospitales nuevas técnicas para preservar el feto que ellas portan. Las ciencias se vuelven más sospechosas cuando el análisis de sus metáforas (por ejemplo, en la biología celular y la microbiología) revela una aceptación (e incluso refuerzo) de la identificación cultural de lo masculino con actividad y lo femenino con pasividad. Finalmente, las feministas han colegido una conexión entre la identificación de la naturaleza como femenina y la mente científica como masculina, y el persistente privilegio de modelos explicatorios construidos alrededor de relaciones de control unidireccional, sobre modelos construidos alrededor de relaciones de interdependencia. La reflexión sobre estas conexiones ha impulsado la crítica feminista a cuestionar la idea misma de un método científico capaz de adjudicar la verdad o probabilidad de teorías de un modo valorativamente neutral.

Aunque las ciencias han acrecentado el poder humano sobre los procesos naturales, de acuerdo con estos análisis lo han hecho de un modo desequilibrado, perpetuando sistemáticamente el debilitamiento cognitivo y político de las mujeres (tanto como el de otros grupos marginalizados en relación a la escena

* "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science" en Evelyn Fox Keller & Helen E. Longino, *Feminism & Science*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1996.

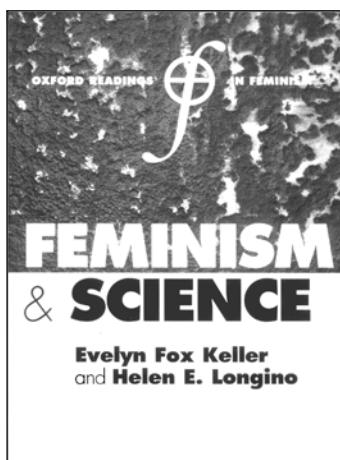
euro-norteamericana). Una cuestión obvia, entonces, es si esta apropiación de poder es un rasgo intrínseco de la ciencia o si es un rasgo incidental de las ciencias como han sido practicadas en el período moderno, un rasgo derivado de las estructuras sociales dentro de las cuales se ha desarrollado la ciencia. Una segunda cuestión es si es posible buscar y poseer un conocimiento que da poder, sin expropiar el poder de los otros. ¿Es la búsqueda de conocimiento, inevitablemente, un intento de dominación? ¿Y hay criterios de conocimiento distintos de la habilidad para controlar los fenómenos que se busca conocer? Las feministas han respondido estas preguntas de numerosas maneras. Revisaré algunas de ellas antes de delinear mi propia respuesta.

Estrategia epistemológica feminista 1: cambiar el sujeto

La mayoría de la filosofía de la ciencia tradicional (con la problemática excepción de la de Descartes) ha adoptado alguna forma de empirismo. La compañera silenciosa del empirismo ha sido una teoría del sujeto, esto es, del individuo conocedor.¹ El conocedor paradigmático en la epistemología occidental es un individuo que, en varias instancias clásicas, se ha esforzado por librarse de las distorsiones en la comprensión y la percepción que resultan del afecto. Platón, por ejemplo, sostuvo que el conocimiento del bien es posible sólo para aquellos individuos cuya razón sea capaz de controlar sus apetitos y pasiones, algunas de las cuales tienen su fuente en necesidades y placeres corporales y otras de las cuales tienen su fuente en nuestra relación con las otras personas. El esfuerzo por la autonomía epistémica es incluso más rígido en Descartes, quien suspende la creencia en todo salvo

su propia existencia para recrear un cuerpo de conocimiento limpio de faltas, impurezas e incertidumbres. Para Descartes, sólo aquellos fundamentos accesibles a una mente singular, desencarnada, desapegada son principios aceptables para la construcción de un sistema de creencias. La mayoría de la epistemología subsecuente ha acordado las condiciones de Descartes y discutido cuáles son esos fundamentos y si algún fundamento propuesto es fundamento suficiente para el conocimiento. La creación de Descartes de un individuo radicalmente y en principio aislado como un agente epistémico ideal ha quedado sin remarcar por la mayor parte.² Locke, por ejemplo, adopta la identificación cartesiana del sujeto pensante con un alma desencarnada sin incluso remarcar el individualismo de la concepción que hereda y entonces lucha con el problema de la identidad personal. Explicita o implicitamente en la epistemología moderna, sea racionalista o empirista, la conciencia individual que es el sujeto de conocimiento es transparente para sí, opera de acuerdo con principios que son independientes de la experiencia corporal y genera conocimiento de un modo valorativamente neutral.

Un conjunto de estrategias epistemológicas feministas, a veces descriptas como modificaciones o rechazos del empirismo, pueden también y quizás mejor, ser descriptas como cambiando el sujeto. Revisaré tres estrategias tales de reemplazo, argumentando que aunque enriquecen nuestra comprensión de cómo llegamos a tener las creencias que tenemos y así son más adecuadas descriptivamente que las teorías que cambian, se detienen frente a la adecuación normativa. Las estrategias identifican los problemas de la ciencia contemporánea como el resultado del sesgo machista o masculino. Cada estrategia com-



Contenido:

I. Early Statements

1. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology, *Dorothy E. Smith*
2. Feminism and Science, *Evelyn Fox Keller*
3. Reason, Science and the Domination of Matter, *Genevieve Lloyd*

II. Representations of Sex and Gender

4. Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past is the Contested Zone, *Donna Haraway*
5. Body, Bias, and Behaviour: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science, *Helen E. Longino and Ruth Doell*
6. Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality, *Elisabeth A. Lloyd*
7. The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles, *Emily Martin*

III. Language, Gender, and Science

8. Race and Gender: The Role of Analogy in Science, *Nancy Leys Stepan*
9. Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History, *Londa Schiebinger*
10. Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law, *Evelyn Fox Keller*
11. Nuclear Language and How We Learned to Pat the Bomb, *Carol Cohn*

IV. Gender and Knowledge

12. The Mind's Eye, *Evelyn Fox Keller and Christine R. Gronkowski*
13. Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology, *Naomi Scheman*
14. A Science of Mars or of Venus?, *Mary Tiles*
15. Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'?, *Sandra Haraway*
17. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science, *Helen E. Longino*

Oxford University Press
Walton Street
Oxford OX2 6DP
Inglaterra

prende ambos, el sesgo y su remedio, de modo diferente. Una sostiene el ideal original de subjetividad incontaminada o incondicionada. Una segunda identifica el sesgo como una función de la ubicación social. Una tercera identifica el sesgo en la subestructura emotiva producida por la psicodinámica de la individuación.

El empirismo feminista ha tomado variadas formas. La forma discutida y criticada por Sandra Harding está más comprometida con aquellos campos de la investigación científica que han descripto o analizado incorrectamente las vidas y cuerpos de las mujeres...

Desde esta perspectiva ciertas áreas de la ciencia que tienen que ver con sexo y género están deformadas por la ideología de género, pero los métodos de la ciencia no son ellos mismos masculinistas y pueden usarse para corregir los errores producidos por la ideología. El individuo conocedor ideal es todavía la mente purificada, y la autoridad epistémica o cognitiva es inherente a esta pureza. Esta estrategia, como ha observado Harding, no es efectiva contra aquellos programas de investigación que las feministas encuentran incómodos pero no pueden ser culpados por referencia a los preceptos metodológicos standard de la investigación científica. He argumentado, por ejemplo, que una crítica de la investigación de la influencia de las hormonas gonadales prenatales sobre la diferencia sexual de las conductas que se limita a la crítica metodológica de los datos fracasa en resaltar el rol del modelo explicatorio que a la vez genera la investigación y da relevancia probatoria a los datos.³

Otra aproximación es la del punto de vista. No hay una posición desde la cual pueda desarrollarse un conocimiento libre de valores, pero algunas posiciones son mejores que otras.

Valorizando las perspectivas únicamente accesibles para aquellas personas que están socialmente en desventaja, los y las teóricas del punto de vista [standpoint theorists] dan vuelta la epistemología tradicional; el/la agente epistémica ideal no es un sujeto incondicionado, sino el sujeto condicionado por las experiencias sociales de opresión. Las y los desposeídos son los/las que tienen legitimidad epistémica, aun si carecen del poder que podría tornar esa legitimidad en autoridad. Una de las dificultades del enfoque del punto de vista se pone de relieve, sin embargo, cuando lo que está en cuestión es el punto de vista de las mujeres o el feminista. Las mujeres ocupan muchos lugares sociales en una sociedad estratificada racial y económicamente. Si el conocimiento genuino o un mejor conocimiento depende del punto de vista correcto o más correcto, se requiere una teoría social para averiguar cuál de estas ubicaciones es epistemológicamente privilegiada. Pero en una epistemología del punto de vista, se necesitaría un punto de vista para justificar tal teoría. ¿Cuál es tal punto de vista y cómo podemos identificarlo? Si ningún punto de vista singular es privilegiado, entonces o las teóricas del punto de vista deben abarcar múltiples e incompatibles posiciones de conocimiento u ofrecer algunos medios para transformar o integrar múltiples

perspectivas en una. Ambos movimientos requieren o bien el abandono o la suplementación del punto de vista como un criterio epistémico.

La teoría del punto de vista enfrenta otro problema también. Es ya un lugar común notar que la teoría del punto de vista fue desarrollada por y para científicas/os sociales. Ha sido difícil ver cuáles podrían ser estas implicaciones para las ciencias naturales. Pero otra estrategia ha parecido más promisoria. Muchas teóricas del punto de vista ubican la ventaja epistémica en la experiencia productiva/reproductiva de las y los oprimidos cuya perspectiva defienden. Un cambio de sujeto diferente lo proponen quienes identifican el problema con la ciencia como una función de la psicodinámica de la individuación. Evelyn Fox Keller se ha preguntado, entre otras cosas, por qué la comunidad científica privilegia un tipo de explicación o teoría sobre otras. En particular pregunta por qué, cuando están disponibles tanto perspectivas reduccionistas como interaccionistas, la comunidad científica ha preferido la teoría lineal o de la 'molécula dominante' que comprende un proceso natural como controlado por un factor singular dominante. Esta cuestión se hizo vivida en su discusión de su propia investigación sobre la agregación en molde blando y el destino del trabajo sobre trasposición genética de Bárbara McClintock.⁴

La respuesta original de Keller, expuesta en *Reflexiones sobre género y ciencia*, involucra un análisis del ideal tradicional de la objetividad científica, que ella entiende como el ideal de la separación de la o del científico de su objeto de estudio.⁵

Ella, en su lugar, propone una conceptualización alternativa de la autonomía, contrastando la autonomía estática con lo que llama autonomía dinámica, una habilidad para moverse dentro y fuera de una conexión íntima con el mundo. La autonomía dinámica proporciona la subestructura emocional para una concepción alternativa de la objetividad: la objetividad dinámica. El individuo conocedor caracterizado por la objetividad dinámica, en contraste con el individuo conocedor caracterizado por la objetividad estática, no busca el poder sobre los fenómenos sino que en su lugar reconoce los modos en los que conocedor y fenómeno se relacionan, tanto como los modos en que los fenómenos mismos son complejamente interdependientes.

Tanto la teoría del punto de vista como la perspectiva psicodinámica sugieren la inadecuación de un ideal de subjetividad pura transparente que registra el mundo como si estuviera en sí misma (o, para los/las kantianos, como estructurado por condiciones universales de apercepción o categorías de entendimiento). Encuentro más útil leerlas como articulando instancias especiales de pretensiones descriptivas más generales de que la subjetividad está condicionada por ubicaciones sociales e históricas y que nuestro esfuerzo cognitivo tiene una ineluctable dimensión afectiva. La teoría clásica del punto de vista identifica la relación de producción/reproducción como la clave, pero hay múltiples, potencialmente opuestas relaciones de producción/reproducción en una sociedad compleja,

y hay otros tipos de relaciones sociales y ubicaciones que condicionan la subjetividad. Por ejemplo, uno de los rasgos estructurales de una sociedad masculino-dominante es la asimetría de acceso sexual. Los hombres ocupan una posición de titularidad sobre los cuerpos de las mujeres, mientras las mujeres, correspondientemente, ocupan la posición de aquello sobre lo que el hombre tiene titularidad. Surgen complicaciones sobre la asimetría en sociedades estratificadas sobre clase y raza. Puede haber otros rasgos estructurales también, tales como los relacionados con la institución de la heterosexualidad, que condicionan la subjetividad. Puesto que cada individuo ocupa un lugar en una red multidimensional marcada por numerosas estructuras de poder asimétricas que interactúan, la tarea analítica no es determinar cuál es epistemicamente más adecuada. Antes bien, la tarea es comprender cómo se expresan en la acción y la creencia esas subjetividades complejamente condicionadas. Yo esperaría que una complejidad comparable pueda ser introducida en la explicación psicodinámica.

Tratar la subjetividad como variablemente condicionada y la cognición como afectivamente modulada, abre tanto oportunidades como problemas. Las oportunidades son las posibilidades de comprender los fenómenos de nuevas maneras; al reconocer que las explicaciones dominantes de los procesos naturales fueron desarrolladas desde particulares ubicaciones y reflejan particulares orientaciones afectivas, podemos tomar en consideración la posibilidad de explicaciones muy diferentes que emergen desde otras ubicaciones con la ventaja de diferentes orientaciones emocionales. Aunque o bien transfiriendo o bien propagando poder, las estrategias discutidas hasta ahora tienen en común un enfoque sobre el/la agente epistémico/a individual, sobre el sujeto autónomo. (El sujeto en la segunda y tercera aproximación viene a estar en un contexto social y como una consecuencia de interacciones sociales, pero su conocimiento todavía son cuestión de algunas relaciones ellas y el sujeto en cuestión). Las teorías del punto de vista y basadas psicodinámicamente recomiendan ciertas nuevas posiciones y orientaciones como superiores a otras pero fallan en explicar cómo hemos de decidir o justificar decisiones entre lo que parecen ser afirmaciones conflictivas sobre el carácter de cierto conjunto de procesos naturales. ¿Sobre qué bases puede una ubicación social o una orientación afectiva ser juzgada epistémicamente superior a otra?

La crítica feminista a la ciencia ha proporcionado análisis del contexto de descubrimiento que nos permiten ver cómo los valores sociales, incluyendo la ideología de género en varios modos, podrían introducirse en la ciencia. Algunas teóricas que lo han hecho van más lejos en recomendar una posición de sujeto alternativa como epistémicamente superior. Pero los argumentos se pierden -y no es claro que alguna posición de sujeto en particular pueda ser adecuada para generar conocimiento. ¿Puede una posición de sujeto particular ser sostenida por un argumento *a priori*? Puede, pero sólo por un argumen-

to que afirme una particular estructura para el mundo y así identifique una particular subjetividad como la única capaz de conocer esa estructura. El problema con tales argumentos es que cometan petición de principio. La única posición de sujeto que podría ser promovida como epistemológicamente superior a otras sin presuponer algo sobre la estructura del mundo es la posición incondicionada, la posición de ninguna posición que proporciona una visión desde ningún lugar. Por atractivo que este ideal parezca, los argumentos en filosofía de la ciencia sugieren que ésta es una quimera. Volveremos a ellos.

Estrategias epistemológicas feministas 2: multiplicar sujetos

El ideal del sujeto incondicionado (o universalmente condicionado) es la propuesta tradicional para escapar a las particularidades de la subjetividad. Suponiendo la verdad del reclamo de que las subjetividades individuales están condicionadas, la subjetividad incondicionada es tratada como un logro antes que como una dote natural. Los métodos de las ciencias naturales constituyen medios para tal logro... La dificultad subrayada para la estrategia epistemológica feminista del cambio de sujeto, sin embargo, tiene un paralelo en los desarrollos en filosofía de la ciencia. Ambos dilemas sugieren que el individuo conocedor es un lugar inadecuado para el propósito de comprender (y cambiar) la ciencia.

En la visión tradicional, las ciencias naturales se caracterizan por una metodología que purifica el conocimiento científico de las distorsiones producidas por las lealtades personales y sociales de las y los científicos. Los rasgos esenciales de esta metodología -explorada en gran detalle por las y los filósofos positivistas de la ciencia- son la observación y la lógica. Mucha filosofía de la ciencia en los últimos veinticinco años ha estado preocupada con dos potenciales desafíos a este retrato de la metodología científica -el reclamo de Kuhn, Feyerabend y Hanson de que la observación está cargada de teoría, y el reclamo de Pierre Duhem de que las teorías están subdeterminadas por datos. Un reclamo desafía la estabilidad de las observaciones mismas, el otro la estabilidad de las relaciones de prueba. Ambos reclamos han parecido (al menos para sus críticos/as y algunos/as de sus proponentes) permitir una desenfrenada expresión de las preferencias subjetivas de los y las científicos en el contenido de la ciencia. Si la observación está cargada de teoría, entonces la observación no puede servir como contrastación independiente de las teorías, permitiendo así que elementos subjetivos condicione la elección teórica. Similarmente, si las observaciones adquieren relevancia de prueba sólo en el contexto de un conjunto de supuestos, una relevancia que varía con un adecuado cambio en los supuestos, entonces no está claro qué protege la elección teórica de los elementos subjetivos escondidos en los supuestos subyacentes. Aunque la adecuación empírica sirve como un constreñimiento para la aceptación de una teoría, no es suficiente para elegir una teoría entre todas las contendientes como la verdadera teoría sobre un dominio del mundo natural. Se piensa a menudo que

esos análisis de la relación entre observación, datos y teoría constituyen argumentos contra el empirismo, pero, como las estrategias epistemológicas feministas, son más efectivos como argumentos contra la compañera silenciosa del empirismo, la teoría del sujeto incondicionado. La conclusión a ser extraída de ellos es que lo que se ha rotulado como método científico no tiene éxito como un medio para la obtención de una subjetividad incondicionada de parte de los conocedores individuales. Y mientras la y el conocedor científico sea concebido como un individuo, que conoce mejor cuanto más libre de influencias y compromisos externos (esto es, cuando está separado/a o libre de su contexto), los enigmas introducidos por la naturaleza cargada de teoría de la observación, y la dependencia de los supuestos subyacentes de las relaciones de prueba, permanecerán irresueltos.

No necesita seguirse de estas consideraciones, sin embargo, que el conocimiento científico es imposible de lograr. Aplicando lo que tomo como un perspicacia [*insight*] feminista -que estamos todos y todas en relaciones de interdependencia- he sugerido que el conocimiento científico es construido no por individuos que aplican un método al material que han de conocer sino por individuos en interacción con otro individuo en modos que modifican sus observaciones, teorías e hipótesis y patrones de razonamiento. Así el método científico incluye más que el complejo de actividades que constituyen el testeo de hipótesis a través de comparaciones de enunciados de hipótesis con (reportes de) datos de experiencia, en principio una actividad de individuos. El mismo testeo de hipótesis consiste de más que la comparación de enunciados pero involucra igualmente centralmente la sujeción de datos putativos, de hipótesis y de los supuestos subyacentes a la luz de los cuales parecen estar sostenidas por tales datos frente a variedades de escrutinios y críticas conceptuales y probatorios.⁶ La crítica conceptual puede incluir investigaciones de la consistencia interna y externa de una hipótesis e investigaciones sobre las implicaciones fácticas, morales y sociales de los supuestos subyacentes; la crítica probatoria incluye no sólo investigaciones de la calidad de los datos sino de su organización, estructura etc. Puesto que los supuestos subyacentes pueden ser, y muy frecuentemente son, invisibles para los miembros de la comunidad científica para los cuales ellos son subyacentes y puesto que una aceptación irreflexiva de tales supuestos puede venir a definir qué será un miembro de tal comunidad (haciendo así imposible la crítica), la crítica efectiva de los supuestos subyacentes requiere la presencia y expresión de puntos de vista alternativos. Esta suerte de explicación nos lleva a ver cómo los valores e intereses sociales pueden volverse ocultos en programas de investigación de otro modo aceptables (i.e. programas de investigación que se esfuerzan por una adecuación empírica y se comprometen en la crítica). En tanto puntos de vista representativos de alternativas no estén incluidos en la comunidad, los valores compartidos no serán identificados como modelando la observación o el razonamiento.

El conocimiento científico, en esta visión, es un

resultado del diálogo crítico en el cual individuos y grupos que sostienen diferentes puntos de vista discuten con cada otro. Está construido no por individuos sino por una comunidad interactiva dialógica. Una práctica de investigación de una comunidad es productiva de conocimiento en la medida en que facilite la transformación crítica. La constitución de la comunidad científica es crucial para este fin y son las interrelaciones entre sus integrantes. Criterios de nivel comunitario puede, así, ser invocados para discriminar entre los productos de las comunidades científicas, incluso aunque no sean accesibles standards de justificación independientes del contexto. Al menos cuatro criterios pueden identificarse como necesarios para lograr la dimensión transformativa del discurso crítico:

1. Debe haber foros públicamente reconocidos para la crítica de la evidencia, de los métodos y de los supuestos y razonamientos.

2. La comunidad debe no meramente tolerar el disenso, sino que sus creencias y teorías deben cambiar en respuesta al discurso crítico que tenga lugar en ella.

3. Debe haber standards públicamente reconocidos por referencia a los cuales se evalúen las teorías, hipótesis y prácticas observacionales, y apelando a los cuales las críticas se hagan relevantes para los fines de la comunidad de investigación. Con la posible excepción de la adecuación empírica, no necesita haber (y probablemente no hay) un conjunto de standards comunes a todas las comunidades. La familia general de standards de las cuales aquellos localmente adoptados pueden derivarse deben incluir virtudes cognitivas tales como exactitud, coherencia y amplitud de alcance, y virtudes sociales como cumplimiento de las necesidades técnicas o materiales o facilitamiento de ciertos tipos de interacción entre una sociedad y su ambiente material o entre los y las integrantes de una sociedad.

4. Finalmente, las comunidades deben caracterizarse por la igualdad de autoridad intelectual. Que el consenso exista no debe ser el resultado del ejercicio de poder político o económico o de la exclusión de perspectivas disidentes; debe ser el resultado del diálogo crítico en que todas las perspectivas relevantes estén representadas.

Aunque requiere diversidad en la comunidad, esta no es una posición relativista. El verdadero relativismo, tal como lo entiendo, sostiene que no hay constreñimiento legítimo sobre lo que cuente como razonable para creer, aparte de las propias creencias individuales. La igualdad de autoridad intelectual no significa que algo contribuye sino que todo es visto como igualmente capaz de proporcionar argumentos pertinentes para la construcción del conocimiento científico. La posición subrayada aquí sostiene que tanto la naturaleza como la lógica imponen constreñimientos. Falla, sin embargo, en limitar la creencia razonable a una singular entre todas las contendientes, en parte porque no constriñe la creencia en un modo completamente inmediato. Sin embargo, las comunidades están constreñidas por los

standards que operan dentro de ellas, y los y las integrantes individuales de las comunidades son además constreñidos/as por el requerimiento de interacción crítica relativa a esos standards. Decir que debe haber sistemas irreconciliables pero coherentes y empíricamente adecuados para explicar alguna porción del mundo no es suscribir el relativismo sino reconocer que las necesidades cognitivas pueden variar y que esta variación genera diversidades cognitivas.

Dilemas del pluralismo

Este tipo de explicación está sujeto al siguiente dilema.⁷ Lo que llega a producirse como conocimiento depende del consenso logrado en la comunidad científica. Para que el conocimiento cuente como genuino, la comunidad debe ser adecuadamente diversa. Pero el desarrollo de una idea o hipótesis teórica en algo suficientemente elaborado para ser llamado conocimiento, requiere consenso. El cuestionamiento debe detenerse en algún lado, en algún punto, para que una teoría dada pueda desarrollarse suficientemente para ser aplicada a problemas concretos. ¿Cómo es posible el conocimiento científico mientras se persigue la objetividad socialmente constituida? Esto es, si la objetividad requiere pluralismo en la comunidad, entonces el conocimiento científico se vuelve elusivo, pero si se persigue el consenso, será al costo de aquietar las osiciones de crítica oposicional.

Mi estrategia para evitar este dilema es separar el conocimiento científico del consenso, si consenso significa acuerdo de toda la comunidad científica relativo a la verdad o aceptabilidad de una teoría dada. Esta estrategia también significa separar el conocimiento de un ideal de verdad absoluta y unitaria. Sugiero que consideramos los objetivos de investigación (al menos algunos) como satisfechos por el abarcamiento de múltiples, y en algunos casos incompatibles, teorías que satisfacen standards locales. Esta separación del conocimiento del consenso universal y la verdad absoluta puede hacerse más aceptable de lo que podría parecer al principio mediante dos movimientos. Uno de ellos es implícito en tratar las ciencias como una práctica o conjunto de prácticas; el otro involucra tomar alguna versión de una teoría semántica o de modelos de las teorías.

Comenzando por el segundo de ellos, daré un esquema de lo que considero aspectos relevantes de la implicación de la visión semántica.⁸ Esta visión se propone como una alternativa a la visión de las teorías como conjuntos de proposiciones (sean axiomatizadas o no). Si tomamos la visión semántica, comprendemos una teoría como una especificación de un conjunto de relaciones entre objetos o procesos caracterizados de un modo abstracto. Otra caracterización sería que en la visión semántica, la teoría es la especificación de una estructura. La estructura como especificada no es ni verdadera ni falsa, es una estructura. El reclamo teórico es que la estructura se realiza en algún sistema actual. Como Mary Hesse ha mostrado, los modelos se proponen como modelos de algún sistema del mundo real sobre la base de una analogía entre el modelo y el sistema, esto es, la suposición de que el modelo y el sistema comparten algunos rasgos signifi-

cativos en común.⁹ Los modelos a menudo tienen su comienzo como metáforas. Ejemplos de tales modelos metafóricos son típicos de los ejemplos de las y los filósofos tales como el modelo de la bola de billar de la interacción de partículas o el modelo del sistema solar del átomo. Lo que muchas feministas han señalado (o puede entenderse que han señalado) es el uso de elementos de ideología de género y relaciones sociales como metáforas para procesos y relaciones naturales. Variedades de matrimonios heterosexuales han servido como base metafórica para modelos de la relación entre el núcleo y el citoplasma en la célula, por ejemplo.¹⁰ La aproximación de la molécula dominante para la acción de los genes, caracterizada por un control unidireccional ejercido sobre los procesos de los organismos por el gene, refleja las relaciones de autoridad en el la familia patriarcal. Evelyn Fox Keller ha investigado recientemente las bases de modelos en biología molecular en metáforas androcéntricas de la sexualidad y la procreación.¹¹ Cuando Donna Haraway dice que durante y después de la Segunda Guerra Mundial el organismo cambia de una fábrica a un sistema ciberético, puede entenderse como diciendo que la metáfora que genera modelos para la estructura y función orgánica viró de un sistema productivo organizado por una división jerárquica del trabajo a un sistema para generar y procesar información.¹² Alternativamente puestos, células, acción genética, y organismos han sido modelados como matrimonio, familias y fábricas y redes ciberneticas respectivamente. Sostener tal análisis de teorías o modelos particulares no requiere meramente notar las analogías de estructura sino también trazar la filtración de lenguaje y significado de un dominio a otro tanto como estudiar los usos para los/las que los modelos son propuestos.

La adecuación de una teoría concebida como un modelo está determinada por nuestro ser capaz de mapear algún subconjunto de las relaciones/estructuras puestas en el modelo sobre alguna porción del mundo experimentado. (Ahora las porciones del mundo están en muchas relaciones con muchas otras porciones.) Cualquier modelo o esquema dado deberá necesariamente seleccionar entre esas relaciones. Así la adecuación no es una función del isomorfismo de una de las interpretaciones de la teoría con una porción del mundo sino del hecho de que la relación que selecciona es una en la cual estamos interesados/as. Un modelo guía nuestra interacción con las intervenciones en el mundo. Queremos modelos que guíen la interacción y las intervenciones que buscamos. Dado que diferentes subcomunidades dentro de la comunidad científica más amplia pueden estar interesadas en diferentes relaciones o pueden estar interesadas en objetos bajo diferentes descripciones, diferentes modelos (que tomados como afirmaciones sobre una realidad subyacente serían incompatibles) pueden ser igualmente adecuados para proporcionar conocimiento, en el sentido de una habilidad para dirigir nuestras interacciones e intervenciones, incluso en ausencia de un consenso general sobre lo que es importante. El conocimiento no está separado de las y los conocedores en un conjunto de proposiciones sino que consiste

en nuestra habilidad para comprender los rasgos estructurales de un modelo y aplicarlo en alguna porción particular del mundo; es el conocimiento de esa porción del mundo a través de su estructuración por el modelo que usamos. La noción de teorías como conjuntos de proposiciones requiere que veamos la adecuación de una teoría como una cuestión de correspondencia de los objetos, procesos y relaciones descriptas en las proposiciones de la teoría con los objetos, procesos y relaciones en el dominio del mundo natural que la teoría intenta explicar; esto es, requiere que la adecuación se conceptualice como verdad. El enfoque de teoría de modelos nos anima a evaluar teorías en relación a nuestros objetivos tanto como en relación al isomorfismo del modelo con elementos del dominio modelado y permite la adecuación de diferentes e incompatibles modelos que sirven a diferentes e incompatibles objetivos. El conocimiento no es contemplativo sino activo.

El segundo movimiento para escapar al dilema desarrolla algunas consecuencias de tratar a la ciencia como una práctica. Hay dos valores a mencionar. Si comprendemos la ciencia como una práctica, entonces comprendemos la investigación como marchando hacia adelante, esto es, abandonamos la idea de que hay un término de investigación que justo es el conjunto de verdades sobre el mundo. (Lo que el demonio de La Place conocía, por ejemplo). El conocimiento científico desde esta perspectiva no es el punto final estático de la investigación sino una expresión cognitiva o intelectual de una interacción que avanza con nuestro ambiente natural y social. Verdaderamente, cuando intentamos identificar los fines de la investigación que organizan las prácticas científicas cognitivas, se vuelve claro que hay muchos fines, no todos los cuales pueden ser simultáneamente perseguidos.¹³ El conocimiento científico, entonces, es un cuerpo de diversas teorías y sus articulaciones puestas contra el mundo que cambia en el tiempo en respuesta a los cambios de necesidades cognitivas de aquellas personas que desarrollan y usan esas teorías, en respuesta a las nuevas cuestión es y anomalías que los datos empíricos revelan mediante la aplicación de teorías, y en respuesta a los cambios en teorías asociadas. Ambos modelos, el lineal-reduccionista y el interaccionista, revelan aspectos de los procesos naturales, algunos comunes a ambos y otros únicamente descriptibles en términos propios de uno pero no de ambos tipos de modelo. Si reconocemos la parcialidad de las teorías, como podemos hacer cuando las tratamos como modelos, podemos reconocer el pluralismo en la comunidad como una de las condiciones para el continuo desarrollo del conocimiento científico en este sentido.

En particular, el modelo desarrollado por feministas y otras personas insatisfechas con las dimensiones valutativa y afectiva de modelos en uso deben cuanto menos (dado que concuerdan en el test de adecuación empírica) reconocerse revelando la parcialidad de tales modelos en uso tanto como revelando algunos aspectos de los fenómenos y procesos naturales que el último concilia. Estos modelos alternativos pueden tener una variedad de formas y una variedad

de motivaciones, y no necesitan repudiar el objetivo de control. Nos ocupamos de la investigación científica para dirigir nuestra interacción con las intervenciones en el mundo. ... Si perseguimos una efectiva acción en el mundo natural, algo debe ser controlado. El punto no puede ser si si o no, sino qué y cómo. Antes que repudiarlo, debemos ubicar el objetivo de control dentro del contexto más amplio de los propósitos finales y desarrollar un sentido más refinado de las variedades de control que hacen posible la investigación científica.

Una segunda consecuencia para las feministas y otras científicas que están en contra de la adopción de la tesis del conocimiento social tanto como el análisis de la teoría de modelos de las teorías es que la tarea constructiva no consiste en encontrar el único modelo mejor o el modelo correcto feminista. Más bien, los muchos modelos que pueden generarse desde diferentes posiciones de sujeto deben ser articulados y elaborados. Muy pocos serán exclusivamente feministas si esto significa ser exclusivamente basado en el género o desarrollado sólo por feministas. Algunos serán más apropiados para algunos dominios, otros para otros, y alguno para ninguno. No podemos saberlo a menos que los modelos suficientemente elaborados sean usados como guías para la interacción. Así esta perspectiva conjunta implica la advocacy de subcomunidades caracterizadas por standards locales. En la medida en que se consagren a un dominio común y en la medida en que comparten algunos standards en común, esas subcomunidades deben estar en diálogo crítico con cada otra como también con aquellas subcomunidades identificadas con la ciencia más dominante. El punto del diálogo desde este punto de vista no es producir un consenso general y universal sino hacer posible el refinamiento, la corrección, el rechazo y el compartir de modelos. Alianzas, combinaciones y revisiones de los standards tanto como de los modelos son consecuencias posibles de esta interacción dialógica.

Conclusiones

Comprender el conocimiento científico de este modo soporta al menos dos reflexiones posteriores sobre el conocimiento y el poder. Primero que todo, la necesidad de modelos dentro de los cuales podamos situarnos y las interacciones que deseamos con el mundo natural se opondrá a la inclusividad requerida para una adecuada práctica crítica, aun cuando es sólo porque la elaboración de algún modelo requiere un compromiso sustancial de fuentes materiales e intelectuales por parte de la comunidad.¹⁴ Esto significa que, en una sociedad estratificada por el poder, la inclusión de los individuos menos poderosos y en consecuencia de modelos que podrían servir como un recurso para la crítica de la sabiduría recibida en la comunidad de la ciencia, siempre será motivo de conflicto. Al mismo tiempo, la demanda de inclusividad no debe tomarse como significando que cualquier punto de vista alternativo es igualmente digno de atención. La discusión debe conducirse en referencia a standards públicos, standards que, como notamos arriba, no proporcionan criterios atemporales, sino que cambian en respuesta a cambios

en las necesidades cognitivas y sociales. Sin embargo, apelando a los standards adoptados y legitimados a través de procesos de escrutinio público y de crítica, es posible dejar de lado como irrelevantes posiciones como la New Age, la cristalogía o el creacionismo. En la medida en que no satisfagan ninguno de los standards centrales operativos en las comunidades científicas de sus culturas. Programas para la ciencia de baja tecnología apropiada para problemas de naciones en desarrollo pueden, por contraste, ser igualmente irritantes para algunos de los aspectos de la ciencia institucionalizada en las naciones industrializadas, pero en tanto satisfacen algunos de los standards centrales de esas comunidades, la perspectiva que encarnan debe ser incluida en el diálogo crítico de la construcción del conocimiento. Aunque siempre hay un peligro de que lo políticamente marginal sea confundido con lo extravagante, una función de los standards públicos y comunes es recordarnos de la distinción y ayudarnos a aplicarla en casos particulares. No conozco ninguna solución más simple de este problema.

Segundo, ... las mismas estructuras de autoridad cognitiva deben cambiar. Ningún segmento de la comunidad, sea poderoso o no, puede reclamar privilegio epistémico. Si podemos lograr la disolución de esas estructuras, no necesitamos comprender la apropiación de poder en la forma de autoridad cognitiva como intrínseca a la ciencia. Más aún, la creación de la democracia cognitiva, de ciencia democrática, es materia de conflicto y de esperanza tanto como lo es la creación de la democracia política.

Traducción: **Diana Maffia**

Notas

¹ Las y los filósofos empiristas se han encontrado en grandes dificultades al confrontar la necesidad de hacer explícita su teoría del conocedor, una dificultad más elocuentemente expresada en el apéndice de David Hume al *Tratado de la naturaleza humana*.

² La última filosofía de Wittgenstein cambió el ideal individualista. Hasta recientemente pocos comentaristas han desarrollado el anti-individualismo implicado por sus trabajos. Ver Naomi Scheman, 'Individualism and the Objects of Psychology' en Harding & Hintikka *Discovering Reality*.

³ "Can There Be a Feminist Science?" *Hypatia* 2/3, y cap. 7 de *Science as Social Knowledge*, Princeton U.P. 1990.

⁴ Cf. Evelyn Fox Keller, "The Force of the Pacemaker Concept in Theories of Slime Mold Aggregation", en *Perspectives in Biology and Medicine*, 26 (1983), pp. 515-521.

⁵ Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Yale University Press, 1984).

⁶ Para una exposición y discusión de estos puntos, ver Longino, *Science as Social Knowledge*, especialmente el capítulo 4.

⁷ Desarrollado por Sandra Mitchell.

⁸ Según sus presentaciones en Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, New York, Oxford University Press, 1980 y Ronald Giere, *Explaining Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

⁹ Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1966.

¹⁰ The Gender and Biology Study Group, "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology", en *Hypatia*, 3/1 (1988).

¹¹ Evelyn Fox Keller, "Making Gender Visible in the Pursuit of Nature's Secrets", en Teresa de Lauretis, ed., *Feminist Studies/Critical Studies* (Bloomington, Indiana University Press, 1986), pp. 67-77; "Gender and Science", en *The Great Ideas Today* (Chicago, Encyclopedia Britanica, 1990).

¹² Donna Haraway, "The Biological Enterprise: Sex, Mind, and Profit from Human Engineering to Sociobiology", en *Radical History Review*, 20 (1979), pp. 206-237.

¹³ Este punto es desarrollado aun más en *Science as Social Knowledge*, cap. 2.

¹⁴ Para un acercamiento un poco diferente a una cuestión parecida, ver Philip Kitcher, "The Division of Cognitive Labour", en *Journal of Philosophy*, 87/1 (Jan. 1990), pp. 5-23.

Librería **gandhi**

ENSAYO

Mary Louise Pratt: *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*

Fina Birulés, Celia Amorós, Françoise Collin, Luisa Muraro, Mercè Otero, Rosa Rius: *Filosofía y género. Identidades femeninas*

Panos Institute: *Armas para luchar, brazos para proteger. Las mujeres hablan de la guerra*

Esperanza Tuñón: *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*

Sara Arber y Jay Ginn: *Relación entre género y envejecimiento*

Angela Bravo: *Femenino singular. La belleza a través de la historia*

María del Carmen Brion: *El parto de la hembra humana*

Ana Isabel Blanco García comp.: *Mujer, violencia y medios de comunicación*

Angeles Carabía y Marta Segarra, eds.: *Mujeres y literatura*

Anne Phillips: *Género y teoría democrática*

María Dolores Renau, comp.: *Integrismos, violencia y mujer*

Marcela López Machado: *Simbolismo y feminidad. Una revisión del feminismo*

NARRATIVA

Kate Chopin: *Un asunto indecoroso* (EE.UU)

Buchi Emecheta: *Kehinde* (Nigeria)

Isabel Marie: *La criada* (Francia)

Marguerite Yourcenar: *Ana, Soror* (Francia)

Nina Berberova: *El libro de la felicidad* (ex-URSS)

Zoé Valdés: *Café nostalgia* (Cuba)

Natalia Ginzburg: *El camino que va a la ciudad* (Italia)

POESÍA

Eugenio Brito: *Emplazamientos* (Chile)

Gabriela Mistral: *Tala-Lagar* (Chile)

Marianne Moore: *Poesía reunida* (EEUU)

Nelly Sachs: *Huida y transformación* (Alemania)

Ana Ajmátova: *Requiem* (ex-URSS)

Marina Tsvietáieva: *Antología* (ex-URSS)

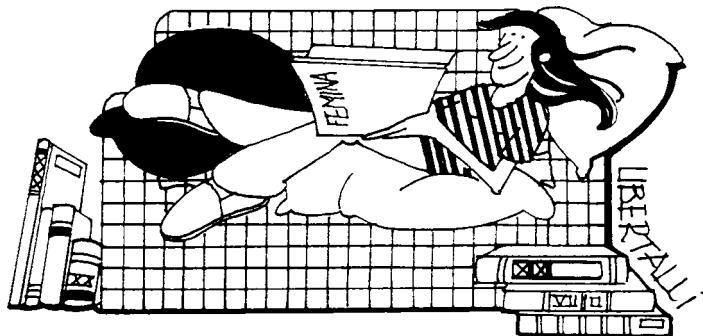
Corrientes 1551 • (1042) Bs.As.

Tel.: 374-7501 • Fax: 375-3600

e-mail: libros_gandhi@ciudad.com.ar

Sección

bibliográfica



AMADO, Ana María, "De cyborgs y otras diferencias", *La Gandhi Argentina* (Año 1, N° 2, nov. 1997), pp. 14-15.

Atención de la Salud Sexual y Reproductiva y la Violencia Doméstica desde una Perspectiva de Género. Seminario-Taller Regional (mayo 1997, Bella Unión, Uruguay), organizado por el Taller Permanente de la Mujer (Arg.) y Mujer Ahora (Urug.).

CINCUNEGUI, Silvia, Yolanda KLEINER y Pola WOSCOBOINIK, "Infertilidad y fertilización asistida: una encrucijada del deseo", *Revista del Ateneo Psicoanalítico*, N° 1 (1997), pp. 105-115.

CORREA, Alejandra. "El trabajo de ser mujer", *Trespuntos*, Año 1, N° 26, 30 diciembre 1997, pp. 26-29.

DOSSIER: DEL DOLOR A LA POLITICA, por Ximena C. Sinay; "Mujeres al borde", por Diana Sperling; "Las mujeres y el nuevo poder", por Manuela Fingueret, *Plural*, N° 6, verano 1998, pp. 4-14.

DOSSIER: MUJERES Y POLITICA: Olga Viglieca, "El poder en tacos altos"; M. del C. Feijoó, "Ellas no bailan solas"; Cristina Iglesia, "De la casa al combate"; Franco Castiglioni, "Nuevos liderazgos"; M. Roulet, "¿Por qué les creen?", *Diario Clarín*, Sección Cultura y Nación, 16 octubre 1997.

DOSSIER: POR PRIMERA VEZ VEINTE MUJERES SE ATREVEN A DECIR "YO ABORTE", por Verónica Torras. Hablan: Graciela Duffau, Gabriela Micuieviciua, Cecilia Lipzyc, Alejandra Flechner, Lía Jelin, Dora Barrancos, Ninoska Godoy, Delia Tedín, Blanca Beatriz Barro, Inda Ledesma, Claudia del Valle Ruiz, Dora Codelesky, Karina Aquino, Sylvina Walger, Cinthia García, Divina Gloria; "Historias de la vida privada", Beatriz Sarlo; "Los hijos que no son bienvenidos", Eva Giberti; "La batalla perdida", Tununa Mercado; "El derecho a la vida vs. el derecho a elegir", Laura Klein; "Falacias sin anestesia", María Moreno; "Cuándo empieza la vida", Clara Rubinstein. *Trespuntos*, Año 1, N° 23, 10 de diciembre de 1997.

ECHENIQUE, Ana. "Género y estructuras de poder en la cultura andina", *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados* (Córdoba, N° 7/8 jun 1996 - junio 1997), pp. 159-172.

GOLDBERG, Marta B. "Las afroportenñas, 1750-1880", en *Revista de Historia Bonaerense*, del Instituto Histórico del Partido de Morón, Marzo 1998, Año IV, N° 16, pp. 4-8.

INFORME ESPECIAL: ALGUNAS MUJERES QUE AMAMOS: Gisel Picca, "Sylvia Plath: nota biográfica"; "Sylvia Plath: libro de Ted Hughes e imágenes de Melina Berkenwald"; "Sylvia Plath: fragmentos de su

diario"; Zeiger y Olguín, "Personajes femeninos de las letras argentinas"; Jorge Bocanera, "Nahui Olin: una rebelde"; Elvio Gandolfo, "Amalia Jamilis: una escritora para descubrir"; Gustavo Secreti, "Pamela Anderson: vio el video"; Gabriela Adamo, "Diamela Eltit: la gran escritora chilena"; Secreti y Olguín, "Personajes de series"; Elvio Gandolfo, "Mujeres reales"; Christian Kupchik, "Isabelle Eberhardt: una viajera trágica"; Mosquil, "Elvira: la reina de la clase B". *V de Vian*, Año III, N° 33 abril 1998.

INFORME ESPECIAL: LA MUJER EN CABEZA LA LUCHA POLITICA Y SOCIAL: María Sáenz Quesada, "De un país de caudillos al liderazgo femenino"; Gabriela Tijman, "El poder de las mujeres (Graciela Fernández Meijide, Marta Maffei, Martha Pelloni, Nora Cortiñas)"; Alberto López, "Simples compañías, luchadoras políticas o amantes vengadoras", *La Maga* Año 6, N° 303, 5 noviembre 1997.

KIPNIS, Laura, "El deseo (masculino) y el asco (femenino). Leyendo *Hustler*", *La Gandhi Argentina* (Año 1, N° 2, nov. 1997), pp. 26-28. Trad.: Matías Puzio.

LAUDANO, Claudia. *Las mujeres en los discursos militares*. Pról. de María del Carmen Feijóo. 2^a ed. (Bs.As., UNLP, UNL, UNQ y Página 12, 1998. [Ver *Feminaria* N° 16, mayo 1996, p.18]

MEMORIA. Comisión de la Mujer. Universidad Nacional de Salta. [Recoge lo realizado en ocho años de existencia]

MONZON, Isabel. "Anna O.: buscando la palabra perdida", *Revista del Ateneo Psicoanalítico*. N° 1 (1997), pp. 117-150.

PISCITELLI, Adriana. "Ambigüedades y desacuerdos: los conceptos de sexo y género en la antropología feminista", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16, 1995, pp. 153-169.

RODRIGUEZ, Marcela. "Los derechos de la mujer en la constitución nacional", *Aportes para la Igualdad*, N° 5, octubre 1997, Centro Municipal de la Mujer de Vicente López, 6 pp.

ROSENBERG, Martha, "Supongamos que usted no nació", *Trespuntos*, Año I, N° 24, 17 diciembre 1997, p. 61.

SAMPEDRO, Carmen. "El siglo de las mujeres", *Acción*, N° 755, 5 de feb. de 1998, pp. 2-5.

SERRA, Edelweis. *Donde acampa la escritura. Poesía, narración, ensayo* (Buenos Aires, Plus Ultra, 1998).

SOSA DE NEWTON, Lily. "Carlota Garrido de la Peña y su revista *El Pensamiento*". *La Máquina del Tiempo* Año I, N° 1 (marzo 1998), pp. 18-19.

TORRADO, Susana. "En los comicios de octubre, las mujeres votaron distinto", *Clarín*, 26 diciembre 1997, p. 15.

TORRAS, Verónica. "Números sin polémica. Las cifras del aborto en la Argentina y el mundo", *Trespuntos* Año 1, N° 24, 17 de diciembre de 1997, pp. 60-61.

TORRICELLI, Flavia. "Eva Giberti. 'Las madres que entregan a sus hijos son tomadas como vientres reproductores'", *La Maga*, 22 octubre 1997, p. 47.

11º Encuentro Nacional de Mujeres (8, 9 y 10 de junio de 1996, Capital Federal). Resúmenes de los talleres.

Poesía

BELLOC, Bárbara. *Ambición de las flores* (Buenos Aires, tsé-tsé, 1997).

CAPRARULO, Graciela. *A la sombra de los paraísos* (Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, 1998).

CASTELLANO, Andrea. *Las manos del alma* (Buenos Aires, s./e., 1998).

CYBULSKI, Tania. *Quitar el ojo*. (Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, 1998).

GAGLIARDINI, Lucía. *Camino de los elefantes*. (Buenos Aires, NUSUD, 1997).

GOLDIN, Martha. *Palabra de la memoria* (Buenos Aires, Ediciones del Dock, 1997).

GRUSS, Irene. *Solo de contrato* (Buenos Aires, Galerna, 1997).

GUTIERREZ, Andrea. *Niñas ajenas* (Buenos Aires, NUSUD, 1997).

KLEIN, Laura. *Bastardos del pensamiento* (Buenos Aires, La Letra Muerta, 1997).

KLEINER, Ana. *Parando en todas y otras yerbas* (Buenos Aires, Ediciones del Dock, 1998).

LAHITTE, Ana Emilia. *Summa de poemas. 1947-1997* (La Plata, Municipalidad de La Plata, 1998)

LESA, Sylvia. *Las inquietantes puertas* (Buenos Aires, Ediciones de Nuestra Cultura, 1994).

MANS, Hilda. *Playa celeste* (Buenos Aires, Catálogos, 1997).

MANZINI, Silvia. *Hojas de viaje* (Buenos Aires, Ediciones del Dock, 1995).

MASIN, Claudia. *Bizarria* (Buenos Aires, NUSUD).

MIRANDA, Marta. *El oleaje* (Buenos Aires, NUSUD, 1997).

PASINI, Delia. *De artes y oficios* (Buenos Aires, Ediciones El Jabalí, 1997).

POURTALE, Michou. *Milenaria caminante* (Buenos Aires, Botella al Mar, 1997).

VASSALLO, Isabel. *Los motivos ardientes* (Buenos Aires, Ediciones del Dock, 1997).

VINCIGUERRA, Lidia. *Impostergable defensa* (Buenos Aires, Editorial Vinciguerra, 1997).

WARSCHAVER, Fina. *Cuatro poemas de Fina Warschaver*. (Buenos Aires, s./e., 1998)

Narrativa

BILMEZIS, Diana. *La boda del fin del mundo* (Buenos Aires, Atlántida, 1997).

BORINSKY, Alicia. *Cine continuado* (Buenos Aires, Corregidor, 1997).

CATELA, Sonia. *La maceta de la planta venenosa* (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1997).

DILLON, Marta. *Convivir con virus* (Buenos Aires,

Página 12, 1997). ["...es un viaje interior y también un álbum de familia. Y una tímida pintura de lo que significa vivir con HIV en la Argentina a fines de los 90."]

GAMBARO, Griselda. *Lo mejor que se tiene* (Buenos Aires, Editorial Norma, 1998).

GORRITI, Juana Manuela. *Oasis en la vida* (Buenos Aires, Ediciones Simurg, 1997. Edición y prólogo de Liliana Zuccotti.

HEER, Liliana. *Verano rojo* (Buenos Aires, La Letra Muerta, 1997).

KOJIANCICH, Vlady. *Cuando leas esta carta* (Buenos Aires, Seix Barral, 1998).

KRIMER, María Inés. *Veterana* (Buenos Aires, Ediciones Florida Blanca, 1998).

LASKI, Sofía. *Guefile fish* (Buenos Aires, Imaginador, 1997).

LOJO, María Rosa. *La princesa federal* (Buenos Aires, Editorial Planeta, 1998).

MOLINA, Milita. *Una cortesía* (Buenos Aires, Perfil Libros, 1998)

MONKMAN, Olga. *El libro del silencio* (Buenos Aires, Alfaguara, 1997). [novela para adolescentes]

NEGRONI, María. *El sueño de Ursula* (Buenos Aires, Seix Barral, 1998).

SZPERLING, Cecilia. *El futuro de los artistas* (Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997).

SZWARC, Susana, comp. *Mujeres 3. Visiones en el siglo* (Buenos Aires, Ediciones Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, 1997).

Revista, Cuaderno, Boletín

La Aljaba. Segunda Epoca, Vol. II, 1997.

Boletín Evita Perón. Año 1, N° 1, dic. 1997.

Las 12 Año I, N° 1 (17 abr. 1998) - N° 6 (22 mayo 1998).

Luna. 14 abr. 1997 - 21 mayo 1998.

Ni tan Pocas, ni tan Solas. San Nicolás, Pcia. de Bs. As., Año I, N° 1 octubre 1997 [del C.E.I.M.]

Osamayor. (Univ. of Pittsburgh, USA) N° dedicado a la "Escritura de mujeres en Latinoamérica" Año IV, N° 10 (otoño 1997).

Prensa Mujer. N° 84 (set. 1997) - N° 87 (dic. 1997) [Se cierra la edición.]

Revista de Historia Bonaerense. Mujeres I. (Año IV, N° 13, abril de 1997) y *Revista de Historia Bonaerense. Mujeres II.* (Año IV, N° 15, oct. 1997). [Instituto Histórico del Partido de Morón].

Travesías. Año 5, N° 6 (1997).

Zona Franca. Año V, N° 6 (oct. 1997).

Libros de ensayo

ATIENZA, Maggie, Nora GARCIA, Teresa VOLCO, Pelusa BORTHWICK [Grupo Identidad/Diferencial], *50 mujeres sin centro* (Buenos Aires, Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, 1997).

"Este libro nació en la calle [en junio de 1996], en la primera de nuestras intervenciones urbanas junto al Obelisco... Cruce entre lo premeditado y lo imprevisto... Biografías al viento, traídas de vuelta al refugio más confortable de este libro. Breves historias de mujeres casi desconocidas. Poética del deseo y la esperanza. Cartografía de nuevas subjetividades, felizmente inconclusas... Transformamos, sólo por un instante la geografía de la calle. Fotografías, video,

palabras, dibujos, grabados, instalaciones, pinturas, objetos. Porque está por hacerse ese mundo donde hombres y mujeres nos miremos como seres humanos de pleno derecho...”.

BELLOTTA, Araceli. *Aurelia Vélez. La amante de Sarmiento. Una biografía amorosa*. Buenos Aires, Pla-
neta, 1997.

“En esta apasionante biografía no solamente quedan retratados de manera fiel y admirable nuestro país, un hombre esencial de nuestra historia y una pasión atípica para el siglo XIX que hasta hoy nunca había sido develada, sino también la historia real de una mujer que tuvo la osadía de recorrer caminos inconvenientes para la sociedad de su tiempo y sufrió valerosamente las consecuencias de esta decisión”.

BIRGIN, Haydeé. *Herramientas de acción ciudadana para la defensa de los derechos de la mujer* (Buenos Aires, Poder Ciudadano, 1997).

“Este manual, herramienta de acción ciudadana, pretende convertirse en un instrumento para la acción de las mujeres y sus organizaciones para hacer valer sus derechos. Con ese objetivo, se expondrán y analizarán los nuevos derechos y garantías, así como los instrumentos disponibles para defenderlos o, en caso necesario, profundizarlos”.

DI LISCIA, María Herminia B. y José MARISTANY, editores. *Mujer y estado en la Argentina. Educación, salud y beneficencia*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997.

“Mujer Madre, Mujer Maestra, Mujer Médica, Mujer con mayúscula. Son los estereotipos tradicionales, el discurso repetido de la excepcionalidad femenina y su capacidad específica para las tareas de la maternidad, la caridad, la docencia, la medicina. Estos son, efectivamente, los temas centrales que recorren los cinco artículos de este libro. Sin embargo, se trata aquí de voltear de cabeza estos estereotipos tradicionales y someter estas temáticas a un análisis riguroso que plantea, descubre y desentraña, por así decir, el proceso de construcción de las diferencias de género, la creación de los estereotipos mujer, madre, maestra en La Pampa desde el fin del siglo pasado hasta la fecha”.

FILC, Judith. *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983* (Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997).

“Explora la construcción del modelo oficial y de modelos alternativos de la familia durante el Proceso en la Argentina. A través de una detallada y crítica lectura de discursos gubernamentales, novelas y testimonios escritos y orales de la represión y la resistencia, la autora señala las contradicciones inherentes al discurso oficial sobre la familia y explica cómo estas contradicciones dieron lugar a la aparición de un discurso alternativo [...] La metáfora de la nación-familia del discurso oficial redefinió las fronteras entre lo público y lo privado para crear la ilusión de una sociedad homogénea y despolitizada, lo que llevó a la creación de un espacio alternativo donde la política y el hogar se mezclaban”.

FORO POR LOS DERECHOS REPRODUCTIVOS. *Nuestros cuerpos, nuestras vidas: propuestas para la promoción de los Derechos Sexuales y Ropreproductivos*. Buenos Aires, Foro por los Derechos Reproductivos, 1998.

Este libro es el resultado del “seminario realizado en Buenos Aires el 25 y 26 de setiembre de 1997, organizado por el Foro por los Derechos Reproductivos. Epidemiología y sociodemografía; orden jurídico-legal; políticas públicas; subjetividad; religión; cultura y medios de comunicación; ideología médica; movimiento de mujeres son las realidades que, sin ceder a una simplificación ilusoria, se entrelazan en el sumario para dar visibilidad a la trama de los derechos sexuales y reproductivos. La multiplicidad de los temas que se enfocan en las ponencias da cuenta de la complejidad de los hechos que abordamos y afirman la vocación de contextualizar nuestra comprensión y nuestras estrategias”.

FREDERICK, Bonnie. *Wily Modesty. Argentine Women Writers, 1860-1910*. Tempe, AZ, Arizona State University Press, 1998.

“Este trabajo es una profunda investigación del mundo de las mujeres escritoras decimonónicas de la Argentina. La domesticidad, el amor, las relaciones de género, la maternidad, el progreso de la nación, el ethos de la civilización y los desafíos de ser mujer en un mundo cambiante son algunos de los temas analizados minuciosamente por la autora. El protagonismo que las mujeres buscaban y encontraron en el mundo de las letras aquí recibe la atención que merece. Este retrato de la cultura femenina, de cómo llenó las necesidades de las mujeres y cómo los críticos varones lo percibieron atrapan a la persona que lee este libro”.

HERCOVICH, Inés. *El enigma sexual de la violación* (Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997).

“A lo largo de sus vidas, una de cada cuatro mujeres sufre un ataque sexual que puede terminar en violación. Con esta frase I.H. comienza su libro. Después camina a través de casi doscientas páginas para hablar de destinos difíciles de la mujer. [...] Los esclarecimientos de la autora cautivan la atención, restituyen un movimiento argumentativo que fue también violado y deformado y fragmentado. Nos empuja a reflexiones, cambia nuestras ideas, nos muestra los condicionamientos, las propensiones, las tradiciones inicuas, los inventos de la hipocresía. Lleva el texto a una expresividad intensiva, hasta polos de referencia ética o filosófica”.

HOLA, Eugenia y Ana María PORTUGAL, editoras. *La ciudadanía a debate* Santiago, Chile, Isis Interna-
cional y Centro de Estudios de la Mujer, Ediciones de las Mujeres N° 25, dic. 1997.

“Replantea la temática desde una perspectiva de género y presenta formas de razonamiento que permitan resignificar a las mujeres en tanto actores sociales y su práctica socio-político-cultural. Las autoras ponen énfasis en la exigencia de repensar los procesos de participación social y de creación de cultura ciudadana para todos y para todas, en los ámbitos que requieren ser democratizados: desde los

familiares a los políticos, desde los personales a los institucionales, desde los culturales a los económicos y tecnológicos, desde la reproducción y la sexualidad a los laborales”.

INDESO-Mujer. *Re-conociendo nuestros derechos. Guía legal informativa*. Rosario, Ediciones de la Sexta, 1997.

“El objetivo de esta guía legal es que sea utilizada como herramienta de trabajo por las personas comprometidas en la lucha por la igualdad, la justicia y la defensa de los derechos de los y las humanos/as y además que sirva de ‘ayuda legal y jurídica’ en diversos ámbitos tales como la familia, la escuela, el barrio, el trabajo, el sindicato y en las asociaciones, grupos o partidos políticos”.

LAUDANO, Claudia, comp. *Mujeres en el fin de siglo. Desafíos y controversias*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1998.

“Esta compilación reúne nueve trabajos presentados en el VI Congreso Internacional Interdisciplinario de la Mujeres realizado en 1996 en Adelaide, Australia, que abordan diferentes aspectos de las problemáticas de las mujeres de fin de milenio. Provenientes de distintas partes del mundo, las autoras analizan con solidez conceptual y estudios de casos.

MARONESE, Leticia. *Mujeres y calles. Nomenclatura porteña*. Buenos Aires, Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, 1997.

“Recorte de un universo de poco más de dos mil cien nombres, sólo cuarenta y tres de mujeres concretas. De la comparación entre estas cuarenta y tres mujeres/calles, se formaron nueve bloques con microbiografías. [...] Debemos aclarar qué queremos decir con mujeres concretas. Por ejemplo, la calle Santa Elena se refiere a un cerro con ese nombre existente en la provincia de Mendoza; Amalia es un libro; Julia y Manuelita son goletas. Estos casos, como otros análogos, no han sido considerados en el análisis”.

de MIGUEL, María Esther, prólogo. *Mujeres argentinas*. Buenos Aires, Alfaguara, 1998.

“Trece destacadas periodistas y escritoras dieron origen a esta obra colectiva a propósito de catorce mujeres cuya trayectoria dio largamente que hablar. Controvertidas, geniales o simplemente irrepetibles, las biografiadas son, en resumen de cuentas, las mujeres que forjaron la historia argentina”.

MORGADE, Graciela, comp. *Mujeres en la educación. Género y docencia en la Argentina, 1870-1930.*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 1998.

“Los diferentes artículos que componen este libro aspiran a mostrar facetas poco exploradas por los estudios de la historia de la educación argentina. Su propósito académico es el de presentar una serie de abordajes que podrían completar a veces, y resignificar otras, la producción actual en el campo, intentando demostrar que la experiencia humana es heterogénea y que, entre otras determinaciones, se inscribe en los sujetos como ‘femenina’ o ‘masculina’. Su propósito

militante es abonar el camino hacia una educación no sexista permitiendo hacer visible la diversidad de género dentro del mismo sector docente”.

PIÑA, Cristina, editora. *Mujeres que escriben sobre mujeres (que escriben)*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997.

“Ofrece lecturas renovadoras de textos de Margaret Atwood, Tununa Mercado, Silvia Molloy, Alejandra Pizarnik, Reina Roffé, Matilde Sánchez, Ana María Shua, Cristina Siscar, Marcela Solá y Jeannette Winterson, así como, por oposición con el tan polémico concepto de ‘escritura femenina’, propone nuevos conceptos a partir de una ciudadosa revisión epistemológica del análisis de la significación que, en plena posmodernidad, tiene el pensamiento de orientación feminista”.

RAVAZZOLA, María Cristina. *Historias infames*. Buenos Aires, Paidós Terapia Familiar, 1997.

“La violencia familiar es un problema social, sólo abordable a partir de una concepción multidisciplinaria y desde una actitud de cuestionamiento y revisión de ‘saberes’ que nos abarcan a todos y a todas, como miembros responsables de la construcción de nuestra cultura. Esta obra se centra en los principios jerárquicos propios de organizaciones autoritarias vigentes, tanto en el orden público como en el cotidiano intrafamiliar, y enfatiza la necesidad de estudiar estos campos, su problematización y su complejidad. La autora se apoya en paradigmas que definen al ser humano como ser social complejo y analiza diversas conductas y fenómenos de la comunicación, así como ciertas emociones que desempeñan un papel determinante en la consistencia de estos circuitos, al impedir el registro, la conciencia y la práctica autorreflexiva de los actores sociales implicados”.

RODRIGUEZ, Marcela, Diana L. STAUBLI y Patricia Laura GOMEZ, editoras. *Mujeres en los '90. Legislación y políticas públicas*. Vicente López, Centro Municipal de la Mujer de Vicente López, 1997.

“El Seminario de Políticas Públicas dirigidas a Mujeres dio origen a esta obra. Los objetivos se centraron en la exposición e intercambio de experiencias de políticas públicas en distintos niveles gubernamentales; la reflexión acerca de las ventajas, dificultades, logros y éxitos de la gestión de políticas públicas; y la relación y coordinación de esfuerzos con las organizaciones no gubernamentales que trabajan en la temática. La intención del Seminario y de esta obra ha sido alentar a la reflexión y a la acción”.

RODRIGUEZ, Marcela, Diana L. STAUBLI y Patricia Laura GOMEZ, editoras. *Mujeres en los '90. Volumen II. Escenarios y desafíos*. Vicente López, Centro Municipal de la Mujer de Vicente López, 1998.

“Este libro pretende ser un instrumento sintético que permite evaluar los avances realizados y también los obstáculos existentes para conseguir una sociedad más igualitaria. De esta manera, pretende contribuir a sensibilizar y promover el cambio de actitudes y políticas relacionadas con las mujeres y el avance de su condición en la sociedad en todas las esferas. En

este segundo volumen de la serie *Mujeres en los '90* se analizan los escenarios actuales en la educación, la economía, el mercado laboral, el desarrollo, el medio ambiente y la salud".

SANTESTEBAN, Olga M. de. *El enigma de la feminidad*. Buenos Aires, Ediciones Semblant, 1998.

"Este libro reúne un conjunto de trabajos que presentados en distintos tiempos son parte de rodear y cercar la pregunta esencial de todo sujeto: ¿Qué quiere una mujer? ...".

SCHMUKLER, Beatriz y Graciela DI MARCO. *Madres y democratización de la familia en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997.

"¿Cuál es el papel de las mujeres en la construcción del proceso de democratización –tanto en la familia como en las organizaciones sociales y políticas– en la Argentina de los últimos años? Apareció muy fuertemente la identidad de las madres. Estábamos cambiando nuestra propia imagen, hablando en un lenguaje de derechos, no sólo de obligaciones y necesidades, y también deconstruyendo una identidad que nos había definido hasta entonces: la maternal. Ser madres ha comenzado a ser para algunas mujeres la posibilidad de mirar hacia adentro para descubrir los propios deseos y convertirlos colectivamente en intereses. La materni-

dad, entendida como social, no es ya un obstáculo para la ciudadanía plena, sino que en muchos casos ha sido y es motor para su construcción".

TAHAN, Halima, directora. *Dramas de mujeres*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional y Ediciones Ciudad Argentina, 1998.

"Este libro recorre un camino transitado por muchas voces. Son autoras dramáticas cuyos nombres surgen de una investigación que no considera a lo femenino un reducto de la diferencia 'vigilada por mujeres', sino un espacio social más abarcador y, al mismo tiempo, intenta no separar al teatro de la vida, los textos del contexto, la teoría de la práctica y la crítica de la construcción. El trabajo realizado nos permite acceder a un *corpus* de escritura dramática más extenso y variado de lo que se supone o admite, y los artículos sobre las autoras ponen en juego la enriquecedora palabra de la crítica".

TESLER, Mario. *Seudónimos de autoras argentinas. Diccionario*. Buenos Aires, Ediciones Dunken, 1997.

El libro "ofrece alrededor de 900 seudónimos usados sólo por las mujeres y, por primera vez, aparece una tabla para su clasificación. Está integrado por tres ordenamientos; éstos son de Seudónimos, de Remisiones y de Autoras, más la Tabla de Términos Clasificatorios".

el Murciélagos

para orientarse en esta oscuridad...
magazine freudiano nº 8

Temas de tapa: Psicoanálisis y Universidad
Réplica: El plurilingüismo/la identidad
Sendra: La escritura en el humor
Dossier: La tradición psicoanalítica

Una publicación de la Fundación Descartes
Jean Jaurés 916
1215 Buenos Aires – Argentina
Tel.: 962-3594 Tel./fax: 963-7671
e-mail: descartes@interlink.com.ar
Web: <http://members.tripod.com/~descartes/index.html>

DIÓGENES

UNA EXPERIENCIA DE COMUNICACION

Director
Alejandro Crimi

Libros	Ensayo
Reportajes	Plástica
Poesía	Crisis
Historia	Erotismo
Cuentos	Filosofía
Periodismo cultural	Medios

Rodríguez 482 • 5500 Mendoza • Tel.: (061)23-8527

LatBook
Revistas Argentinas

Los sumarios de todos los números de *Feminaria* están disponibles en la base de datos LATBOOK (libros y revistas) en Internet:

<http://www.latbook.com>

Espejo roto

Talk shows: entre la visualidad de la violencia y la invisibilización de la subordinación*

Claudia Laudano**

En un historial de la televisión argentina, 1997 bien podría ser recordado como el año de los *talk shows*: la suelta de intimidades y las confesiones en la pantalla inundaron como nunca antes lo habían logrado los horarios de la temprana tarde, desplazando de manera efectiva de la grilla televisiva dos productos con audiencias altamente feminizadas: los tradicionales programas femeninos tanto como las consolidadas telenovelas. Si aceptamos que la vergüenza y el pudor pretendidamente rigieron las vidas del siglo XIX, a escasos años del nuevo milenio retozan gozosos como arcaísmos de la intimidad que, entre gritos y susurros, abre la alcoba a la charla televisiva y se despliega impúdica frente a la deseosa mirada ajena.

En este trabajo me propongo vincular dos áreas de interés dentro de los estudios culturales como de la teoría crítica feminista: por un lado, la creciente conformación de espacios de debate televisivos en su variante *talk shows* con rasgos de fuerte espectacularización así como la importante participación de mujeres (en calidad de testimoniantes, público y audiencia); y, por otro, el abordaje de problemáticas de subordinación genérica referidas de manera especial a la violencia sexista, a través de la dinámica de visualidad/invisibilización.

No obstante, considero pertinente encuadrar el análisis del fenómeno mediático en cuestión dentro de los parámetros generales de la neotelevisión. En un texto ya clásico, escrito a comienzos de la década de los '80, Umberto Eco proponía englobar con la denominación *Neo TV* los distintos cambios operados en el modo de funcionamiento de la televisión italiana (en oposición a la *Paleo TV*): centrada de manera prioritaria en hablar de sí misma y del contacto con su público

-dejando de lado la supuesta instancia de hablar de las cosas y el mundo-, la *Neo TV* se muestra como proceso de invención televisiva que es posible (y esperable) verificar. Se maximizan una serie de recursos que nos hablan de la realidad de una producción en vivo y en directo: mostrar micrófonos, cámaras y luces; realizar y atender llamados telefónicos; pedir aplausos al público y ayuda al equipo de producción, de modo tal que se desplaza la veracidad del enunciado hacia la veracidad de la enunciación¹ y cuyo eje axial descansa en la construcción de los contratos enunciativos que fundan la creencia y los complejos vínculos intersubjetivos establecidos entre enunciadores/as televisivos y destinatarios/as telespectadores.²

En estos procesos de interactividad el individuo telespectador es consultado de variadas maneras así como interpelado, incitado a intervenir y dar su opinión. De “simple espectador” pasan a conformarse tres grandes figuras repartidas y combinadas a lo largo de toda la programación: la de quien interroga y demanda, la de quien participa y la de quien evalúa. Queda sustituida la relación “jerárquica” y distante que imponía la paleotelevisión por una relación de proximidad: el contacto inmediato presentador-telespectador/a, la vida cotidiana como marco privilegiado y referente dominante, y la conversación trivial como modelo discursivo-genérico preferente, a punto tal que “la neotelevisión se muestra como la prolongación de las charlas de la vida cotidiana”, a la vez que se convierte en un “espacio integrado al espacio cotidiano”, un “lugar de vida”.³

En el marco de una construcción discursiva compleja como es una emisión televisiva, capaz de incluir y combinar todos los sistemas semióticos actualizables visual y/o acústicamente (denominada de manera extravagante “pansincretismo semiótico”⁴), estará desarrollándose a su vez una estrategia de contacto producida a través de la mirada como pivote principal, que privilegia precisamente el eje “los ojos en los ojos”.⁵ Dicho dispositivo descansa en la mirada del presentador/a dirigida al ojo vacío de la cámara que hace que yo, telespectadora, me sienta mirada: “está ahí, lo/la veo, me habla”; interpelación que opera merced a una ilusoria “anulación” de la mediación tecnológica.⁶

* Este trabajo redefine las presentaciones al VI Congreso Internacional “La Semiótica. Intersección de la Naturaleza y la Cultura”, México, julio de 1997; y a las III Jornadas de Investigadores en Comunicación, Mendoza, noviembre de 1997.

**Prof. Adjunta y Becaria de Formación Superior en Investigación de la Facultad de Comunicación Social de la UNLP.

Reality y talk shows: las vedettes de la realidad

Estudios académicos disponibles en diferentes partes del mundo occidental (Francia, Italia, Alemania, Estados Unidos, Alemania, España, Inglaterra)⁷ permiten hablar de los reality shows como una modalidad característica de la televisión relacional de la última década del milenio; si bien las distintas denominaciones que reciben: *televerdad*, *talk shows*, *telerealidad*, *reality shows*, hasta *infotainment* (como neologismo que sitúa una zona intermedia pero acoplada de información y entretenimiento) aluden a productos distintos: programas de búsquedas de personas desaparecidas o perdidas, de reconciliaciones amorosas, de confesiones íntimas, de relatos de dramas personales o excentricidades, de denuncias “policías”, de conflictos familiares, vecinales o laborales. En algunas ocasiones, las emisiones adquieren el carácter de *docudramas*, al cumplir el requisito de escenificación con lujos de detalles del drama privado en el estudio televisivo⁸ o bien, la búsqueda y filmación *in situ* del “caso”.⁹

A los cuatro rasgos armoniosamente conjugados que señala Beatriz Sarlo: el registro directo, la presentación de un drama de la vida cotidiana en todo su esplendor, la creencia de las y los protagonistas en factores tales como la accesibilidad y la seguridad de la institución televisiva frente a otras (desprestigiadas o inaccesibles, como podrían ser los partidos políticos o bien, la justicia) y el fuerte imaginario igualitarista;¹⁰ le añado un quinto elemento: la plena convicción del acto consagratorio que significa aparecer en pantalla, acorde a la sentencia según la cual para “existir” es preciso cada vez más mostrarse (léase: ser alcanzado/a por el “aura televisiva”, sin importar cuán fugaz ni transformadora resulta la experiencia).

Producción y condiciones de producción de un talk show

Entenderemos por *talk show*, dentro del conjunto de las emisiones englobadas como *reality shows*, una conversación/discusión en torno a un problema común de la vida cotidiana con abordaje espectacularizado e intervención protagónica de testimoniantes y voces especializadas al respecto. Sin distinguir las especificidades de los diferentes programas en el aire, podemos esbozar que la topografía básica gira alrededor de cuatro testimoniantes en el centro de la escena -a veces enfrentados/as en sus posiciones, aspecto que se materializa a su vez en la disposición de paneles y/o asientos-, un/a representante del saber, una coordinadora y el público en las gradas (a modo de foro) destinado a profundizar, indagar, increpar a quienes dan testimonio o bien, en calidad de simple relleno. La mayoría de las veces no hay personalidades o figuras reconocidas del mundo del espectáculo, artístico, periodístico para testimoniar ni refutar las exposiciones.

Se cuenta asimismo con una conductora exclusiva en tanto figura-soporte del ciclo que ostenta el papel de “dadora de palabra”, autorizada para subrayar aspectos, emitir juicios, interrumpir o prolongar en la búsqueda de detalles grandilocuentes las distintas intervenciones, tanto como para introducir los llamados telefónicos en vivo o diferidos y cerrar el programa,

a veces con conclusiones a su cargo. En reiteradas ocasiones se erige en “portavoz del público” (¿en tanto representante de la gente “sin representación”?) y toma decisiones en nombre de éste (“la gente quiere saber”, “hablá claro, porque el público no entiende...”); mientras que en situaciones especiales, puede llegar a hablar de sí misma, a contar su “experiencia” como si fuese una más, pero al mismo tiempo puede plantear su caso para diferenciarse de lo que escucha, como relato que instaura una distancia insalvable con “lo otro” lejano, exótico, desviado.

La presencia de una sola conductora por ciclo fortalece aún más la hipótesis de la personalización de las emisiones, ya que suele identificarse el ciclo directamente con el nombre propio de la conductora; si bien hasta la aparición de *Amor y Moria* los programas no incluían de modo explícito el nombre de la persona a cargo en la denominación del ciclo como, en cambio, ocurre en otros países.¹¹

Desde 1993 (año en que empieza el ciclo *Causa Común*) hasta principios de 1997 (que asume la conducción de un *talk show* Moria Casán, si bien con características cómicas al comienzo), las conductoras provenían del campo periodístico; dato significativo si tenemos en cuenta que estos programas en general desplazan de la pantalla televisiva a los tradicionales programas femeninos de los canales de aire a cargo de ex-modelos, que lejos de desaparecer encuentran formatos *aggiornados* y horarios en los canales de cable. Otra novedad se produjo con la inclusión de un varón a cargo: Alejandro Rial, también proveniente de la labor periodística, fue responsable de *Frente a Frente* (por América, de 16 a 17 hs). Quizá esta innovación haya tenido que ver con que precisamente la franja horaria de las tres de la tarde fue el horario privilegiado para los *talk shows* en 1997: tres canales de aire compitieron por el rating en la modalidad programas de debate (Nos referimos a *Causa Común*, a cargo de María Laura Santillán, por Canal 13; *Hablemos Claro*, conducido por Lía Salgado desde Canal 9 y el ya citado *Frente a Frente*, por América).¹²

Retomando el hilo, la variedad de testimonios y voces en general (considerando la participación de las y los testimoniantes, del público en el estudio, los y las especialistas y los llamados telefónicos) ha llevado a algunas personas que investigan a hablar de los *talk shows* -desde una postura consagratoria- como “*constelaciones de voces*”.¹³ Sin embargo, desde mi perspectiva, esta ilusión de democratismo que indicaría que todos/as podemos estar en la pantalla y, además, sostener, desarrollar y debatir nuestras posiciones, no anula la jerarquía de voces instituyente de las producciones televisivas.

Frente a interrumpidas intervenciones de las y los testimoniantes, inexorablemente se privilegia la voz del saber, la palabra autorizada: especialista en psicología o psiquiatría de turno, profesionales de la abogacía, la medicina o trabajadoras sociales, son consultados/as (impelidos/as en algunos casos) a opinar sobre “el caso”, de manera rápida (a modo de *fast thinkers*)¹⁴ y en términos sencillos, solicitándoseles abstracción, síntesis o conclusiones, al tiempo que “el resto” permanece en silencio por propia decisión o por expreso

pedido del/la coordinador/a, quien acalla o estimula -según las situaciones- los “fuegos cruzados” entre las y los participantes.

Sostengo, entonces, que el carácter polifónico de esta enunciación (en tanto, multiplicidad de voces que toman la palabra y amplitud equivalente de destinatarios/as implícitos/as o explícitos/as interpelados/as por ella),¹⁵ se estructura en niveles de jerarquía precisos: las voces de la experiencia y los saberes cotidianos; la palabra científica como última voz y la moderadora-coordinadora quien cita a la anterior, posibilita u obstaculiza los turnos y tiempos conversacionales, distribuye los signos de importancia, logra testimonios y hasta confesiones así como, en otra instancia, interpela a las y los espectadores en sus casas y se construye a sí misma como estrella televisiva.

Respecto de los temas abordados, Munson (1995) considera de manera positiva la naturaleza fluida y contradictoria que parecen detentar estos programas al tener una capacidad inacabable de tópicos, participantes y acercamientos, que muestra a su vez la habilidad para variar, adaptar, incorporar, apropiarse y estimular a hablar, que lleva al autor en cuestión a calificar esa modalidad como “inestabilidad productiva”, en el sentido de “generadora” de nuevas intervenciones.

Otra arista asociada a esta charla sobre los problemas de la vida cotidiana resulta ser el aspecto económico, tanto por los bajos costos de producción como por los altos beneficios obtenidos (“Hablar es barato, pero rentable”, titulara el *New York Times* el 22/11/92). La experiencia de EE.UU. permite aseverar que los *talk shows* junto a los tabloids se encuentran dentro de las producciones de menor costo, incluyendo al personal ágil y joven que los sostiene, en especial el equipo de producción y de modo particular la figura del buscador o buscadora de a quienes invitar (*booker*), predominantemente mujeres, que pasan horas interminables en el teléfono evaluando las mejores mezclas de tópicos e invitados/as para cada emisión y confecionando bancos de datos. Situación que se vuelve cada vez más dificultosa debido al aumento de demanda de este tipo de testimonios y, por ende, la competencia feroz. Luego, también están las figuras de la o del coordinador ejecutivo y el cuerpo de productores/as -asimismo en su mayoría mujeres- que, en general, se encarga de tareas varias.

En nuestro país, podemos aportar información acerca de la producción de los *talk shows* desde tres fuentes distintas: de una observación directa de la producción de un programa en vivo; de una entrevista realizada a una “especialista” que participó en una emisión luego de ser buscada explícitamente para ello y, en tercer lugar, por los materiales periodísticos aparecidos al respecto.

Si bien todas las emisiones tienen la estrategia directa de solicitar el pedido de temas, el relato de experiencias y la participación del público al aire, gran parte del trabajo de búsqueda lo realiza un equipo de producción bien entrenado, capaz de persuadir con promesas varias a las invitadas para aparecer en público.¹⁶ Para Bourdieu esto forma parte de la invisibilización de las condiciones de producción de la emisión, que quedan naturalizadas por omisión: nadie

explica cómo llegan las personas invitadas, quiénes se negaron a ir, el porqué de las negativas y aceptaciones, quiénes realizaron la búsqueda y con qué criterios, quiénes más podrían o deberían estar presentes en algunos de los lugares establecidos.

Sin embargo, durante el trabajo de investigación pude percibir en varios momentos (entrevistas a mujeres que participaron de los *talk shows* en calidad de especialistas, público con intervención y sin ella, simples espectadoras del programas, o bien personas con las que conversé y discutí sobre el curso de este trabajo) una serie de dudas y sospechas respecto de la veracidad de los hechos relatados y, en particular, sobre “el móvil” de algunas participaciones como de la veracidad misma de la enunciación, es decir, de la propia construcción del hecho televisivo.¹⁷

Coincido con Bourdieu en que tampoco se explicita el dispositivo previamente montado, donde se pauta y conversa con los distintos invitados/as tanto las modalidades de intervención como los aspectos preferentes; y en el transcurso de la emisión, entre los cortes publicitarios mismos, se van construyendo las intervenciones de los nuevos bloques. Para ello sintetizo algunas anotaciones de una observación realizada al programa *Sin Vueltas* (conducido por Karin Cohen a diario de 15 a 16 hs), en abril de 1997 en el estudio de América en La Plata, con el objetivo de registrar las modalidades de participación y sus reglas.

Antes de salir al aire, comienza el trabajo de construcción del debate: el productor general da indicaciones precisas a las mujeres que, sentadas frente a las testimoniantes, harán de público interesado (“anímate a preguntar, vamos”), así como pide aplausos al comenzar la emisión. Frente al silencio que se genera al escuchar a una testimoniente, tanto el productor general como su asistente mujer instan a las participantes a preguntar con gestos y carteles y luego se irritan cuando, tras realizarse la primer pregunta, otras mujeres se animan y superponen comentarios. En el corte, se les abalanzan y las “retan” por cuchichear al aire, las impulsan para preguntar, evacuan dudas, aprueban y desaprueban lo actuado.

En los bloques siguientes también la conductora pautará las intervenciones desde su rígida estrategia pedagógica de principio de siglo: “¡Levántenme la mano, chicas, para hablar!”; a la vez que indicará cómo desenvolverse: “¡Necesito gente que esté dudando!” y, entre retoques de maquillaje, las felicita cuando se comportan correctamente. Mientras, las propias mujeres desean saber en el transcurso del programa cómo estuvieron, si satisficieron lo esperado de ellas, así como los pasos a seguir con sus pautas.

En síntesis, hay papeles bien definidos: el productor general parece ser el termómetro de la agilidad y el ritmo del programa (dirigiéndose al público pero también a la conductora), quien se ocupa de estimular la discusión antagónica, indicar el cambio de palabra entre las testimoniantes; la coordinadora mantiene una distancia (física pero también con su rigidez) más que prudencial con las preguntadoras (mucho mayor que la que éstas quisieran); las testimoniantes “ya saben lo que tienen que decir”; en cambio, “las mujeres del público” se comportan como alumnas dóciles que

piden permiso para hablar, son retadas por sus excesos y solicitan evaluación de sus actos y omisiones, asumiendo su papel en el juego de las pautas escolares propuesto. La preparación previa pero también la instancia de los cortes publicitarios son momentos privilegiados de producción del programa, de "la cocina" del rumbo, donde se pauta y se repacta sobre la marcha.

Visualidad de la violencia hacia las mujeres e invisibilización de la subordinación genérica en los talk shows

Si bien las temáticas referidas a los diferentes tipos de violencia ejercidas sobre las mujeres¹⁸ cuentan con desarrollos y difusión considerables en el ámbito nacional, al ser absorbidas como objeto de discusión por los programas televisivos en cuestión entran en la conformación de un entramado de visualidad/invisibilización de la violencia difícil de discernir a simple vista.

Por ora parte, si acordamos que los *talk shows* constituyen en la actualidad lugares privilegiados de producción y representación de "las problemáticas de las mujeres", sin confundir ni superponer "esfera televisiva de debate" con "esferas públicas de debate y/o intervención", podemos afirmar también que la representación de la subordinación femenina ha sufrido significativas transformaciones en los últimos decenios. El carácter invisible de la desigualdad se ha reemplazado por nuevas modalidades, basadas tanto en la visualidad máxima como en su extrema descontextualización.

En ese sentido, tomaremos como par analítico la dinámica que se entabla entre los conceptos de *visualidad/invisibilización* como modos característicos de la cultura mediática del presente, fundamentalmente audiovisual, a través de la exposición extrema y la débil conexión social y política de las temáticas planteadas en los programas de debate denominados "*talk shows*", en especial en lo que a violencia hacia las mujeres se refiere. Es evidente que se habla y muestran formas de violencias específicas de género ejercidas contra las mujeres; sin embargo, esto no es suficiente para plantear la visibilidad de la violencia de género como problema social y político en las emisiones que nos interesan.

El concepto de "invisibilización" tiene una larga historia en los estudios críticos feministas; ya que, entre otros aspectos, permitió señalar los sesgos existentes en los enfoques y conceptualizaciones respecto de la mirada de género, incluidas las ciencias sociales. Lejos de ser "lo oculto" es, en cambio y paradójicamente, aquello que se conforma de hechos, acontecimientos, procesos, dispositivos, producidos-reproducidos en distintos aconteceres que por su misma inmediatez se encuentran naturalizados. Estos procesos que tornan naturales los complejos movimientos y despliegues sociohistóricos, invisibilizan los mecanismos y las condiciones de su producción, de modo tal de mostrarse evidentes.¹⁹

A su vez, trabajos dentro de la corriente de los estudios culturales británicos,²⁰ al analizar la producción del racismo en los medios de comunicación,

puntualizan que mientras se ofrecen a la mirada las formas de discriminación más corrientes al mismo tiempo no se hacen visibles los presupuestos racistas que los sostienen; armando de ese modo un tramo complejo de gramáticas o retóricas de identidad a través de operaciones concretas que se producen en los medios que permitirían distinguir las diferencias entre visibilidad y visualidad *en el racismo* (y que consideraremos respecto del sexismo, según nuestro interés concreto).

A la luz de la abundante exposición audiovisual de testimonios de violencia sexista en la pantalla televisiva, en íntima relación con las experiencias vividas de los sujetos que los relatan, se torna preciso indagar las conexiones que se producen a partir de "lo personal"; ya sea con el carácter político o bien, lo meramente exhibitivo.

Durante el transcurso de esta investigación varias voces (entrevistadas, comentaristas, amigas) hicieron referencia a una suerte de *aggiornamiento* de "lo personal es político", llevado a lo mediático y en un contexto socio-político bien diferente. Elayne Rapping, docente de Comunicación y periodista de EE.UU., sostiene que los *talk shows* toman ciertos aspectos de funcionamiento de las raíces del movimiento feminista de concienciación; si bien se distancian profundamente en la estrategia de empoderamiento (*empowerment*) de las mujeres que caracterizaba al último.²¹ Estas consideraciones me llevaron a profundizar el modo de funcionamiento de los grupos de autoconciencia, la significación de "lo personal es político" así como los vericuetos de conceptos tan usados como "testimonio" y "experiencia".

En primer lugar, historizo la producción de algunas categorías claves -que a su vez se relacionan de manera diferente con la cuestión de la identidad de las mujeres- especificando los problemas que querían dar cuenta en su contexto de emergencia y las polémicas concretas que desataron entonces y, luego, el modo en que serán utilizados en este trabajo así como la intervención que producen en el recorte del campo material de análisis.

Lo personal es político y la concienciación

Hacia fines de los '60, el movimiento feminista en EE.UU. acuñó la frase "lo personal es político" como uno de los lemas distintivos desde donde analizar la situación subordinada de las mujeres. Historizando este concepto,²² podemos decir que como parte de un fuerte movimiento cuestionador, con distintas estrategias de acción y una considerable valoración de lo contracultural, se lo tomó como base para los "grupos de concienciación" (según otras, "concientización"²³), al tiempo que se hablaba de la "política de la experiencia" o la "psico-política de la experiencia", denominación extensiva a otros grupos de la sociedad.

De manera informal y en base a ciertos criterios que funcionaban como *principios organizativos* más generales para el movimiento se proponían formar grupos. 1) COMPUESTOS POR MUJERES EXCLUSIVAMENTE: Juliet Mitchell en *La condición de la mujer*, un trabajo pionero escrito en 1971, ensaya al respecto tanto una explicación desde la timidez de las mujeres delante de

los hombres como una argumentación más estructural desde un grupo oprimido. No obstante, sugiere la posterior posibilidad de articulación con otros sectores oprimidos. 2) EN BASE AL TRABAJO COLECTIVO: contraria a todo tipo de dominio, las políticas del movimiento de liberación se basan en el desarrollo colectivo del trabajo y en evitar el surgimiento de dirigentes ególatras. Se promueve la no existencia de “centros” ni “portavoces”, intentando contrarrestar tanto la naturaleza jerárquica de la sociedad opresora, como el aislamiento y/o subordinación a la que la mujer se ve forzada dentro del hogar y en sus relaciones personales. 3) MEDIANTE GRUPOS REDUCIDOS: la unidad básica de organización dentro del *women's lib* es el grupo pequeño, que comprende desde seis hasta veinticuatro mujeres. Se espera que en la etapa final se vean a sí mismas como colectividades revolucionarias que, tras analizar la opresión común, se planteen las estrategias pertinentes. El grupo reducido, con coordinación rotativa a cargo de las mismas integrantes, garantiza que cada mujer “se encuentre lo suficientemente segura (por medio de una actitud solidaria y sin juicios al respecto) para indagar su propia experiencia de opresión personal (con aullidos, gritos, lloriqueos y quejas), y sobre esta base, comprender a las demás y la manera cómo se origina la opresión”. Sin embargo, estas “otras” son las del propio grupo, y no “las de afuera o de otra parte”, que deberán hacer el mismo trabajo, ya que “las peculiaridades y la severidad de los modos de opresión varían según la clase y la raza de que se trate”.²⁴

Desarmando las críticas que ven en este proceso una ridícula terapia de grupo -que denigra a su vez a las mujeres adjudicándoles las prácticas del lamento, el cuchicheo, las quejas y el sermón-, Mitchell en cambio recuerda que el concepto de “creación de conciencia” es una nueva interpretación de la práctica revolucionaria china denominada “expresando amarguras”: expresar lo que se ha callado; ya que *el primer síntoma de la opresión consiste en la represión de la palabra*. Pero, se refiere a una expresión que no debe quedar en la mera catarsis individual (“en realidad, es lo contrario de ‘cuchichear juntas’”, dirá la autora) sino pasar a lo grupal, transformándolo, y de allí, a la sociedad toda.²⁵

Por su parte, la ensayista Yasmine Ergas añade al objetivo de denunciar ciertas prácticas de poder asociadas hasta el momento a la moralidad individual y marginadas de la discusión pública, la importancia que revestía para las feministas *la reconstrucción de sí mismas*. Esto la impulsó a afirmar que lo personal representaba tanto un proyecto político como un espacio político.²⁶

Si bien no deja de maravillarme aún la singular polisemia de una frase tan difundida como central para el movimiento feminista a través de los años como fue y sigue siendo “lo personal es político”, junto a la riqueza insoslayable de las interpretaciones se leen también algunas críticas a ciertos excesos; por ejemplo, en el documento grupal “Del amor a la necesidad” en las *Memorias del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* (Taxco, México, octubre de 1987, p. 56), donde se considera un mito que “lo personal es

automáticamente político”; mientras tanto, Julieta Kirkwood había planteado “el encierro en lo personalístico versus un planteo feminista social” como un nudo a resolver.²⁷

Si bien desde el sentido común se asocia el método exclusivamente con los grupos de mujeres de países desarrollados,²⁸ de manera incipiente y en condiciones socio-políticas muy diferentes, también en Argentina se lo practicó en los '70. Según Hilda Rais, en un texto de carácter testimonial, el grupo de concientización era considerado “el germen, la sustancia material y el saber profundo” a través del cual sostendrían la consigna “lo personal es político”. Implicaba para quienes lo conformaban un aprendizaje inédito, donde escuchar sin interrumpir, sin abrir juicio de valor ante un relato, bucear en la profundidad de lo íntimo y luego intentar un nivel de abstracción así como descubrir cuánto de político había en lo personal, se hacía todo “poniendo el cuerpo”.²⁹

Desde las consideraciones abordadas, entonces, la exposición pública de la vida personal e íntima tiene sentido en tanto puede politizar aspectos de la vida cotidiana hasta el momento considerados “privados”, enmarcándolos en relaciones sociales de poder; al tiempo que se reformulan los términos de “lo político” al incluir las vivencias personales en la tradicional esfera pública. Desde una mirada más ambiciosa aún, los testimonios de vida aportan a lo grupal y de allí a lo social, con una perspectiva de cambio de la situación de subordinación y opresión, que no sólo tiene a esa mujer como protagonista sino que aspira a ser una estrategia social de transformación. Lo personal, representa tanto un proyecto político como un espacio político para las mujeres.

“Lo personal es político” vincula la singularidad de la experiencia vivida con las condiciones objetivas de subordinación femenina en un momento dado y las estrategias posibles para su transformación, a la vez que extiende los alcances de lo que se entiende como “político” a esferas de las vidas de las personas hasta el momento consideradas exclusivamente privadas.

Testimonio

En una primera aproximación, podríamos afirmar que lo testimonial está íntimamente relacionado con los varones. Partiendo del origen latino del vocablo “testimonio”, Sternbach (1991) señala que la característica referida a verse a sí mismo/a como “testigo” no ha sido demasiado desarrollada aún. Tras recorrer algunos diccionarios, “testigo” deriva del antiguo ‘testiguar’ (atestiguar), descendiente del culto latín *testificare* (compuesto de *testis* ‘testigo’ y *facere* ‘hacer’); en coincidencia con ‘testiculus’ (testículo) que deriva de ‘testis’ (en el sentido de ‘testigo’) + ‘culus’. De aquí parte Mary Daly para señalar que “testiculus” es el diminutivo [sic] de *testis*, órgano que evidencia la virilidad, y sugerir luego que las mujeres por carecer de testículos, no pueden ser calificadas para testificar: dar evidencia”.³⁰

Desde una traslación un tanto mecánica esto confirmaría, para una mirada como la de Sternbach, el hecho de que testigo (y de allí testimonio) al derivar de *testes* no sólo excluye a las mujeres tanto legal como

anatómicamente, sino que además si 'mujeres' y 'testimonio' son opuestos binarios biológicamente hablando, "el lenguaje del género testimonial en sí mismo manifiesta la exclusión de las mujeres de él y del poder". La autora hace notar asimismo la falta del femenino para la palabra testigo en castellano, que en el mejor de los casos se resuelve como 'la testigo'.

Desde mi perspectiva, si bien las raíces del término nos permiten releer la materialización de una exclusión histórica de las mujeres de espacios públicos, que 'testigo' (y de allí, testimonio) derive de *testes* no excluye hoy en día de manera directa a las mujeres tanto legal como anatómicamente, mucho menos si pensamos en los *talk shows* de la pantalla televisiva.

Sin embargo, al mismo tiempo, resultan sugerentes las conexiones que Sternbach traza entre el género testimonial y la teoría crítica feminista, teniendo en cuenta las siguientes características: ambos incluyen teoría basada en la realidad de personas que están rompiendo el silencio; ambos incluyen teoría para quienes anhelan un futuro distinto al de su pasado de opresión y/o subordinación; y ambos influyen o son influenciados por gente que, con una conciencia nueva como un sujeto político, hace evidente la relación entre lo personal y lo político en un momento histórico en que los sujetos se ven a sí mismo/as como una parte integrante de un proceso colectivo. Hasta aquí, un esbozo del género testimonial conforme se puede entender desde la crítica literaria y no específicamente lo que acontece desde la producción de testimonios mediáticos.

Experiencia

Decíamos antes que en los '70 se denominaba "política de la experiencia" a las prácticas que establecían conexiones entre las vivencias personales y su carácter político. Dada la productividad actual que esta categoría suscita, me interesa revisar el vínculo de la experiencia con los testimonios a través de algunos textos claves.

En primer lugar, se lo puede abordar como relato autorreferencial que implica una puesta en discurso de la "experiencia percibida", diferenciándola de "experiencia vivida" (conforme los términos del debate planteados por E. P. Thompson, si bien ausente de una dimensión de género): es la percepción de la relación del sujeto con sus propias condiciones de existencia la que está en juego.

Sin embargo, teniendo en cuenta la difusión específica que el concepto "experiencia de las mujeres" alcanzó en el campo crítico de los Estudios de la Mujer como en las prácticas militantes, Monique Dumais recorrió los textos de tres feministas (Helene Cixous, Carol Gilligan y Mary Daly) para ver los alcances y las lógicas internas dentro de cada andamiaje teórico. Previamente, puntualiza que la etimología de la palabra *experiencia*, por su raíz indogermánica *erfahren*, significa "aprender viajando", lo que constituye una invitación a emprender un periplo. Tras la exploración, concluye que las tres autoras, osada y apasionadamente, "según vías diversificadas, manifiestan la voluntad de las mujeres de afirmar su identidad, su capacidad de un juicio moral, su fuerza de creación, de

poderio, su esperanza vital de romper y levantar los obstáculos".³¹

Y en este viaje, una cita obligada resulta Teresa de Lauretis, quien, siguiendo a Althusser, redefine la experiencia a partir del trabajo de la ideología: es el proceso que opera sobre todos los seres sociales por el cual la subjetividad es construida. A través de ese proceso una persona se posiciona a sí misma en la realidad social y percibe y comprende como subjetivas (en tanto que originada en uno/a mismo/a) aquellas relaciones -materiales, económicas e interpersonales- que en realidad son históricas, en una perspectiva más amplia.³²

En su artículo "Experiencia", Joan Scott, desde una mirada posestructuralista crítica de los abordajes que esencializan la historización de la experiencia, advierte que aquel "hacer oír voces", en el sentido de visibilizar las historias no legitimadas de las mujeres, puede connotar -desde algunas aproximaciones feministas- una nueva posibilidad de objetividad histórica, que nos habla tanto de una realidad negada como de su aprehensión subjetiva, que naturaliza los procesos e instituye historias fundacionales. Si bien reconoce el valor de hacer visible la experiencia de un grupo diferente, considera insuficiente exponer la existencia de los mecanismos represivos en tanto no se visibiliza sus lógicas o funcionamientos internos.

Entre sus objetivos señala que la mediación del lenguaje es ignorada; la relación entre pensamiento y experiencia se presume transparente y directamente accesible y en un paso más anhelado, un camino hacia la resistencia y la acción.³³ Tras rechazar la separación clásica entre experiencia y lenguaje, aboga por una postura que considere la cualidad productiva del discurso, si bien entiende que la experiencia en su dimensión discursiva no puede quedar confinada a un orden fijo ni único de significaciones. Si se asume además que los códigos son en parte compartidos, la experiencia es colectiva a la vez que individual: es la historia de un sujeto que se materializa a través del lenguaje.³⁴

En suma, la experiencia no debiera ser el origen de nuestra explicación sino aquello que queremos explicar. No es que los individuos tienen experiencia, sino que los sujetos son constituidos por la experiencia. De allí que necesitemos desarrollar e interrogar los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias de manera contextual, disputada y contingente.³⁵

Análisis de un caso: la exposición de 'El rostro golpeado de Betty' en *Amor y Moria*

El programa a analizar constituye un hito dentro de los *talk shows*, ya que inauguró en estos escenarios "la exposición de una mujer golpeada". Antes, unas líneas sobre la topología básica y su funcionamiento. La conductora es una ex-vedette que, en general, manifiesta estar desbordada por los temas a la vez que maravillada por todo lo que ha aprendido gracias al programa, desconoce profundamente los problemas a tratar y el estilo general del ciclo es de extrema exhibición.

Ensaya con asiduidad guiños de contacto y espon-

taneidad con el público, incita a llamar y “contarle todo”, a modo de función fática que profundiza en el aspecto preciso de la “conexión psicológica”. Se muestra desinhibida, especialmente a pautas sexuales canónicas; sin embargo, esboza fuertes prejuicios que sustentan la división sexual de tareas, sus dicotomías de apoyo y, en general, la subordinación de las mujeres. Una pregunta recurrente a las testimoniantes de violencia suele ser “el amor” (tal el componente básico y elemental que identifica al ciclo) o los afectos, presentes y pasados, que las mujeres agredidas sienten por sus agresores.

Utiliza denuncias contundentes e increpa a las personas involucradas de manera más que coloquial pero de llegada efectiva: “monstruo”, “degenerado”, “¡eso no es un señor, no sé cómo decirle!”. Ante esta efusividad y el uso sostenido de interjecciones, dijera Bajtin: “En la entonación, la palabra se conecta con la vida. Y es en la entonación donde el/la hablante hace contacto con los oyentes: la entonación es social por excelencia”.

Tres o cuatro testimoniantes se ubican en el centro del estudio en sillones, y puede haber personal especializado de la psicología o psiquiatría. Cuenta con una tribuna numerosa, con pocas personas adjudicadas para preguntar desde lugares definidos (“la buena”, “el malo”), quienes son nombrados/as por la coordinadora por sus nombres de pila o apodos, y muchas veces no es preciso que se dé vuelta para saber quiénes piden la palabra sino que la otorga directamente, como previamente pactado.

Bajo el título “Acosadas por el ex”, la emisión del 10/11/97 prometía presentar dos situaciones de mujeres acosadas por sus ex esposos: la primera, ya había concurrido al programa para denunciar sometimiento sexual dos semanas atrás. En aquella oportunidad (bajo el título “Propuesta Indecente” como el afamado film norteamericano),³⁶ dos mujeres relataban ser víctimas de abuso de variado tipo por parte de sus maridos, incluyendo prácticas sexuales no consentidas entre varias personas, obligación de ver y leer material pornográfico con asiduidad, golpes y violaciones. La “Dra.” María Luisa Lerer, profesional reconocida en el campo de la sexología, intentaba aclarar algunos dichos; mientras, otras situaciones de violencia quedaban confusas y mezcladas con los comentarios, acusaciones e intervenciones de las tribunas y la coordinadora.

El segundo testimonio fue el de “Betty”, una mujer que denuncia ser golpeada y sometida sexualmente por su esposo, cuya propuesta indecente es el pedido del marido de “hacer el amor con otras mujeres” frente a él. Ante sus negativas aparecen el chantaje, la amenaza y el maltrato físico y psicológico, a la vez que da cuenta de una serie de fantasías sexuales del marido con otras mujeres, amigas de ella, que son toleradas tras conversaciones sostenidas por la pareja. Al plantear el problema de “los golpes y la violencia”, la conductora intenta un breve diálogo que pudiese extender la fantasía hacia el campo de la violencia, o mejor dicho, incluir la violencia en el campo de las fantasías sexuales. Instancia que se desarrolló sin intervención “especializada” ni aclaración alguna.

Hubo dos llamados telefónicos explosivos: por un

lado, una vecina del barrio que testimonia a favor del varón en cuestión e intenta desacreditar y revertir los dichos de Betty y el de Oscar, marido de la testimoniente. En ambos casos, la conductora hizo de intermediaria entre los comentarios de “las partes”, para seguir preguntando/escarbando en las miserias ajenas, a la vez que estimuló el cruce y la disputa entre ambas al aire con la excusa remanida de no ser usada como mediadora y, en cambio, oficiar de facilitadora para que se “digan las cosas en la cara”. Su fundamento: la estrategia cara-a-cara, como la más antigua y la que mejor funciona cuando hay que aclarar situaciones, o bien pelearse desaforadamente.

Once días más tarde, Betty reaparece en el programa bajo el rótulo “mujer golpeada”. En realidad, es exhibida como un rostro golpeado. Deleuze (1984) plantea precisamente que el rostro a través del primer plano se convierte en una imagen que ofrece una lectura afectiva, deviene imagen-afición. A decir verdad, prosigue el autor, no hay primer plano de rostro, el rostro es en sí mismo primer plano, el primer plano es por sí mismo rostro, y ambos son el afecto.³⁷

Tras resaltar que Betty ya estuvo en el programa, como equivalente a “ya es conocida” (apoyo de aquel tape mediante), otro *insert*, pero esta vez de una dramatización borrosa en blanco y negro de un hombre joven golpeando fuertemente a una mujer menuda arrinconada contra una pared, y una voz en *off*, con la cadencia que regla la locución, diciendo: “El viernes último, Betty recibió nuevamente una feroz paliza...”. De inmediato, la prueba del delito: ese primer plano del rostro hinchado y golpeado, con primerísimos planos de un ojo bordeado de colores diferentes como índices de los golpes recibidos, acompañados del testimonio en vivo de lo ocurrido.

En este caso, el ojo, como parte que se autonomiza del resto del rostro, es el indicativo del dolor, haciendo pleno sentido lo que el viejo adagio sentencia: “Los ojos son el reflejo del alma”. Pero, por si no fuese suficiente para construir una idea del dolor profundo del alma en pena que se expone a la commiseración pública, las lágrimas que brotan de vez en cuando son la ocasión para recurrir nuevamente a los primerísimos planos, detalle del ojo, acompañado de un intento de control por parte de la testimoniente al utilizar su pañuelo.

Sin embargo, hay una segunda protagonista en escena: “la producción de *Amor y Moria*”, quien decidió acompañar a Betty a hacer la denuncia policial a la Comisaría de la Mujer de Quilmes “para terminar con el calvario de los golpes”, con imágenes de Betty entrando y saliendo de la dependencia policial con anteojos negros y un papel en la mano que oficia de “comprobante de declaración”. La conductora atina a añadir: “¡Qué barbaridad! Te agradezco que estés acá ... porque veo cómo tenés la cara, pero me imagino cómo tenés el alma, ¿no? Porque me parece que los golpes duelen más en el corazón que en la cara, ¿no?”

Esta autorreferencia al protagonismo del ciclo es traída a escena a la vez por la testimoniente, al hablar del marido: “El dice que tu programa es un circo y que ustedes se llenan de plata con ignorantes como yo que venimos”, tras lo cual la conductora se enoja y exaltada responde: “¿Qué tiene que ver eso con los golpes

que te da?", y luego por la propia conductora: "¡Contame qué pasó cuando te fuiste de acá!". Tras lo cual la producción sobreimprime la leyenda: "Me marido me destrozó la cara por venir a *Amor y Moria*", para 'deleite' de los/las espectadores, mientras Betty habla. Una y otra vez, el programa es el centro alrededor del cual la mujer contará su historia.

A la búsqueda morbosa de la ampliación de lo relatado el primer día, añadirá una variante: incitar a la acción a las distintas personas involucradas en situaciones de violencia, para señalar que el programa es útil, educa, presta servicios y además resuelve problemas. En síntesis, es la construcción de la lógica de la asistencia mediática.

Luego, Casán ensaya un monólogo enardecido, que fluctúa entre el horror y la commiseración: "¡No puedo creer... esta cara amarilla, esta cara con ese golpe, con ese hematoma violeta, amarillo... Parece un arco iris! ¡Tiene todos los colores, no le falta ninguno! Me gustaría que ese señor Oscar se comunique, porque si tiene tanto huevo para pegar, que tenga huevo para... si no es la presencia acá, por lo menos la voz, porque el otro día llamó como gran señor y otra vez la piña! ¡¿Qué es esto?! (de inmediato, imagen del ojo protagonista). ¡Cómo se puede vivir así, años y años, en una casa con criaturas, manoseando chicos, invalidando a su mujer, descalificándola, que es ignorante, que... Ahora dice: 'yo me enojo porque esto porque el otro, que ella se va a bailar...'. Se va a bailar porque se lo pedís vos, para tener sexo con otra mujer delante de todos! Realmente hay casos que a mí me dan asco, te digo. Me supera porque esto no es familia, no es nada! ¿Qué es esto? No se puede vivir así. ¡¡Es un lumpenaje!!"

Tras una brevísimas aclaración de Betty, que no es escuchada (ya no interesa), continúa la conductora con su alegato: "La vida no es así, es otra cosa: ¡es amor! Estas mujeres viven todo el tiempo en situación de pánico, de guerra, están abombadas. Tienen que pedir ayuda. ¡Y hacen muy bien en venir acá, al programa!"

Antes de ir al primer corte publicitario, una interrelación-desafío al autor del hecho: "Si ese señor tiene huevos como para pegarle a una mujer, que tenga huevos para llamar, para asumir la vida, la realidad. ¡La vida no es esto! Yo no soy quién tampoco para decir cómo es la vida, lo tienen que saber ustedes que son grandes. Pero me refiero... esto es muy patético, es muy denigrante, muy humillante para una mujer y las mujeres que son golpeadas no tienen que dejar de venir acá, los maridos tienen que dejar de golpear. Los maridos! No, las mujeres dejar de venir a buscar alguien que les dé veracidad a lo que dicen. Esta mujer, fue alguien por sesenta minutos, por una hora en este espacio, durante un montón de años fue nadie en su casa. ¡Fue menos que un cero a la izquierda! Fue descalificada por su propio marido. Así que, Oscar, ¡llamá! Quiero de vuelta hablar con vos. Quiero ver si puedo aclarar algunas cosas, si merece".

Retornando de la tanda publicitaria, un inesperado y espectacular remate: un *insert* de imagen de la conductora, Moria Casán, produciéndose con el maquillaje marcas de golpes en varias zonas del rostro, a

modo de parodia.³⁸ Con cara compungida, vestida de negro y retocándose con una espuma de polvera, de perfil para que la cámara encuadre bien los dos golpes pintados. Y de allí, el salto al primer plano del ojo con el moretón. La conductora aclara que si bien su imagen resulta dolorosa, es sólo una toma del maquillaje muy impactante y con un nudo en la garganta y una lágrima perdida añade: "Me lastima que Betty esté así. ¡Esto es verdadero, viste!", llevando al límite su recurso habitual: la compasión.

Pero, Oscar no quiere atender y eso la enfurece tanto o más que la paliza. Delata entonces un contacto telefónico previo donde él había acordado con la producción hablar al aire, pero frente a la negativa es acusado de "no tener huevos para hablar". Reemplaza la estrategia: hace hablar a la testímona con (¿o, hablar a?) alguien a través de la cámara. En este caso, con su marido como si estuviera allí, en su casa, sentado mirándola, mirando el programa: "Decile todo lo que le quieras decir, que seguro que te está mirando, porque puso el contestador". Se ensaya un puente de comunicación a través de la televisión, pero se construye además la imagen de adivinar qué hace el otro que está en casa, y, a su vez, se nos invita a los/las demás a ser cómplices/testigos de ese intento de diálogo truncado.

De todos modos, aun cuando a esta altura la mujer ha sido construida como "la víctima", interrogada inescrupulosamente por voces varias, tiene que seguir con ganas de hablar, de hablarle a "él", quien de ser esposo pasó a ser "el monstruo"; conversión efectuada tras la negativa a prestarse al juego de salir al aire por el programa. ¿Quién es "él" para cambiar las reglas de juego?

Dado que parte de la producción del programa fue mostrar el acompañamiento a radicar una nueva denuncia policial, es el momento preciso para hacer hablar a la comisaria a cargo: con el recurso técnico de la pantalla partida, se encuentran al diálogo (y expuestas) la conductora, la testímona y la encargada de la policía. Sorprendentemente, Betty se apura a pedirle a la entrevistada los números de la seccional para que otras mujeres lo tengan.

Por su parte, la conductora tiene dos preguntas concretas: ¿quién protege a estas mujeres? y ¿cuántas denuncias se radican? Más que interesarle las respuestas por sí mismas, lanza su propuesta benevolente de conseguir un refugio para mujeres golpeadas, donde promete involucrar toda su trayectoria y a sí misma como ser humano. Sin embargo, interpela en dos oportunidades al poder político desde la televisión, precisamente en tiempos electorales cuando las dos primeras candidatas con mayores posibilidades de ganar eran mujeres: "la Sra. de Duhalde" y "Fernández Meijide". Estrategia que apuntaría a mostrar que la televisión no es sólo circo, tal la crítica en la misma emisión; sino que muestra y exhibe para encontrar soluciones a cualquier costo. No obstante, si bien la promesa continuó en los programas siguientes, no tengo noticias de que el refugio finalmente se haya conseguido.

Ahora bien, recapitulando: producir el relato de la situación vivida de violencia -a pedido de la conducto-

ra que busca el detalle- es en algún sentido hacerla revivir, y exponer sus huellas frente a una audiencia que ya no desconoce precisamente dicha manifestación de la violencia, ¿no es una nueva humillación hacia quien es expuesta, por el mero placer de la primicia? Si bien se insinúa lo obsceno³⁹ de la violencia de género, en realidad la obscenidad es el modo característico en que es construida la violencia sexista en los *talk shows* a través de la exacerbación expositiva del detalle.

¿No es ésta una manera de visualizar al extremo invisibilizando al mismo tiempo? ¿En qué se politiza lo personal del testimonio? La convergencia entre esa voz personal y una voz colectiva es sumamente débil, por no decir prácticamente inexistente. El "testimonio" no es sino una marca individual que, a lo sumo, supera los umbrales ya aceptados de "normalidad", donde predomina el show por encima de la conversación y la discusión del sentido común como de los condicionamientos estructurales. En ese sentido, tanto la proliferación de exposiciones como el exceso pueden entenderse como materializaciones de las condiciones audiovisuales de nuestro fin de siglo, que maximizan lo individual y lo emocional como rasgos culturales del presente,⁴⁰ sin contribuir demasiado a la visibilización de la subordinación genérica como problema social y político.

Notas

¹ Eco, Umberto, "T.V: La transparencia perdida" en *La estrategia de la ilusión*, Lumen/De la Flor, Buenos Aires, 1986, p. 206.

² Esta formulación puede encontrarse en Guillermo Olivera, "Sujeto, Verdad y 'Real social' en el dispositivo televisivo", Tesis de Maestría en Sociosemiótica, Córdoba, mimeo, 1997.

³ Cassetti, F. y Odin, R. "De la paléo- a la néo- télévision. Approche sémiopragmatique", en *Communications* N° 51, Du Seuil, Paris, 1990.

⁴ La expresión corresponde a González Requena, Jesús, *El discurso televisivo*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 24.

⁵ Verón, Eliseo. "Está ahí, lo veo, me habla", ficha, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, s/f. Traducción de María Rosa del Coto, ed. or: 1983.

⁶ Un análisis de los juegos de las miradas de conductoras de programas femeninos en el marco de las estrategias de destinación e interrelación a las espectadoras (que incluye movimientos corporales, gestuales, de entonación así como la arquitectura del estudio), puede hallarse en mi artículo "Reflexiones y miradas sobre los programas femeninos en televisión", *Mujeres en el fin de siglo: Desafíos y Controversias*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1997, pp. 131-150.

⁷ Puede consultarse el Cuaderno Central de *Telos*, N° 43, Madrid, setiembre-noviembre, 1995. Asimismo ocurre en modelos de televisión diferentes, si así puede entenderse la lógica de la televisión privada y la estatal como en los casos analizados de España e Inglaterra. La industria cinematográfica, a su vez, se ha hecho eco del fenómeno: en España Almodóvar ha filmado *Kika* (1994) y más recientemente en Francia se produjo *La felicidad está cerca* (1997), de Etienne Chatiliez, quien aborda de manera desopilante las transformaciones de dos familias luego del "reencuentro" de un hombre desaparecido por largo tiempo; sin embargo, no puedo dejar de criticar la natura-

lización de la violencia hacia las mujeres que en varias ocasiones se realiza en el film.

⁸ Quizá el caso más recordado sea la escenificación de una violación que sufriera una niña en el baño de la escuela por parte de varios compañeros con una regla, y protagonizada por los padres de la misma en el programa de Mauro Viale, *La Mañana*, emitido por el canal estatal ATC, que recibiera el repudio generalizado de distintos medios de prensa.

⁹ En la primera etapa del ciclo *Amor y Moria* (dedicada a conflictos amorosos en tono cómico) se realizaban filmaciones en los hogares de las parejas, que luego se hacían presentes en el estudio para encontrar una solución a través de la conductora. En lo que denominamos la segunda etapa del ciclo, las dramatizaciones se hicieron en ocasiones en los hogares de las testimoniantes o bien, una reconstrucción de un hecho en otro ámbito a modo de contextualización.

¹⁰ En *Escenas de la vida posmoderna*, Ariel, Buenos Aires, 1994.

¹¹ Tal el caso de EE.UU. con sus emisiones: *Geraldo*, *The Oprah Winfrey Show*, *Donahue*, *Sally Jessy Raphael*, *El Show de Cristina* (hecho desde Miami para los hispanohablantes) y en España: *Sin Fronteras con María Laria*.

¹² No obstante, los datos indican que el rating siguió favoreciendo al clásico *Causa Común* (a cargo de María Santillán) con 9,2 frente al 6,0 de *Hablemos Claro*, conducido por Lía Salgado. (Datos de *Mercados y Tendencias*, promedio hogares del 1/1 al 30/9/97); mientras que circularon rumores acerca del levantamiento del ciclo *Frente a Frente* por su escasa repercusión.

¹³ Cf. Wayne Munson, "Constellations of voices: How talkshow works" in G. Dines and J. Humez, *Gender, Race and Class in Media*, Sage, London/New Delhi, 1995, pp. 367-376.

¹⁴ Resulta interesante aquí la categoría irónica de *fast thinkers* (pensadores/as rápidos/as) que utilizó Bourdieu respecto de los/las intelectuales que se adaptan con suma facilidad a este modo de resolver complejos problemas en breves intervenciones, pero que a su vez usufructúan en lo personal de esas apariciones públicas para hacerse conocer, vender sus trabajos, ofrecer sus servicios, etc. A su vez, el autor resalta de manera enfática la relación negativa que existe entre pensamiento y velocidad (en *Sur la television*, Liber Edition, Paris, 1996, traducción de Jorge Makarz en Luxemburg, año 1, N° 1, otoño 1997).

¹⁵ En oportunidad de presentar algunas de estas elaboraciones en el Seminario "Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas", a pedido del Foro por los Derechos Reproductivos (Buenos Aires, 1997), Ana Amado hizo una interesante observación respecto del concepto de "polifonía". Según ella, en estos programas no se da una "multiplicidad de voces" conforme lo planteado por Bajtin respecto de la novela sino, una superposición tal que adquiere calidad de "bochinche".

¹⁶ Entrevista realizada a una feminista que se dedica al tema de violencia hacia las mujeres, quien concurriera a la emisión de *Amor y Moria* en calidad de experta. Para ello, una joven productora -estudiante de la carrera de comunicación social- la entrevistó en varias oportunidades y pautó-pactó el modo de desarrollar el programa, dentro del que figuraban aspectos que le interesaban a la invitada de manera especial, dejando de lado otros, recurrentes y estereotipados. Sin embargo, si bien esto fue entregado a la coordinadora del ciclo para que actuara en consecuencia, la misma no se salió del repertorio tradicional de preguntas.

¹⁷ Entre ellas, se sabe del pago a una persona por asistir a *Forum* a contar su caso; generó desilusión que en un programa de Raúl Portal, *PNP*(1996), se pasaran *inserts* de tres programas de este tipo donde concurría la misma mujer con pelucas variadas a contar “casos” diferentes; se habla de los montos acordados y pagados para hacer de “público silencioso” en las gradas de *Frente a frente*; se experimenta desilusión por haber asistido como público al programa de *Moria Casán*, tras un gran interés e intriga, y comprobar que siempre participan “los mismos y sólo los que ella quiere que hablen”, así como la invención de un relato acorde a la historia pedida por adelantado para un programa de *Causa Común*; mientras que unas cuantas mujeres entrevistadas se preguntan sin cesar “qué las llevará a las mujeres a contar sus historias íntimas en televisión si no la pueden resolver en su propio ámbito hogareño”. Para ampliar puede verse mi trabajo “Por qué miran talk shows las mujeres?”, V Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, julio de 1997. Por otra parte, en un artículo periodístico publicado en un medio de tirada nacional se anuncian los montos pagados por trabajar de étestimonante así como conseguir nuevos casos para los programas, una especie de auxiliar de *booker* (Cecilia Bembibre, “Pagan 35 pesos por hablar” en *Página 12*, 13/11/97, p. 31).

¹⁸ Al hablar de violencia sexista, partimos de un concepto extendido de violencia (producto de los treinta años de abordaje de la temática desde diversas corrientes disciplinarias pero también de elecciones teóricas), según el cual se considera que la violencia está presente en una relación cuando un varón impone a una mujer o niña conductas o pautas en situaciones que éstas no pueden cambiar las condiciones inmediatas de su existencia; de donde indiferentemente de la forma que llegaron a esas condiciones, no pueden salir y son sometidas a violencia.

¹⁹ Esta formulación es asimismo deudora de Foucault y puede encontrarse en Fernández, Ana M. y Giberti, E. (comps.), *La mujer y la violencia invisible*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

²⁰ Cf. Stuart Hall en *New Ethnicities, ICA Documents*, London, 1989.

²¹ Rapping, Elayne. “Daytime inquiries”, *The Progressive*, oct. 1991.

²² En principio, podríamos decir que si bien su circulación es profusa, prácticamente se lo considera como un lema de producción colectiva. Sin embargo, frente a mi solicitud a una lista de discusión electrónica especializada en Estudios de la Mujer y/o de Género, gentilmente Mónica Tarducci me informó que la frase «The personal is the political» fue acuñada por primera vez por Carol Hanisch y publicada en «Notes from the Second Year» en 1970. Se puede hallar el texto en «The personal is political» en *The Radical Therapist*, Apel, J. (ed.) New York, Ballantine, 1971. (Datos extraídos de Hum, Maggie. *Dictionary of Feminist Theory*, second edition, Columbus, Ohio University Press, 1995, p. 204). En una conversación “electrónica” posterior con la historiadora Claire Moses, residente en los EE.UU., ella diferenciaba dos cuestiones: Hanisch pudo ser una de las primeras en acuñarla, pero para ese momento la frase ya estaba echada a andar y como tal, era -y sigue siendo- patrimonio colectivo (en tanto acuñación colectiva) del movimiento feminista.

²³ Esta diferencia puede leerse en el artículo de Marcela Nari “Abrir los ojos, abrir la cabeza”: el feminismo en la Argentina de los años '70” en *Feminaria*, año IX, N°17/18, Buenos Aires, noviembre de 1996, p. 20.

²⁴ Aquí Mitchell cita a Pamela Allen, *The Small Group Process*, tomado del San Francisco Women's Liberation, p. 15. Es interesante ver cómo en un texto de principios de los '70, donde la conceptualización es en torno al sujeto unificado “mujer” se incluye de manera tan clara la cuestión de las diferencias de clase, etnia, que muchas teóricas adjudicarán recién a los trabajos críticos de los '80 y realizados por parte de los grupos de mujeres que no se sentían “incluidos” por la norma de la mujer blanca, de clase media, heterosexual, de edad media.

²⁵ Un artículo sugerente al respecto es “Significado de la autoconciencia de los grupos feministas” del grupo italiano Rivolta Femminile (escrito en 1972 en Milán), en Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1975, pp. 121-128 y “Premisa”, pp. 10-11. Su perspectiva difiere de la de Mitchell, en tanto la autoconciencia feminista tiene que partir de lo sexual como punto central de la inferiorización de las mujeres, llevar el problema de la dependencia personal al interior de la especie femenina y luego, el darse cuenta que todo ligamen con el mundo masculino es un verdadero obstáculo para la propia liberación sirve para hacer brotar la conciencia de sí entre las mujeres, sin la necesidad de garantías de comprensión del varón. Esto la torna libre, pero fundamentalmente del concepto de pareja heterosexual impuesto por el varón y la cultura y abre “horizontes insospechados”. Se leen aquí críticas a la así llamada “revolución sexual”, que se sobreentiende fue masculina.

²⁶ Yasmine Ergas en “El sujeto mujer: feminismo de los años sesenta-ochenta” en Duby y Perrot (comp), *Historia de las mujeres en Occidente*, T. 10, Madrid, 1993, pp. 154-181.

²⁷ En *Revista de las Mujeres*, N° 1, Isis Internacional, junio de 1984, p. 105, dedicado al II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Lima, 1983. Otras críticas refieren a la supuesta democracia de los grupos de conciencia que en ciertos casos degeneran en poder de algunas sobre otras (ver Pamella Allen en Mitchell, 1977, p. 68), así como los peligros de que la sesión de “hacer conciencia” se vuelva sobre el propio grupo convirtiéndose en una sesión incestuosa y repetitiva de problemas personales, era subrayado por la propia Mitchell hacia el final de su escrito de 1971, p. 198. Para las críticas respecto de las insuficiencias del concepto general del grupo de autoconciencia desde una perspectiva lesbiana, ya que asumiría que las relaciones personales pueden ser discutidas honestamente y que el compartir las experiencias acerca a las mujeres, ver Tiffin, Susan, “Lesbianism: an early controversy” in *Refracting Voices*, Sydney, 1993, pp. 76-84.

²⁸ Hasta el momento, si bien la mayoría de los escritos alude a los EE. UU., también registré la existencia de grupos de autoconciencia en Inglaterra, Italia, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, entre otros. En Francia, en cambio, tuvieron escasa repercusión.

²⁹ Hilda Rais, “Desde nosotras mismas” en *Travesías*, año 4, n° 5, Buenos Aires, 1996, pp. 21-24. A su vez, Yasmine Ergas, op. cit., sintetiza los pasos utilizados como guía pedagógica por un grupo estadounidense que fuera luego recopilada por Kathie Sarachild y publicada en Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful*, pp. 23-24, donde figuran los testimonios individuales, los contrastes con los otros, la generalización de los testimonios, las formas clásicas de resistir a la conciencia y las sugerencias de empezar a detener-superar las represiones y decepciones a través del análisis de los propios temores y el desarrollo de la teoría feminista.

³⁰ Sternbach, Nancy S., "Remembering the Dead: Latin American Women's 'Testimonial' Discourse" in *Latin American Perspectives*, issue 70, summer 1991, vol. 18, n° 3, p. 92 y 98). Le agradezco a Lea Fletcher el envío por correo de este valioso texto así como el de Bermúdez-Gallego.

³¹ Dumais, Monique. "Tres usos feministas del concepto 'experiencia de las mujeres'" en *Hiparquia*, Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, vol. III, n° 1, Buenos Aires, 1990, pp. 5-18.

³² En *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.

³³ Butler and Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, London, 1992, pp. 22-40.

³⁴ Quizá haya sido Mary Daly quien, desde una corriente teórico-epistemológica opuesta a los planteos de Scott, desarrolló una relación al respecto entre lenguaje y experiencia; ya que sus textos se basan en un re-descubrimiento etimológico de las palabras tendientes a hacer efectivo que "nosotras, mujeres, por millares, luchamos para remembrarnos/re-memorarnos nuestras individualidades (self) y nuestra historia, para mantener e intensificar una conciencia biofilica", relacionada con el vivir/querer. No obstante, la importancia dada a la conciencia biofilica implica que las mujeres hagan su elección de los elementos que estructuran su propia "Raza de Ser femenina/elemental, por encima y más allá de las divisiones en clases y razas concebidas y elaboradas por el hombre", aludiendo a una experiencia esencializada. En Daly, Mary, *Webster's First New Intergalactic Wickedary*, Boston, Beacon Press, 1987.

³⁵ En una línea parecida viene trabajando la investigadora alemana Christina Thürner-Rohr, quien critica una serie de conceptos al feminismo, por considerarlo heredero de la modernidad y, por ende, de sus limitaciones. Cuestiona entre otras la categoría *experiencia*, en tanto sea vista como camino privilegiado al conocimiento y con ello, señala, "cada relación con el mundo que expanda las experiencias individuales es transformada en superflua; por ejemplo, la memoria histórica. Para poder diferenciar injusticia de la experiencia dramática individual, es necesario algo más que la experiencia inmediata de la violencia" en *Travesías*, año 5, n° 6, Buenos Aires, 1997, p. 17.

³⁶ La espectacularización en los títulos de los programas es una constante, no sólo en referencia a películas o series taquilleras ("Crímenes de pasión", "Durmiendo con el enemigo") como en el tamaño de las letras y los colores contrastantes, sino al alto impacto emocional que busca ("Violadas por sus padres", "Muerta a golpes", "Hijos violados").

³⁷ En *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós Comunicación, Barcelona, 1984.

³⁸ Esta misma imagen suya producida como mujer golpeada, fue utilizada tres días más tarde como promoción de su programa "Muerta a Golpes", en donde agregó: "¡Cuando a una mujer la golpean, yo también siento el dolor!".

³⁹ Para la elaboración acerca de lo obsceno me fue útil el desarrollo que realiza Marta Bermúdez-Gallegos en "The Little School por Alicia Partnoy. El testimonio en la Argentina" en *Revista Iberoamericana*, vol. LVI, n° 151, abril-junio 1990, p. 474.

⁴⁰ Puede encontrarse esta formulación en Silvia Delfino, "Desigualdad y diferencia: retóricas de identidad en la crítica de la cultura", ponencia al VI Congreso Nacional de Semiótica, Córdoba, 1995.

Premio a publicidad no sexista

¿Existen publicidades que no muestren a la mujer como abnegada incansable, entusiasta ama de casa cuyo mayor deleite es limpiar con devoción, caer desmayada de amor por electrodomésticos y matar cucarachas?

¿Es posible encontrar en las tundas avisos que no utilicen a mujeres divinas, espejos imposibles de cuerpos perfectos e ideales, exclusivamente como anzuelo sexual?

Parece que algunas hay, que no todo es puro estereotipo.

En el marco del FESTIVAL IBEROAMERICANO DE LA PUBLICIDAD (FIAP) se inauguró por primera vez en América Latina una iniciativa trascendente: el PREMIO UNIFEM — CEM A LA PUBLICIDAD TELEVISIVA en un acto celebrado en el Plaza Marriott Hotel de Buenos Aires, el 24 de abril de 1998. El objetivo de esta distinción es promover a las publicidades televisivas realizadas en Iberoamérica, donde la creatividad se aúna con el respeto por los derechos humanos de las mujeres, muestren referentes verosímiles, y donde se rescaten los valores de las mujeres de hoy. Se entregaron un 1º premio y dos menciones.

1º premio: "Minuto"

Agencia: Contrapunto (España)

Anunciante: la Junta de Andalucía

Campaña: rechazo a la violencia

Presentación: el segundero de un reloj marca el paso de un minuto durante el cual se escuchan ruidos de golpes y gritos. Al final, una voz en off anuncia "Ni un minuto más".

Las menciones. La primera: de la agencia Lowe-Loducca Publicidades (Brasil) para una campaña de Sprite; la segunda: de la agencia Pragma/FCB (Argentina) para la campaña "Oreo" de Nabisco-Terrabusi.

El jurado fue conformado por: Gloria Bonder (CEM), Mónica Muñoz (UNIFEM), Ana María Portugal (ISIS-Chile), Daphne Plou (WACC), Helen Pinilla (CALANDRIA-Perú), Moira Soto (periodista argentina), Oscar Raúl Cardoso (periodista argentino).

Esta actividad forma parte de la Campaña por los Derechos Humanos de las Mujeres —promovida por las Naciones Unidas—, que, bajo el lema "Una vida sin violencia es un derecho nuestro", está llevando a cabo UNIFEM durante 1998 con vistas a gravitar en la Reforma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que el 10 de diciembre próximo celebrará su 50º aniversario.

L. F.

Notas y entrevistas

Aventuras y desventuras del encuentro entre género y academia

Diana Helena Maffía*

Los años '90 fueron sin duda, para los estudios de género, los de su institucionalización en la educación superior argentina. Claro que no surgieron espontáneamente y hay en este fenómeno una historia, que no me propongo desarrollar aquí. Baste decir que encuentro en ellos dos fuertes influencias: por un lado el trabajo pionero de Gloria Bonder en la Facultad de Psicología, con la Carrera de Especialización en Estudios de la Mujer (1987), precedida por una larga trayectoria de todo el equipo docente en la ONG Centro de Estudios de la Mujer. Por otro, la influencia de Reyna Pastor (historiadora argentina residente en España), que impulsó de modo entusiasta y eficaz la creación de varios Centros de Estudios Históricos sobre las Mujeres en diversas universidades nacionales, y la realización periódica de Jornadas de Historia de las Mujeres que van rotando su lugar académico.

Creo también haber contribuido (en una fructífera relación de trabajo con Clara Kuschnir) a la apertura de espacios entre disciplinas, al intercambio entre investigadoras de Buenos Aires y del interior, y al abordaje de un ámbito común de problemas desde perspectivas muy diversas, al organizar en 1989 un Congreso Internacional de Filosofía Feminista, y desde 1991 a 1995 anualmente cinco Coloquios Interdisciplinarios de Estudios de Género, para los que contamos con el apoyo incondicional de la directora del Museo Roca, María Inés Rodríguez. Allí se gestaron muchos vínculos que aún subsisten y que dieron forma a proyectos de redes académicas diversas.

Con grados variables de éxito, estos estudios impusieron su existencia al remiso ámbito universitario, y hoy contamos con centros, áreas y programas de mujer y género en todo el país. La Universidad de Buenos Aires cuenta con un Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género en la Facultad de Filosofía y Letras. La Universidad de Rosario desarrolla una Maestría sobre "El poder, la sociedad y la problemática del género". Una red académica (REMUN, Red de Estudios de la Mujer de Universidades Nacionales) funciona como espacio de intercambio valioso para la cooperación horizontal, e incluso como espacio informal de resistencia.

El propósito de esta nota es mencionar algunos de

los problemas, muy relacionados entre sí, que plantea la incorporación de los estudios de género en la academia. Creo que en el diagnóstico y resolución de estos problemas hay un desafío a nuestra capacidad y creatividad, y a nuestras estrategias políticas de equidad.

1. El problema de la legitimación. Casi sin excepción, los centros, áreas o institutos dedicados a estudios de la mujer, género o feminismo (estos últimos, muy escasos) se abrieron en momentos de apoyo político coyuntural, pero encontraron muy difícil independizarse de los poderes que les dieron origen. Encontrar formas autónomas de institucionalización, considero que es un desafío importante e intrínseco a estos estudios. Y es así porque se despliegan como muy críticos a los modos tradicionales de legitimación, lo que transformaría un intento por las vías habituales en contradictorio.

2. El problema de la integración. El modo como los contenidos de investigación se vincularán con los de la formación de cada disciplina, sobre todo en el grado: integrados o de modo autónomo, de modo transversal o como áreas específicas, disciplinaria o transdisciplinariamente, con eje teórico-metodológico o en función de temas vinculados con la realidad social de las mujeres. Todo esto es arena movediza todavía hoy, pero no ha merecido un debate proporcional entre nuestros centros de investigación y docencia.

3. El problema de la jerarquía. Como sabemos, en el feminismo la cuestión de la horizontalidad se planteó muchas veces como un *desideratum*. Las jerarquías, en cambio, asociadas al poder (y el poder mismo asociado a la opresión) no gozaron de buena prensa entre nosotras. Esto obstaculizó en muchos casos encontrar modos de organización fructíferos y sobre todo eficientes. Las autoridades universitarias pocas veces tienen paciencia con las deliberaciones asambleísticas permanentes y se muestran altamente susceptibles ante la falta de representaciones nominales claras. Pero establecer un orden jerárquico claro para la institución, puede ser conflictivo en el interior del grupo de trabajo.

4. El problema del nivel académico. Por tratarse de estudios relativamente nuevos y de consolidación reciente, no siempre los niveles académicos de las investigadoras en sus disciplinas de origen se corresponden con la capacidad y formación en temas de género. Sin embargo, las áreas o institutos respectivos han sido casi sin excepción organizados por personas (en general, mujeres) que tenían reconocimiento aca-

* Profesora de Filosofía de la UBA, integrante del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA), de la Red Argentina de Género, Ciencia y Tecnología y del Consejo de dirección de *Feminaria*.

démico previo en sus respectivas disciplinas. De otro modo no podrían haberse organizado, pero debe quedar claro que esta estrategia tiene un perfil hacia la tradición académica y otro hacia la renovación de formas y contenidos. Percibir los saberes circulantes como algo móvil, y por lo tanto los niveles jerárquicos como algo variable y dependiente de los temas a tratar, todavía es un desafío. Además apenas comienzan a apuntar concursos específicos para el dominio que nos convoca, y no siempre los criterios de productividad y excelencia académica impuestos nos resultan aceptables en nuestras áreas.

5. El problema de la relación con la práctica. No todos los centros de estudios de la mujer son feministas. Es más, no todos ven con buenos ojos que sus investigadoras participen en prácticas políticas, o petición a las autoridades, o lobbys para promulgación de leyes. El compromiso político explícito, la aparición en medios de comunicación, la práctica hacia sectores no académicos, todavía están muy discutidas entre nosotras. Tradicionalmente el mundo académico se muestra divorciado de estos ámbitos. Desde mi punto de vista, no obstante, sin estas transferencias que retroalimentan la investigación, será difícil llamar "feministas" a nuestros estudios.

6. El problema de la profesionalización. Si vivimos una crisis de las disciplinas y sus alcances, definir perfiles profesionales para estos estudios es aún más difícil. ¿Quiénes serán consideradas profesionales, especialistas, expertas, consultoras? Para que estas denominaciones sean transparentes, y no producto de meras relaciones personales o institucionales, este problema debiera comenzar a discutirse. Y por cierto, el cobrar o no honorarios no puede considerarse un criterio de profesionalidad.

7. El problema del eclecticismo. Bajo el nombre de estudios de la mujer o estudios de género, han circulado y circulan por América Latina los más diversos

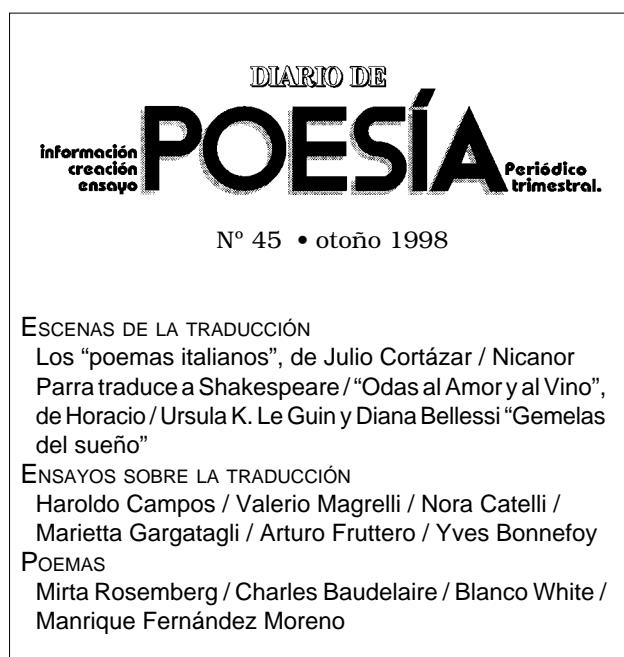
saberes, con aproximaciones teóricas y metodológicas diferentes y gran variedad de campos abordados. Como señalaba en una ponencia reciente María Nieves Rico (1997): "Algunas investigadoras se apoyan en el sistema de género como un producto sociocultural, y se centran en el estudio de la estructura social, las representaciones culturales, la simbólica del género, y la variabilidad transcultural de dicho sistema. Otras, cercanas al materialismo, enfatizan la construcción histórica de las relaciones y los procesos de género, y consideran que la asimetría entre mujeres y varones y la dominación masculina son fenómenos vinculados al colonialismo y al capitalismo por lo que se asocian al desarrollo de las clases sociales y de las actuales relaciones interétnicas. Otro sector desde una posición más psicológica busca explicar cómo diferentes grupos humanos crean y reproducen ideas sobre la relación entre hombres y mujeres. Asimismo, existe una naciente corriente que pretende examinar las actividades, interacciones y mecanismos de poder que manejan las mujeres para trascender la visión de éstas como pasivas e impotentes, creada por la ideología patriarcal, y que muchas veces permea la concepción victimista que subyace muchos estudios".

8. El problema del dogmatismo. Si algo deben tener en común los abordajes recién mencionados, es la apertura crítica. Sin embargo, a medida que se construyen tradiciones académicas, hay un deslizamiento hacia posiciones cerradas, vocabularios iniciáticos, disputas escolásticas, que transforman en materia pero sobre todo en espíritu el valor de introducir en la academia un debate como el protagonizado por el feminismo, quizás la posición intelectual más vigorosamente crítica de nuestros tiempos. Por cierto, la tendencia al dogmatismo favorece el *statu quo*, y por eso una mera descripción y confrontación entre tradiciones tendrá menos barreras para su aceptación; pero nosotras mismas debiéramos cuidar que esta desactivación no nos alcance.

Estas ligeras pinceladas no tienen pretensión de exhaustividad, ni podrían tenerla. Se corresponden con observaciones personales, exploraciones y con los informes que distintas áreas de estudios han elaborado sobre sus experiencias de trabajo. Su valor es en todo caso abrir un ámbito de discusión hacia adentro, iluminar nuestro propio quehacer a la luz de nuestras propias utopías.

Bibliografía

- NARI, M. y MARCALAIN, M.G. "Los estudios de la mujer y de género en la Universidad de Buenos Aires", en *Zona Franca*, Universidad Nacional de Rosario (en prensa).
- RAGCyT, Red Argentina de Género, Ciencia y Tecnología. Documento interno. 1996.
- RICO, M.N. "Panorama de los Estudios de Género en América Latina", ponencia presentada en Rosario, mayo de 1997, Jornada sobre estudios de Género.
- RIVERA, M. "Los desafíos de la transformación educativa de nivel superior desde una perspectiva de género", en *Mujer en la Argentina hoy: poder, aprendizaje y deseo*, Servicio Universitario Mundial SUM/Argentina, 1997.



Adiós a Zita Montes de Oca, una luchadora

Mónica García Frinchaboy*

Enfrentarse a una hoja en blanco para escribir sobre una amiga a una semana de su muerte es para mí una experiencia inédita que nunca imaginé tener que atravesar. Sin embargo, acepto este desafío porque me permite expresar públicamente mi reconocimiento a una mujer singular, trabajadora incansable en la causa de las mujeres

El 2 de marzo tal como vivió, murió Zita Montes de Oca, facilitando –con sus comentarios recurrentes– la labor de los médicos que la asistieron y templando el espíritu de sus seres más queridos que la acompañaban en ese momento. Es que ella acostumbraba a allanar el camino, desdramatizando los problemas con un estilo de trato afectuoso y sagaz que sorprendía y descolocaba a gran número de sus interlocutores/as, apostando a la ironía y al humor para manejar situaciones imposibles de “digerir” de otra manera.

Tal vez éste, su estilo, fue el que posibilitó que desde el comienzo me resultara fácil la relación con ella... que después me resultara fácil trabajar con ella... que últimamente me resultara fácil acompañarla en su enfermedad e incluso ahora me resulte fácil escribir estas líneas, inspiradas en el vínculo que establecí con ella.

Conocí a Zita en 1984, cuando dirigía el Programa Mujer y Familia desde el Ministerio de Salud y Acción Social, y trataba –frente a las organizaciones de mujeres, entre las que me encontraba–, de justificar y al mismo tiempo amortiguar la impresión negativa que causaba el aditamento “familia” con que se enunciaba el programa. Lo cierto es que a partir de ese momento, y la dinámica propia de la gestión pública, Zita inició un camino ininterrumpido desde el feminismo. Este proceso que comenzó tímidamente se fue afianzando con el tiempo y a partir de 1987 tuvo la oportunidad de expresarse con claridad al hacerse cargo de la Subsecretaría de la Mujer de la Nación, asumiendo la responsabilidad de abrir el primer espacio específico y jerarquizado dentro del Estado destinado a formular políticas públicas dirigidas a las mujeres. De este periodo tengo los recuerdos más fuertes porque tuve la alegría que me convocara a trabajar con ella como directora del área de investigaciones y proyectos.

Repasando esa experiencia inaugural, vienen desordenadamente a mi memoria recuerdos que circulan entre las líneas de trabajo desarrolladas, las innumerables acciones efectivamente realizadas, las expectativas que no su pudieron satisfacer, las dificultades, los logros, el ambiente de trabajo, la convivencia entre mujeres, las anécdotas entrañables de la vida cotidiana.

Pero si hay algo que quiero destacar es el espíritu profundamente democrático y pluralista que Zita imprimió a su gestión y que quedó evidenciado tanto en la conformación del equipo humano que la acompañó –constituido por mujeres de diferentes sectores políticos y sociales–, como en la relación que supo establecer con las instancias correspondientes de los gobiernos provinciales y con los organismos no gubernamentales de mujeres, que encontraron en ella estímulo y acompañamiento para el desarrollo de sus acciones.

En 1989, al finalizar la gestión de gobierno, cambia de lugar en el “mostrador” pero no de frente de lucha y conforma, junto a otras compañeras, la Fundación Mujeres en Igualdad, desde donde dirige sus esfuerzos a la capacitación y participación política de las mujeres. La energía vital con que contaba contrarrestó en parte las limitaciones que le impuso su enfermedad y trabajó hasta el final con los proyectos que tenían entre manos.

En los últimos años hizo de la computadora una aliada y de la Internet una herramienta de trabajo que le permitió comunicarse con muchas mujeres y desde donde recibía pero sobre todo desde donde hacia circular información generosamente. De la magnitud de estas nuevas relaciones virtuales de Zita hemos tenido conocimiento después de su muerte, cuando empezaron a llover condolencias de los lugares más variados del mundo.

II CONGRESO INTERNACIONAL MULTIDISCIPLINARIO MUJERES, CIENCIA Y TECNOLOGIA



BUENOS AIRES
17 AL 19 DE JULIO DE 1998
INFORMES E INSCRIPCIONES:

RED ARGENTINA DE GENERO, CIENCIA Y TECNOLOGIA – RAGCyT –
Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género
Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires
Puán 470, 4º piso, oficina 460 / (1406) Buenos Aires, Argentina
Fax: (54-1) 432-0121 / e-mail: ragcyt@aiem.filob.uba.ar
Internet: <http://www.filob.uba.ar>

* Lic. en Sociología, ex-directora del área de investigaciones y proyectos de la Subsecretaría de la Mujer, 1987-1889, autora de varias publicaciones y artículos, especialista en temas de género y educación, docente en la Maestría sobre “El Poder, la Sociedad y la Problemática de Género” (Univ. Nac. de Rosario).

Cristina Demaría, una pionera

En una época en que muy pocos varones lo hacían -y mucho menos las mujeres- una intrépida adolescente carretaba en moto. La misma que a los 16 años se fue de su casa materna, se instaló en una pensión y comenzó a trabajar para poder ingresar a la carrera de medicina y continuar sus estudios. Un sueño que ella hizo realidad, sin estructura familiar de apoyo, basándose en su determinación y empuje. Sola, debatiéndose en un patriarcado que no se caracterizaba precisamente por hacer fáciles concesiones a la mujer. En su generación hubo mujeres periodistas, escritoras, pintoras, que también comenzaban un largo camino de realización. Llegaron dejando una obra. Cristina Demaría la sigue haciendo todavía.

-*¿Cómo llegó a su profesión?*

-Tenía una gran curiosidad acerca de muchas cosas. Cuando estaba por recibirme de médica debía elegir una especialidad. Un día, en casa de unos parientes, conocí a Marcial Quiroga, que era profesor de Dermatología en la I Cátedra en el Hospital Alvear y estaba escribiendo su tratado sobre la Dermatología Cosmética. Me sedujó su erudición, su visión amplia del mundo. Me hizo entender que la dermatología estaba ligada con todas las otras especialidades, por ejemplo, las enfermedades psicosomáticas, las gastrointestinales, las hormonales, en fin, con todas; siempre repercuten en las de la piel. Me gustaban muchas especialidades, pero me decidí por dermatología debido a su relación con todas ellas. Además, iba a tener a Quiroga como maestro.

Al día siguiente de recibirme, me presenté en la sala de Dermatología del Hospital Ramos Mejía. En aquel entonces fui la primera mujer que entrara y quedara en ese servicio de dermatología. Eran absolutamente anti-feministas. Después de mí vinieron otras, y ahora ingresan en tropel. Hoy día hay más mujeres que hombres en la especialidad. Justamente, se dice que cuando hay más mujeres que hombres en una actividad es porque pagan poco. Pero ahora, con el asentamiento de la dermatología estética, se está revirtiendo la situación.

Me entrené en dermatología clínica, después me incliné hacia el aspecto quirúrgico de la especialidad. Me corrí a la sala de cirugía plástica del Ramos Mejía donde estaba Ernesto Malbec. Cada vez que entraba a la sala, hacía como no me conocía y cada vez me presentaba: "Soy la doctora Demaría, doctor Malbec".

-*¿Cómo logró ganar su respeto?*

-Yo era de un candor espantoso. De muchas cosas no me daba cuenta. Iba y hacía mis cosas. Además, era muy apasionada por lo que hacía. Y me dije: "Bueno, le cuesta aceptarme, pero cuando me conozca, me va a aceptar". Y así fue, pues con el tiempo Malbec llegó a apreciarme; me decía que tenía muy buena mano, mucha habilidad. Ahí me entrené en cirugía dermatológica exclusivamente. Podía reparar cicatrices, hacer injertos... El primer injerto de uña del país lo hice yo con el doctor venezolano Zamora Montes de Oca. Una obrera textil tenía la uña del dedo índice partida por arrancar con ella pedazos de telas en su trabajo. Para su trabajo necesitaba una buena uña, así se la injertamos.

Comenzó a serme rutinaria la práctica de la cirugía dermatológica. Un día me encontré con Eduardo Aducci que me invitó a formar parte de un grupo interdisciplinario de estudio sobre una introducción a la teoría psico-

analítica de Freud. Crítica de esto, acepté. Al año, tenía una paciente de acné que no mejoraba en la segunda consulta. Le dije, recordando a Melanie Klein y lo de la leche envenenada: "Ojo, estás tomando la medicación como si fuera un veneno. No soy tu madre". A la tercera consulta, estaba blanqueada del acné. Ahí me convencí de que Freud tenía su razón y decidí seguir la carrera de medicina psicoanalítica en la Universidad de Belgrano, que fue el único lugar de estudios terciarios en psicoanálisis en esa época. Después de cuatro años me recibí de médica psicoanalista. Tuve mis pacientes de consultorio psicoanalítico, pero siempre provenientes de afecciones dermatológicas. Los martes y jueves me dedicaba al psicoanálisis; los lunes, miércoles y viernes a dermatología clínica y cirugía dermatológica.

-*¿Hacía diván con sus pacientes psicoanalíticos/as?*

-Sí. Me acuerdo muy bien de mi primera paciente, una mujer joven que me vino a ver muy afectada por rosácea, que, entre otras causas, surge a raíz de una pérdida. Esta mujer se había casado con un ingeniero que, en un cuadro de esquizofrenia, se suicidó tomando veneno y abriendo las llaves del gas. Todo junto. Mi segunda paciente, una amiga de ella tenía acné y venía de un matrimonio que la hacía muy desgraciada. El marido la acusaba de no quedar embarazada. Tardé bastante en descubrir que ese matrimonio jamás se había consumado. Las dos terminaron muy bien: la primera como escritora premiada y la segunda como cantante en el Colón, y con una hermosa hija con su segundo marido.

-*¿Sigue trabajando en el psicoanálisis?*

-No. Vinieron tiempos muy difíciles y me volqué otra vez a la parte clínica y quirúrgica, pero me sensibilizó al abordaje de mis pacientes. Me interesaba mucho la histopatología y estudié la histopatología cutánea con Roberto Schzoh. Siempre trabajé en una forma multifacética, como sé que ahora lo están haciendo en Brasil, por ejemplo, donde a los/las estudiantes de dermatología se les exige adiestrarse en todo. Yo, en aquel entonces, lo hice en forma espontánea y sola.

-*¿Qué hay de nuevo en la dermatología estética?*

-Lo que llegó a la Argentina, después de años de investigación y aplicación práctica, por ejemplo en EE.UU., donde lo pude comprobar personalmente, es la depilación definitiva por medio del láser, que lleva la ventaja de posibilitar un tratamiento rápido, seguro y económico. Además de la depilación el láser se utiliza ahora para eliminar los tatuajes totalmente sin dejar cicatriz. Otra novedad es la aplicación de láser sobre las manchas oscuras de la piel. Otro tratamiento novedoso es la aplicación de la endermología para hacer desaparecer el aspecto mofletudo de la celulitis mediante una técnica de origen francés, L.P.G., que nos trajo Natalie Guitay. Posibilita recobrar el aspecto juvenil de piernas esbeltas.

-*¿Cuáles serían las razones por las cuales una mujer prefiere ir a una dermatóloga en vez de a un dermatólogo?*

-A esas cosas que las mujeres tienen, los dermatólogos no les llevan el apunte. Las mujeres me dicen: "yo vengo a usted, doctora, porque sé que usted que es mujer, lo va a tomar en cuenta y un dermatólogo no". Le restan importancia. Piensan que ellas lo hacen por coquetería. Pero, el hecho de tener un aspecto de persona sana, en estado de actividad con una buena piel significa un buen comportamiento en la actividad profesional, además de lo estético.

L. F.

Feminaria

LITERARIA



SUMARIO

Ensayos

Mujer y nación: la (de)construcción de imaginarios nacionales en la novelística contemporánea de mujeres en México, *Javier Durán* / 50

El humor en la escritura de narradoras argentinas contemporáneas: de la cosmovisión a la estética, *Irma Verolín* / 54

Entrevista a Juana Bignozzi. "Las palabras se eligen con el cerebro", *Marcela Castro, Silvia Jurovietzky*, / 62

Poesía

Juana Bignozzi / 69

Titi Ades / 71

Mercedes Roffé / 72

Irene Ocampo / 72

Adriana Fernández Llangués / 73

Mabel Alicia Campagnoli / 73

Poesía en miniatura: *Marina Mariasch, Anahí Mallol, Vanna Andreini, Alejandra Szir* / 74

May Ayim, introducción y aproximación al español, *Esther Andradi* / 75

Narrativa

Fotos, *Márgara Averbach* / 79

Mujer y nación: la (de)construcción de imaginarios nacionales en la novelística contemporánea de mujeres en México

Javier
Durán*

En este trabajo comentaré sobre algunas estrategias que los textos de escritoras mexicanas contemporáneas han seguido para problematizar el signo nación y su respectiva inscripción en el contexto de lo nacional. Para lograr esto me remitiré someramente a la obra de tres escritoras: Elena Garro, Sara Sefchovich y Carmen Boullosa. Así veremos como estas narraciones rearticulan y subvientan las formas nacionales inscritas en las narrativas maestras al recurrir a estrategias escriturales que re-localizan al sujeto femenino dentro de formas alternativas de la nación. De esta manera, el signo nación sobrevive (y se reinscribe), sobre todo en la última década del siglo XX, dentro de estas estrategias alternativas que se encargan de salvaguardar la presencia del sujeto femenino en el conglomerado del imaginario nacional.

Utilizo como una de mis hipótesis de lectura lo que Homi Bhabha ha denominado *dissemi-nation*, es decir, un código escritural doble que inscribe tanto un espacio liminal de significación dentro de la nación como dentro del texto. Dentro de esta concepción planteada por Bhabha resultan de interés para mi lectura dos nociones o niveles distintivos de significación: el pedagógico y el performativo. Según Bhabha el nivel pedagógico es aquél en el cual la constitución de la identidad se basa en los orígenes históricos, mientras que el performativo es: un “proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa de nación–pueblo para demostrar el principio viviente y prodigioso del pueblo como ese proceso continuo a través del cual la vida nacional es redimida y significada como un proceso que se repite y se reproduce” (“Dissemination”, p. 297). La nación se construye y se desconstruye por la constante presencia de interpretaciones contradictorias que demuestran la inexistencia de un centro de origen. Este espacio nacional liminal está internamente marcado por discursos minoritarios, historias heterogéneas de grupos en conflicto, autoridades antagónicas y localizaciones de tensión y diferencia cultural. Estos discursos, a su vez, actúan

como suplementos culturales que se integran y son partícipes de la visión nacional que presentan estas novelas, aunque de formas diferentes.

El presente estudio está organizado en tres partes. La primera trata la importancia de *Los recuerdos del provenir* (1963) de Elena Garro como texto contestatario de la tradición de las narrativas maestras producidas desde la década de los cuarenta y que terminaron por autoagenciar la narración de la nación. De entre ellas podemos mencionar *El luto humano* (1943) de José Revueltas, *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo, *La región más transparente* (1958) y *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes,¹ entre otras. La segunda parte comenta la reconfiguración de la nación narrada en *Demasiado amor* (1990) de Sara Sefchovich, texto cuya estructuración narrativa revela la presencia de estrategias escriturales que reinscriben al sujeto femenino en los espacios relationales de la nación. En la última parte comento brevemente otras formas de incorporar y de reinscribir el signo nación en la narrativa mexicana contemporánea de mujeres. Para esto me remito a la novela *La Milagrosa* (1993) de Carmen Boullosa, en cuyas páginas se problematizan algunos elementos que surgen de ese intersticio mencionado por Bhabha de lo performativo y de lo prodigioso como ese principio vivo de la gente que mantiene un proceso continuo por el cual la vida nacional es redimida y re-significada en lo que Carlos Monsiváis llama una mística de la marginalidad.

Los recuerdos del porvenir, lejos de adherirse a un concepto totalizador de nación, al cual parece subscibirse en un principio, incorpora elementos conflictivos que debaten la falta de poder agencial de actores marginales en un espacio liminal donde no se logra la homogeneidad nacional tan socorrida por el *establishment* cultural de la época.² En el texto de Garro se observa una voluntad por alejarse de la tradición nacional imperante, subvirtiéndola, convirtiéndola en un “perfomance”, en un acto representado por los habitantes de Ixtepec, entidad que funciona de manera virtual como espacio y como voz narrativa de la novela. Aunque la obra problematiza el conflicto armado de la guerra cristera, la ambigüedad y la imposibilidad de una victoria definitiva terminan por dejar un final abierto que se presta a varias posibilidades de interpretación. En las narrativas maestras antes mencionadas, como sería el caso de *La región más transparente*, se incorpora el tratamiento del referente nación desde un nivel totalizador que termina por brindar una perspectiva homogeneizante de lo nacional al recurrir al mito y a la historia para articular una explicación de la relación entre el México de la década de los cincuenta y el concepto de la modernidad. Esto sería precisamente una manifestación del nivel pedagógico comentado por Bhabha. El espacio narrativo de la nación representado por la imagen de la ciudad de México –centro, ombligo del mundo azteca precolombino y a la vez centro de ese México alemánista casi moderno– se constituye en la novela de Fuentes en el gran pizarrón donde se trazan las genealogías de la mexicanidad³ y la búsqueda del resquicio que permita su incorporación a la modernidad.⁴

* Profesor e investigador de literatura y estudios culturales en la Michigan State University (USA).

En contraste, el texto de Elena Garro utiliza los dispositivos de la historia nacional para subvertirla en una narración que juega (y altera) con estructuras narrativas tradicionales y en la que logra incorporar la voz de personajes típicamente marginales dentro de los esquemas de la nación mexicana: mujeres y opositores políticos. Este juego se adhiere al nivel performativo antes mencionado por Bhabha como demostraré más adelante.

En *Los recuerdos...* es precisamente la pluralidad de voces y de puntos de vista del referente “pueblo” la que termina por desafiar el poder oficial de los representantes del estado-nación: los soldados del ejército federal bajo las órdenes de Francisco Rosas. Ante la virtual oposición de todo el pueblo a su presencia, el anonimato de las voces y la producción continua de rumores se convierten en estrategias discursivas que permean la idea de representatividad y legitimidad históricas en el pueblo de Ixtepec. Esta doble función asumida por Ixtepec, se concretiza en dos niveles narrativos, por una parte, se narra la actuación o mejor dicho el nivel performativo de los personajes del pueblo, y por otra, la subversión de la historia que toma lugar en el texto. De ahí que no sea casual que el intelectual y pedagogo en la novela, Felipe Hurtado, misterioso forastero, sea el que pretende montar una obra de teatro en el pueblo para hacer una representación, un acto performativo de la historia.

Un mejor ejemplo del nivel performativo y de la idea de diseminación tal vez lo sea la relación entre Isabel Moncada, su caracterización como antiheroína y su discurso inscrito en piedra al final de la novela. Recordemos que en Ixtepec se lleva a cabo una fiesta que tiene como fin distraer a los soldados para que se fugue el padre cristero Beltrán del pueblo. Esta fiesta, performance de la libertad, subvierte el sentido paciano de la fiesta como máscara de ocultamiento. No obstante, el fracaso de la estrategia, se puede ver en que a partir de este evento, la figura de Isabel cobra matices concretos de personaje oposicional dentro de la narración. La estrecha relación de Isabel con sus hermanos establece un nexo que trasciende el nivel de la historia. La represión de Rosas y el encarcelamiento de Nicolás hacen que Isabel se convierta en conspiradora y a la vez en conspiradora en contra del estado-nación. Si bien es cierto que Isabel aparece como una antiheroína ante los ojos del pueblo –en contraposición con Julia, la amante de Rosas que escapa prodigiosamente de la historia rescatada por Felipe Hurtado en otro acto performativo memorable de la novela– no estoy de acuerdo con el juicio de Jean Franco quien cataloga a Isabel de ser verdaderamente una antiheroína al escoger “razón de estado sobre la de familia y comunidad” (*Plotting*, p. 138). El hecho de que Isabel se vaya con Rosas y se convierta en su amante no explica el silencio en el cual cae a partir de entonces, ni el que ésta le pida a Rosas la liberación de su hermano. Si Isabel se va con Rosas es precisamente para poder salvarlo a Nicolás y a otros, aunque se vea esto como una traición a la causa cristera. Este acto performativo de Isabel conlleva su propia destrucción aunque el lector nunca se entera de cómo en realidad sucedió ésta. Aunque Jean Franco ha dicho que: “La novela de

Garro representa un callejón sin salida. Las mujeres no entran en la historia, sólo en el romance” (p. 138), arguyendo que la mujer sólo se puede convertir en leyenda romántica (Julia) o en traidora petrificada (Isabel), lo cierto es que estos artefactos prodigiosos ofrecen una alternativa a la historia oficial del estado-nación y se convierten en parte del bagaje histórico y cultural de la nación al ser inscritos en la tradición oral y literaria de un pueblo. Es precisamente esta subversión y re-inscripción de la historia la que conlleva la idea de diseminación en la narrativa de la nación.

Demasiado amor de Sara Sefchovich, por su parte, re-plantea de manera distinta la concepción del imaginario nacional literario al incorporar el diario y la epístola como alternativas femeninas a las narraciones maestras de la nación. En mi lectura, Sefchovich logra plasmar una visión de la nación inclusiva (y crítica) al reinventar la participación de la mujer en el desarrollo de una historia que desafía y juega con los estereotipos de la amante y de la prostituta en su narración. Siguiendo la idea de Homi Bhabha de que el signo nación se inscribe y se abre al cruzarlo discursos heterogéneos y minoritarios (como sería el caso del discurso femenino), podemos ver que en el texto se plasman precisamente estas fisuras para dejar entrever otras imágenes de la nación y de la mujer. Texto estructurado en base a dos niveles narrativos alternativos y alternantes (la epístola y el diario), y a un motivo tradicional, el viaje, *Demasiado amor*, conduce a las y los lectores a explorar una cartografía de la nación donde el sujeto femenino lleva a cabo una personalización de la geografía y la cultura mexicanas, logrando apropiarse dichos elementos a través de un catártico proceso de descompresión amorosa llevado a cabo por la personaje narradora Beatriz a raíz del desamor sufrido al final de su relación con un hombre cuya identidad permanece en el anonimato.

La nación aparece entonces narrada en dos instancias principales, primero como el reflejo de la enseñanza patriarcal que Beatriz recibe de su anónimo amante. Esta coyuntura entre la voz del hombre amado y la geografía constituye el cordón umbilical del nivel pedagógico que adoptará la narración. El amante de Beatriz se encargará de de ahí en adelante de enseñarle el país: “Porque tú me enseñaste este país. Tú me llevaste y me trajiste, me subiste y me bajaste, me hiciste conocerlo y me hiciste amarlo [...] Porque tú me llevaste y me trajiste, me subiste y me bajaste, me enseñaste y me contaste todo sobre este país, mi país” (p. 24, p. 33). Este aspecto del texto correspondería a la conceptualización de Bhabha de lo “pedagógico”, conllevando asimismo la insistencia en la idea museológica de la colección y acumulación de lugares, objetos, datos y, en general, de la memorabilia representativa de la tipicidad del país. Vemos así la cosificación ilustrada de la historia y por lo tanto del pasado nacional, del ser nacional, o como dice García Canclini al estudiar los usos sociales del patrimonio histórico: “Pareciera que el patrimonio histórico fuese competencia exclusiva de restauradores, arqueólogos y museólogos: los especialistas del pasado [...] Preservar un sitio histórico, ciertos muebles y costumbres, es

una tarea sin otro fin que el de guardar modelos estéticos y simbólicos. Su conservación inalterada atestiguaría que la esencia de ese pasado glorioso sobrevive a los cambios" (pp. 150-51). La íntima relación entre esta sugerencia y la conservación del orden patriarcal nacional se intuye como elementos contextuales dentro de la idea del imaginario construido en el texto. Por tanto, se observa que el amante de Beatriz es el encargado de cumplir con esta función de cancerbero de la cultura patrimonial (y patriarcal) de la nación.

La segunda instancia narrativa de la nación se da en la epístola al llevar la narradora el nivel de la cotidianidad al nivel textual. En otras palabras, la vida diaria de la protagonista aparece plasmada junto al discurso cartográfico del diario, mostrando así la visión de la vida de una mujer y su diaria aventura de supervivencia ejerciendo la prostitución como modo de vida. Por lo tanto, la epístola aparece como esa fisura comentada por Bhabha ofreciendo una visión alternativa de la nación al darnos un discurso minoritario y heterogéneo de la misma.

El segundo tema general, intimamente ligado al anterior que me gustaría comentar es la presencia de lo que Brianda Domecq ha denominado *espacios relacionales*. Domecq, al referirse a las características de la escritura femenina mexicana contemporánea, señala que ésta muestra un continuo "estar en los espacios", y dice además que: "...nuestras protagonistas gozan de una nueva forma de ver los espacios que las confinan. En este sentido nuestros textos emprenden la desconstrucción, la desmitificación de los lugares comunes [...] que nos han delimitado desde tiempos del 'pecado original'" (pp. 55-56). Es decir, aquellos espacios textuales en los que la mujer ha fracasado tradicionalmente por estar siempre ocupados por significantes masculinos, el del padre, el de la madre y el de la "otra mujer". Incluyo dentro de esta idea de los espacios situacionales, el de la nación, el de la religión y el de la familia que son los que más patentemente garantizan en el texto de Sefchovich la presencia femenina, siendo re-textualizados a su vez por sus representaciones escriturales, el diario en forma de letanía y la carta. Cabe señalar que estos espacios adicionales supplementan los ya mencionados por Domecq. Siguiendo con Domecq, me interesa su idea de que el viaje se remarca como constante de transgresión en muchas protagonistas: "Viajar: cruzar las fronteras estatales, regionales y, más aún, socioculturales que marcaban la distancia entre la mujer de su casa y la mujer de la calle, la mujer privada y la mujer pública". La mujer y su escritura ingresan entonces a "espacios antes prohibidos por el lindero entre la casa y el burdel, entre esposa y prostituta, entre lo decente y lo indecente para enseñar las dos caras de una misma realidad" p. (72). Lo interesante en *Demasiado amor* es que la frontera entre la casa y el burdel se borra. Y es precisamente en la medida en que la relación de Beatriz se comienza a deteriorar que la figura de la nación, el imaginario nacional, empieza a su vez a desmoronarse, a desconstruirse. Las cosas, los objetos representativos de la esa nación y adquiridos en sus viajes, no son lo que se creía que eran: "Y

entonces, precisamente cuando las cosas se empezaron a poner difíciles, descubrimos que la blusa deshilada no era de Aguascalientes, sino del mercado de Tepoztlán, [...] que el mantel no era de mercado, sino de una tienda, el pantalón de manta no lo hicieron los indios sino una gringa de San Miguel" (p. 56). El deterioro de la relación conlleva en este caso el deterioro de la nación.

Esta idea en particular se asemeja a la ya expresa da por Bhabha al cita a Julia Kristeva y su ensayo "Women's Time". Según Kristeva, la nación como denominador simbólico es un poderoso depósito de conocimiento cultural que borra con su fuerza la lógica racionalista y progresista de la nación canónica. La novela de Sefchovich ilustra de igual manera lo que Kristeva ha denominado la "desmasificación de la diferencia", es decir, el surgimiento de múltiples tiempos femeninos o de alternativas espacio-textuales donde se redefinen los procesos simbólicos de construcción (o desconstrucción diríamos nosotros) del imaginario social y nacional (nación, cultura o comunidad) ("Dissemination", pp. 153-154). Por lo tanto, esta redefinición o desconstrucción se convierte en sujeto del discurso y en objeto de identificación psíquica. Lo anterior nos lleva necesariamente a redefinir el concepto de la gente, del pueblo como entidades homogéneas o uniformes, ofreciendo aperturas a otras formas de subjetividad. Una de estas estrategias de apertura en la visión del signo nación es retomada en la novela *La Milagrosa* (1993) de Carmen Boullosa, bajo la idea de la mística de la marginalidad comentada por Monsiváis en su obra *Los rituales del caos*.

Esta última parte de mi exposición quisiera dedicarla a explorar brevemente esta mística de la marginalidad y su relación con el nivel performativo en la narración de la nación. En *La Milagrosa* se narra la historia de una mujer que hace milagros en un país que de repente cree que el milagro es lo único que le queda como esperanza. Esta mujer tiene la aptitud de conseguir los deseos ajenos durante sus sueños, y se ve envuelta en una intriga política durante la difícil sucesión presidencial mexicana de 1994. Al analizar las interrelaciones entre la nación y otras entidades sociales como la familia, Jean Franco ve que hay una tendencia a mitificar ciertos aspectos del imaginario nacional. En la novela de Boullosa los discursos testimoniales brindados por los ex-votos, esos discursos de los suplicantes que acuden fervorosamente a La Milagrosa enmarcan la realidad cotidiana de esos sectores sociales. Ya Stallybrass y White, en su obra *The Politics and Poetics of Transgression*, han señalado que el mero instinto de lograr la singularidad de la identidad colectiva produce al mismo tiempo una heterogeneidad inconsciente, con una variedad de figuras híbridas, de soberanías rivales y exigencias exorbitantes. Según Franco estas figuras híbridas que se resisten a la modernización son "delincuentes", clasificación tan esencial para el estado moderno como la "ilusión" lo fue para la Inquisición. Aunque el comentario de Franco gravita en un estudio de la representación de la mujer en el cine, sus comentarios se adhieren a mi lectura y al marco que he intentado trazar en este trabajo. La ilegalidad y la naturaleza

transgresiva de La Milagrosa crean esta hibridez que queda fuera de la ley tanto jurídica como racional. El dominio del mundo de los sueños por La Milagrosa y su capacidad de crear una industria que parte de la economía de la ilusión y que a su vez ofrece una alternativa de autosuficiencia para un sector de la población, se convierten en elementos de delincuencia que requieren soluciones panópticas. La receta foucaltiana de "vigilar y castigar" se le aplica a La Milagrosa. Aunque el lector o la lectora no saben al final el destino textual de la protagonista, las consecuencias, la represión sindical y la destrucción de la infraestructura autónoma logradas por esta industria de la ilusión atestiguan los alcances del poder en un país en el que los límites de lo real y lo imaginario son endeble, pues como dice un columnista capitalino en el diario *La Jornada*: "En México la realidad supera a la ficción" como lo atestigua el caso de la vidente "La Paca", contratada por el gobierno para encontrar un cadáver que no era el de la persona que se suponía que era. Si lo real es que la policía contrate a una vidente para hallar un cráneo en la finca del hermano del presidente, ¿qué puede hacer la invención? ¿Hay alguien suficientemente raro para imaginar a "La Paca"? Es obvio entonces que la novela de Boullosa grava y se antecede de manera interesante a esta problemática.

Por tanto, La Milagrosa como sus antecedentes históricos mencionados por Monsiváis, La Santa de Cábora, el Niño Fidencio, el Mago Leonardo, Papá Nabor, María Sabina y la misma Paca, se inscribe en la práctica posnacional del misticismo marginal, práctica cultural que surge de entre las fisuras sincréticas del imaginario nacional. Desafiando (y deconstruyendo) en cierta medida lo guadalupano y lo nacional (¿no es el rito a la virgen de Guadalupe sinónimo de mexicanidad y de un cierto tipo de nacionalismo?), el misticismo marginal se instala como práctica alternativa en el espacio liminal de significación cultural y, en este caso, literaria al llevar en la novela de Boullosa, narrativamente el signo nación más allá de sus límites tradicionalmente aceptados, construyendo otras posibilidades de plasmar, ya a fin de siglo, formas alternativas del imaginario nacional en la narrativa femenina mexicana contemporánea.

Notas

¹ María Jesús Mayans Natal en su artículo "La región más transparente: función del acto lingüístico" ha señalado la presencia de dos niveles del lenguaje que se concretizan en el acto narrativo en la novela de Fuentes. Siguiendo a Habermas, Mayans Natal propone que el nivel performativo o actuante y el constante interactúan en el texto y que su síntesis constituye la creación de un mundo en el que confluyen la memoria del pasado en la perspectiva del presente. Aunque hay una coincidencia entre las denominaciones de Bhabha y las de Mayans, su función resulta diferente. Mayans establece su lectura desde la perspectiva de la estructuración del lenguaje, mientras que Bhabha se remite a explorar las consecuencias de la deconstrucción de dicho lenguaje. De ahí que las conclusiones de Mayans apoyen la idea de la nación como construcción lingüística y como entidad totalizante, aunque reconociendo que ésta: "... no enuncia soluciones

a los conflictos que afligen la naturaleza del pueblo representado" (p. 46).

² Es precisamente durante la década de los años cincuenta y sesenta cuando se acentúan algunos debates intelectuales basados en la búsqueda de la identidad latinoamericana y que fueron precedidos por el cuestionamiento de lo "mexicano" como posibilidad de unificación cultural y nacional. Sin duda la obra de Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Octavio Paz y el mismo Carlos Fuentes puede considerarse determinante en dichos debates.

³ Para una incisiva crítica de "el carácter del mexicano" véase la obra de Roger Bartra *La jaula de la melancolía*. En ella Bartra afirma que: "La definición de lo "mexicano" es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación" (p. 22). La obra de Bartra resulta lectura indispensable como elemento revisionista y desmitificador del canon sobre la mexicanidad ya comentado anteriormente.

⁴ Este aspecto ha sido bastante bien argumentado por Jean Franco en su obra *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico* (pp. 132-140). (Hay traducción *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*) La modernidad (según la idea de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*), se entiende como la entrada y aceptación de ciertos valores de calidad "universal", significando este adjetivo la aceptación de un sistema de valores netamente euro-céntricos y patriarcales.

Bibliografía

- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Editorial Grijalbo, 1987.
- Bhabha, Homi. "Dissemination. Time, Narrativa and the Margins of the Modern Nation". *The Location of Culture*. New York, Routledge, 1994, pp. 139-170.
- Boullosa, Carmen. *La Milagrosa*. México, Editorial Era, 1993.
- Castillo, Debra. *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism*. Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- Chanady, Amaryll Ed. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis, Minnesota University Press, 1994.
- Del Campo, Alicia. "Reterritorializando lo mexicano desde lo femenino [sic] en el contexto neoliberal: Demasiado amor de Sara Sefchovich". *New Novel Review*, 2.2 (1995): 60-73.
- de Man, Pau. "Autobiography as De-facement". *Modern Language Notes* 94.5 (1979): 919-930.
- Domecq, Briand. "Puta, Re-Puta, Re-puta-ción". *Mujer que publica... Mujer pública. Ensayos sobre literatura femenina*. México, Editorial Diana, 1994, pp. 37-51.
- Franco, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York, Columbia University Press, 1989. [en castellano: *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*. México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 1994].
- "The Nation as Imagined Community". *The New Historicism*. Harold Vesser, ed. New York, Routledge, 1989, pp. 204-212.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo, 1990.
- Garro, Elena, *Los recuerdos del porvenir*. México, Joaquín Mortiz, 1963.

- González, Mirta Aurora. "Innovación en la actual novela feminista mexicana: Domecq, Mastretta y Sefchovich". *Asociación Internacional de Hispanistas. Actas*. Irvine 92, pp. 220-227.
- González, Patricia y Eliana Ortega. *La sartén por el mango*. Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1984.
- Kristeva, Julia. "Women's Time". *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. New York, Columbia University Press, 1986.
- Monsiváis, Carlos. *Los rituales del caos*. México, Editorial Era, 1995.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Sefchovich, Sara. *Demasiado amor*. México, Editorial Planeta, 1990.
- Stallybrass, Peter and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.



**CRISTINA BARONE VIAJES
(LEG. 8650)**

salidas grupales

"Viajes para Mujeres de más de 30"

1. Aventura y Placer
2. Belleza y Placer
3. Paraíso del Índico
4. Encuentro con el Orden Natural

Tel./Fax: (54-1) 863-0088 / 472-7662

e-mail: cbarone@tournet.com.ar

PROGRAMA DE VIOLENCIA DE GÉNERO

Actividades que proponen algunas/otras miradas a la violencia de género.

Están dirigidas a profesionales, docentes, agentes de salud, comunitarios/as.

Los talleres serán realizados en ADEUEM o en la sede de las instituciones que así lo soliciten.

Lics. Susana Velázquez, Carolina Córdoba, María Elena Beltrán

Universitarias en estudios de mujeres y de especialistas
adeuem
asociación de especialistas

Las fechas y horarios serán confirmados por teléfono: **826-0166 / 377-2086**.

El humor en la escritura de narradoras argentinas contemporáneas: de la cosmovisión a la estética*

Irma Verolín**

Al hablar de humor y mujeres escritoras surge inmediatamente el nombre de María Elena Walsh que creó un universo compacto con personajes reconocidos o prototípicos y alcanzó un tono único, una voz irrepetible. En la obra de María Elena Walsh el disparate se presenta como el recurso que rompe las ligaduras de la represión, libera al lector y a la lectora de la lógica de la razón y del peso grave del sentido de las palabras; de esta forma el contrasentido se instala dentro de una estructura verbal para sacudir los cánones de una cultura que opriime con su acartonamiento. No abordaré aquí la escritura de María Elena Walsh; me ocuparé de otras escritoras entre las cuales muchas de ellas, de un modo consciente o no, se han visto influidas por su obra.

Indagando la utilización del humor en la literatura de ficción cuyo objetivo no es provocar la risa sino hacer literatura -de hecho no incluyo aquí escritoras cercanas al periodismo ni tampoco el humor gráfico- descubro sin sorpresa que es más fácil hallar textos que emplean el humor o incluyen rasgos humorísticos en su narrativa en la producción escrita por mujeres que en la realizada por los hombres. Desde ya esto puede ser cuestionado, sin embargo no es mi intención entrar en controversias estadísticas ni tampoco aspiro a ser exhaustiva, ya que mi elección de las escritoras aquí abordadas responde, en principio, a una información que siempre es un poco parcial, así como a un gusto personal y al interés por abarcar distintas zonas del país para no reducir el enfoque al panorama cultural de la ciudad de Buenos Aires, aunque cabe destacar que algunas escritoras nacidas en distintas provincias viven actualmente en Buenos Aires y la mayoría de ellas publica en esta ciudad. Las omisiones de seguramente muchas escritoras que emplean el humor tendrán que ser disculpadas con buena voluntad. Me interesa considerar aquí el rasgo común del humor en la diversidad de registros. Claro que el abordaje no podrá ser demasiado meticuloso debido al número de escritoras elegidas. Intentaré rastrear e interpretar brevemente la utilización del

* Una síntesis de este trabajo fue leído en el XX Congreso Patagónico de Escritores, realizado en Puerto Madryn, Chubut, en febrero de 1997.

** Narradora. Ha publicado *Hay una nena que gira* (1988), *El puño del tiempo* (1994) y *La escalera del patio gris* (1997). También es autora de textos infantiles.

humor en las distintas propuestas literarias, la función que desempeña en las mismas y la visión del mundo que expresan con el objeto de trazar un común denominador que facilite el delineamiento de campos para futuros análisis. Asimismo intento aportar algunos elementos que ayuden a comprender la escritura hecha por mujeres y lo que sería mejor aún, permitan descubrir la existencia de un movimiento con rasgos comunes y con originalidades propias.

Es muy posible que el humor sea el menos inocente de todos los rasgos de una poética literaria. Aunque quizás más que un rasgo sea algo más integral, porque el humor no es un simple agregado ya que surge de un modo muy peculiar de situarse y ver el mundo. Es precisamente esta visión del mundo expresada a través de los textos lo que me interesa desgranar en este trabajo. Ante todo el ingrediente humorístico exige una distancia diferente a la usual para poder aparecer, supone una lectura y una contralectura, un segundo nivel de interpretación o, si se quiere, en términos actuales, una suerte de pensamiento lateral. Al mismo tiempo, en ese texto que procura arrancar la sonrisa y la complicidad está presente la cara y la contracara de un mismo hecho. En este sentido podríamos pensar que el humor es un mecanismo de defensa frente al dolor o frente al dominio de alguna clase de poder. Muchas veces el humor nos está diciendo: "Ya sé de qué se trata, pero no acepto este estado de cosas". El humor alude a dos efectos simultáneos que percibe quien lo generó, posee en sí mismo una marca tragicómica porque el humor verdaderamente efectivo nos habla por lo general de una burla o de un burlado, de un contrasentido, de un perjuicio que puede ser salvado con su perfil menos grandilocuente. Sin duda el humor es un rasgo de perspicacia; supone haber captado las dos caras de la moneda, los dos polos de una realidad que siempre está en tensión y que, en última instancia, no se resuelve jamás.

Entre las escritoras escogidas, la chaqueña **Silvia Schmid** es una de las que mejor da cuenta de esta utilización del humor frente a un poder de carácter opresivo que puede ser desde el rigor de una teoría a la rutina del ama de casa. En su libro *Mabel salta la rayuela* -Primer Premio del Fondo Nacional de las Artes de 1986- podemos encontrar dos clases bien diferenciadas de cuentos: los que se inscriben en una tendencia claramente satírica y los que trabajan con una narradora melancólica y poética, la narradora encandilada o fascinada por la situación, la que a pesar de estar deslumbrada, sabe, conoce, puede establecer la distancia suficiente como para narrar sin ser tragada por el hecho narrado. En este último caso el rasgo de humor es esporádico y leve, sólo de tanto en tanto se desliza una ironía sutil. El mundo según Schmid puede ser percibido en dos aspectos que no chocan entre sí: uno es claro, diáfano, poético y el otro, desdenable. En uno de los cuentos -"Dibujos"- Schmid coloca una cita de Woody Allen y es la siguiente: "La vida es una porquería y para colmo es corta". Curiosamente los relatos de este libro son en su mayoría cortos o breves. Hay también otra de Julio Cortázar: "¿Cómo contar sin cocina, sin maquillaje, sin guiñadas de ojo

al lector? Tal vez renunciando al supuesto de que una narración es una obra de arte. Sentirla como sentiríamos el yeso que vertemos sobre un rostro para hacerle una mascarilla. Pero el rostro debería ser el nuestro". Estas son las dos únicas citas del libro y en ellas detecto la clave de su estética. La literatura de Schmid tiende al zarpazo, a apresar la realidad en un instante; para ello utiliza la frase corta, directa, el impacto de una imagen clara, contundente. Se trata en este caso de captar urgentemente la imagen, fotografiar el sentido de manera instantánea. Si se comparte el código, el humor es directo, explícito. El humor es un acto de complicidad con las personas que participan del código. En este caso el guiño delata la participación de un conocimiento que únicamente quienes han sido iniciados/as en la clave estética pueden manejar, no es el código de lo "culto", lo rebuscado o difícil, tal como alude la cita de Cortázar, sino a la inversa, es el guiño ante la obviedad de lo descalificado, degradado o sencillamente fuera de lugar, aquí el humor da a entender que aquello a lo que el cuento hace referencia ya ha sido superado, la burla es un síntoma de liberación, tal como puede leerse en "¡Viva Freud!", donde Schmid ridiculiza las posturas intelectuales en auge y a quienes se fanatizan con el diván; el mismo efecto produce el cuento "Dominus dedit, dominus abstulit; sit nomen domini benedictum" en el que es parodiado el fundamentalismo religioso y los tópicos del discurso eclesiástico. Digamos entonces que aquí el humor establece una complicidad frente a lo obvio. Schmid se burla de las teorías que están de moda, de las intelectualizaciones, del machismo, de todas aquellas ideas que, ya sea por superficialidad en su empleo o falta de actualidad u operatividad, han perdido eficacia y prestigio. *Mabel salta la rayuela* se publica con el retorno a la democracia y utiliza el humor para fortalecer la mueca de rechazo o hartazgo que la realidad observada inspira. El texto funciona como una prueba de asfixia, de cansancio. La literatura es un espacio donde se puede respirar un aire que no está viciado por la realidad. La ilusión -"El canasto de las compras", "El cine", entre otros- dispara el conflicto, da cabida a la historia, pero el lenguaje utilizado y el tono de lo narrado demuestran que no hay un intento de romper absolutamente amarras con la realidad, sino marcar sus fallas, sus cicatrices, sus hendiduras. Sí, la vida es una porquería, pero el acto de dar cuenta de ella y atraparla mediante el lenguaje se convierte en un salvoconducto de supervivencia. El humor entonces es una estrategia, un medio para quejarse, criticar o gritarle al mundo su condición de porquería. Entre ese mundo retratado y el texto existen vallas que Schmid se dispone a echar abajo. En ese esfuerzo por derribar obstáculos para dar el zarpazo con las palabras más simples y directas, el humor es el elemento de lo obvio expuesto allí para que demuestre cuán obvia es la realidad, además allana el camino, como si el lenguaje coloquial y el humor fueran un puente que le permiten a Schmid deslizarse desde esta realidad a la del texto con fluidez con el fin de que el texto no corra el riesgo de aniquilarse bajo el nombre de "obra de arte". El humor funciona como las palabras del código cotidiano, del habla de todos los días: lo familiar, lo

conocido, así el texto tiene la belleza de lo despojado, de lo sin maquillar. Hay un proceso de desnudamiento, de corrida de velo: la realidad es atrapable, decodificable, descifrable y aún así poética en virtud de haberle quitado sus disfraces, de haber mirado sin cortapisas. Hacer literatura es animarse a detectar lo esencial sin adornos superfluos. El texto es el resultado de tan sólo saber interpretar previamente eso que se mira y el humor es parte de ese modo de mirar en tanto y en cuanto sea necesario. El humor barre lo superfluo para despejar el camino, el humor remarca la obviedad y apoya la burla que desmitifica. El humor funciona como el golpe final que echa por tierra lo que ya estaba a punto de caer: una moral perimida, una postura superficial, una obsesión chabacana. Podríamos también considerar que el humor, además de desalmidonar la prosa para alejarla definitivamente de cualquier maquillaje y liberarla de la solemnidad, juega una función de contrapeso con respecto a la diafanidad de otros textos.

Aún más que en otras escritoras es imposible pensar la narrativa de Schmid sin el antecedente literario de Cortázar, del uso coloquial del lenguaje inaugurado en los sesenta, pero tampoco, igual que muchas de las escritoras aquí abordadas, el mundo de la plástica, la tradición de la caricatura periodística, el cine de vanguardia y el relato popular.

En la escritora nacida en Buenos Aires pero rosarina por adopción, **Angélica Gorodischer**, el empleo del humor suele servir, entre otras múltiples funciones, para destacar lo ridículo, lo perimido de las costumbres, aunque quizás la función más fuerte de su humor desopilante sea la de desarticular constantemente las estructuras de lo previsto. El enfoque lógico de los hechos y las cosas es rehuído, la visión se dispara hacia esa zona en la que todo puede suceder, linda con lo absurdo pero únicamente lo imprescindible como para instaurar la nueva lógica. Lo que prevalece es la idea del cambio, la posibilidad de lo dislocado, lo descolocador. No parece importar qué sucede o en qué rasgos o situaciones se sitúa el humor sino que la ley loca es la que necesita demostrar su existencia. Este “todo puede suceder” habla de la posibilidad de cortar los lazos con la lógica cotidiana. No es casual que la estética de Gorodischer, en la que el humor es un rasgo fundamental, haya encontrado un espacio considerablemente extenso en la ciencia ficción. La originalidad de esta obra reside en la mezcla de un género inicialmente solemne con cierta marca de lo profético y la desenvoltura de un rasgo de humor antojadizo. Entre las variadas funciones que suele cumplir el humor en los textos de Gorodischer la más relevante tal vez sea la de permitir la incorporación de nuevos espacios narrativos, ya que los relatos tienden a ramificarse mediante opciones, posibilidades, juegos imaginativos, obligando al texto a abrirse hacia los costados. Podría decirse entonces que el humor en muchos casos está al servicio de una manera extensiva de narrar.

Lo más destacado en la obra de Gorodischer es la inclinación a crear mundos diversos, variados, ricos, imaginativos. Los espacios creados oscilan del pasado al futuro. Cambian los escenarios, las modas, los hábitos, las costumbres; son muchos los mundos, pero las leyes profundas son siempre las mismas en todos ellos. Las guerras, las jerarquías de mando prepotentes, el sometimiento de unas personas hacia otras se mantienen a lo largo de los tiempos y en los diferentes mundos. Lo esencial en la humanidad no se modifica. El humor y la ironía expresan lo absurdo de esta situación. En este recorrido intenso por múltiples escenarios, las mezclas de las condiciones entre pasado y presente no hacen más que confirmar que las leyes que gobiernan nuestras mentes y nuestras sociedades se mantienen en un estado de incorregible perdurableidad.

La visión del mundo subyacente en los textos de Gorodischer podría expresarse con una pregunta: ¿Es lógico que tomemos en serio el enfoque que hasta el momento el mundo ha sostenido? Al parecer, la forma en que los seres humanos nos relacionamos

puede calificarse de ridícula, si nos atrevemos a indagar en ella. La ironía trata de desbaratar una concepción del mundo que aún se mantiene vigente. El humor en los textos de Gorodischer apunta a enfatizar un concepto descorazonador del estado de cosas: aunque pase el tiempo, la especie humana no evoluciona. Si el hoy sigue siendo igual que el ayer y en el aquí cerca y en el allá lejos las condiciones no varían, ¿de qué otra manera más que con humor e ironía es posible expresar semejante incongruencia? Sin embargo y a pesar de todo el texto

es el lugar donde relumbra la belleza del mundo, donde en muchas ocasiones se reparan profundos desajustes, porque si por un lado nada cambia, si las injusticias se mantienen a lo largo de los años y las distancias, por el otro, el texto es el sitio donde siempre y a pesar de las repeticiones, lo inesperado, lo sorprendente y lo mágico tienen cabida.

La otra santafecina elegida es **María Lyda Canoso**. El humor en su libro *Por qué te niegas al olvido*, así como en otros textos inéditos, se presenta como el único recurso para distanciarse de esa realidad construida donde los personajes no satisfacen sus deseos, donde finalmente sólo los desencuentros tienen lugar, una suerte de *Esperando a Godot* con marcas de la cultura local. La estructura de estos relatos acusa una bifurcación hacia los costados, ese abrirse de la vida sin dar claras señas de sus desenlaces. El humor y el absurdo melancólico producen un doble efecto. Por una lado el mundo, parece decirnos Canoso, es decepcionante y triste, a pesar de ello no deja de ser colorido y hasta fascinante. Los personajes sueñan, imaginan, se disfrazan, inventan situaciones, transforman la apariencia de las cosas que los rodean: la ficción dentro de la ficción. En cada párrafo apretado nunca falta algo que relumbre; da la impresión de que Canoso toma un detalle que brilla para hacerlo brillar aún más y para que, en el juego de las polaridades, el lado



oscuro disimule su presencia. Sin embargo es una misma cosa la que posee los dos atributos de oscuridad y luz a la vez. Aquí el humor intenta destacar del mundo construido una de sus aristas, pero la dualidad de los contrastes con la presencia insoslayable de la oscuridad vuelve al texto muy interesante. La tensión está en ese juego y el humor permanece, es un nexo entre ambos polos. Aunque los personajes intentan fugarse de la realidad inventando, el mundo inventado no tapa aquello de lo cual pretenden evadirse; los dos mundos prevalecen, uno con su promesa de luz y el otro penumbroso. Lo que debe brillar, gracias al humor, brilla pero lo oscuro no deja de capear detrás. Las fantasías de los personajes son la ampliación de ese brillo, pero como la vida es al fin y al cabo demasiado oscura, el humor debe sostenerse hasta el final del relato para mantener el juego de luz y sombra que no decae.

Por otra parte el efecto humorístico en los textos de Canoso se apoya en el lenguaje que parodia el habla de las primeras décadas del siglo en los pueblos de provincia. Esto nos acerca al clima del sainete o al grotesco. Un correlato de esta estética podría ser la filmografía de Lina Wertmüller (*Pascualino Siete Bellezas, Amor y Anarquía*). El lenguaje arcaico o rebuscado con cierto matiz pretencioso de la clase media imprime su huella local, su sello cultural y temporal. Este lenguaje con toques de barroquismo también está al servicio del humor. No sólo las situaciones sino el lenguaje aparecen parodiados. Claro que afirmar que Canoso trabaja el kitsch sería simplificar el enfoque, porque hay varios entrecruzamientos de registros en su escritura: lo farsesco, lo cursi, lo kitsch, lo rimbombante parodiado logran crear un mundo narrativo en el que las situaciones absurdas y las peculiaridades de los personajes (una variante de Camilo Canegato de *Rosaura a la diez* de Marco Denevi) componen un texto con un original registro. Es incuestionable que el recurso del humor vertebría toda la escritura de Canoso, pero este humor está impregnado de la mirada y la ubicación del narrador/a que destaca el rasgo ridículo y a la vez conmovedor de los personajes. Entre los personajes que deambulan, sueñan y se frustran se encuentran: El Poroto de la florería, Los Ambrosios, la señorita Amanda, el capitán Bubú (que en un país como el nuestro con reiterados golpes militares es sin duda un rasgo de ridiculización política), las Goñi, la señorita Monona, el canario Piripipi. Estos personajes nos remiten al pueblo de Canoso: Casilda, que se presenta como una gran casa ampliada donde todas las personas se conocen. La autora confiesa en la contratapa del libro que lo más determinante de su vida literaria fue haber nacido en Casilda, y en esta confesión no falta el toque irónico. Ahora bien, ¿qué visión del mundo subyace detrás de este modo de narrar en el que flota el desencanto y la nostalgia? Desencanto y nostalgia hablan de un tiempo que nunca es el presente. La nostalgia nos induce a apegarnos al pasado, el desencanto nos empuja hacia un adelante que tal vez nos traiga lo que aquel futuro convertido en presente no nos trajo. El mundo en los relatos de Canoso aparece como un lugar inhóspito y decepcionante que vale la pena en tanto y en cuanto

sea recreado mediante la imaginación que las palabras echan a andar. El humor opera como una señal de negación de la crudeza del mundo además de impulsar o disparar la ficción dentro de la ficción. Y hasta quizás el mundo sea como esa gran casa de uno de los relatos, una casa en la que las habitaciones tienen nombres, con espacios casi sagrados o al menos prestigiados por haber tomado prestado su nombre de los importantes países europeos. Una gran casa, lo más parecido a un pueblito de provincia y para el cual el referente del nombre Biarritz está demasiado lejos como para que su brillo llegue hasta él. Por lo tanto del brillo del gran mundo entonces sólo se tiene el nombre. La casa es la ficción de un país que únicamente puede imitar mediante el lenguaje los brillos del primer mundo. El humor trata de salvar esa distancia insalvable sin lograrlo, mostrando los dos mundos: el primero y el otro, el degradado, una burda imitación. La lucha y la tensión entre estos dos polos no se resuelve jamás. Sin el humor es imposible contar la historia de este mundo desparejo. El humor permite conectar los opuestos para que los dos continúen presentes y en su juego de contrastes sostengan una estética en la que lo penoso y lo que relumbra, lo ridículo y lo poético se sostengan con eficacia.

En la escritora entrerriana **María Celeste Mendaro** el humor funciona como apoyatura de una cosmovisión original, un desligarse de lo constituido, de lo rígido de las costumbres, de las ideas preconcebidas y para que las "nuevas ideas" no sean presentadas con crudeza. Cito a Mendaro: "Le decía a mi profesor de literatura sajona, desilusionado de *Barranca Abajo*: 'Los gauchos no se suicidan'. ¿Por qué iba a tener grandeza wagneriana el tercer mundo? Me quedé tranquila de golpe: Una mujer joven, divorciada, con dos hijos no se suicida". Obviamente la narradora era esa mujer. ("Mudanza" pág 34, del libro *Orígenes y legados* - Premio Municipal de literatura de Santa Fe, 1992-) En Mendaro el humor sostiene una visión del mundo explícita en el prólogo de su libro: "Espero conservar siempre la humildad y la laboriosidad de los monjes haciendo manuscritos, espero conservar esa respiración contenida... no sintiéndome jamás dueña de posesión alguna". Frente a la certeza de la idea fija, incambiable, rígida y universal, la utilización del humor en la prosa de esta escritora entrerriana se convierte en un rasgo bastante esencial para decir que no hay que tomarse al mundo demasiado en serio, porque todo está en continuo proceso de cambio. En algún sentido el tratamiento del humor en Mendaro se asemeja al de Schmid, pero en Mendaro no importa enfatizar lo que cae en desuso o el cuestionamiento de los códigos e "ismos" perimidos, el humor le permite incluir una visión del mundo de un modo un poco más directo, una visión que echa por tierra los viejos conceptos de la física y la geometría clásicas. Todo el libro habla de transformación y pasaje. El movimiento, el cambio, la mudanza, el viaje, el traslado. La experiencia de la lectura también cambia. Si bien en su prólogo se menciona la estética diferente que se encuentra en uno y otros cuentos, Mendaro hace hincapié en la actitud, si se quiere, ética o filosófica frente al oficio de escribir, frente a la obra terminada,

frente al mercado editorial. Se pueden rastrear varios registros, pero el humor campea en todos para decir nuevamente que nada importa demasiado porque el movimiento que genera cambios lo rige todo. El humor al servicio de una cosmovisión filosófico-estética es el conector entre lo viejo y lo nuevo, incluso los títulos de sus cuentos aluden a dos cosas contrapuestas. Hay entre sus historias una pollera que vuela y el viento la lleva y la narradora la persigue en sus movimientos. El tiempo cambia el mundo y las estéticas y la literatura es sensible a esos movimientos de la realidad.

En **Julia Rossi**, escritora cordobesa que residió en Posadas muchos años, así que podríamos considerarla también misionera (ya que en Misiones cuenta entre sus artistas a quienes no habiendo nacido dentro de su territorio vivieron un tiempo considerable en la provincia y asimilaron su cultura) el humor es un recurso que aparece como única respuesta o alternativa posible establecida por las leyes del relato para eludir la encrucijada o "sin salida" que el mismo relato plantea. En los relatos breves los personajes se burlan escapando al modo de una risotada de la trampa que parece no tener escapatoria. Es en la articulación de los relatos -en ese viraje rápido, en ese soltarse de las ataduras de lo entramado- en la que el humor encuentra su sitio. Los relatos de Rossi plantean situaciones tan cercanas, tan en la encrucijada que únicamente a través de un desbarajuste de la lógica que las leyes del relato imponen puede resolverse el conflicto. La visión del mundo de estos relatos es la de un espacio en el que todo se cierra, opriime, coarta, limita, el humor rompe con ese espacio cíclico una y otra vez. Sin embargo esta ruptura de prisiones -la prisión del lenguaje o la de la situación irresoluble- a veces rearma su ruptura creando un espacio nuevo a través de un escape inusual como en el cuento "La oreja" en el que la oreja cortada, que alude al episodio entre Van Gogh y Gauguin, vuelve a su sitio. En síntesis, el humor como resolución del conflicto nos está diciendo que frente al orden del mundo sólo nos queda la estratagema de desarticular el pacto lógico que hemos establecido con él.

Para **Olga Zamboni**, escritora misionera, el humor funciona como un refuerzo de lo dicho o como un elemento que agrega mayor compresión al perfil del personaje. El humor aparece cuando se necesita parodiar, pero esta parodia está muy cerca de la información, este empleo da la impresión de responder a la necesidad de retratar los ambientes para que se destaque sus oposiciones. Así que, cuando no cumple esta función el humor desaparece; no es imprescindible sino más bien útil. La estética de los relatos de Zamboni se apoya en la construcción de un ambiente plástico, en la creación de climas o atmósferas con sus tonos poéticos o tenebrosos. Zamboni, que además de narradora es poeta, recurre al humor cuando el tono lírico que marca su estilo no alcanza para poner de manifiesto la banalidad de ciertos mundillos. Podría considerarse que el humor es aquello a lo que Zamboni apela para completar los perfiles del mundo o, en todo caso, para desplegar los matices faltantes de este fresco variado que es el mundo. Si no fuese un recurso que grafica y destaca lo ridículo, lo ostentoso del

mundillo social, el humor podría ser eludido. Así que no hay distancia que salvar mediante el humor, el mundo está al alcance de la mano y hasta se presenta de un modo transparente. Como no podía ser de otra manera, no es casual la cita de Juan Rulfo escogida por Zamboni: "Hay aire, hay nubes. Allá arriba, un cielo azul y detrás de él tal vez haya canciones, tal vez mejores voces". Los otros autores elegidos para las citas son: Cortázar y Neruda. El mundo es el paisaje, ese espacio nutrido, propio; nada se interpone entre la percepción de quien narra y ese lugar cercano, tan cercano y propio que hasta resulta suficiente con nombrarlo para que se haga presente. A la estética del realismo mágico, a esta apropiación mediante el arte de lo conocido, le basta con nombrar la realidad porque la realidad es tan rica y está tan al alcance de la mano que el subterfugio del humor es apenas un recurso más.

En las escritoras porteñas el humor se organiza como una contrapartida del discurso masculino y quejoso del tango: la voz de Buenos Aires. La ciudad de Buenos Aires tiene rasgos típicamente masculinos; es una ciudad que traga gente, despiadada, divididora de las interioridades, implacable. El humor de **Ana María Shua**, por ejemplo, se plantea a veces como una travesura, aunque es principalmente una distancia salvadora. Quien narra no podría fotografiar el mundo sin la intervención de este recurso, como si mediatizara el efecto del otro polo siniestro de la realidad. Pero distingo en Shua distintas clases de humor, un humor más lábil en *La sueñera*, quizás esta variación se debe a que su repertorio literario abarca un espacio amplio, incluido el periodismo y la literatura infantil. A ese humor refrescante que parece querer recordarnos que la vida es también una fiesta, se le opone el más melancólico, que se entronca con el humor judío. Hay un toque chejoviano y un toque kafkiano en su registro. El personaje es arrojado de pronto a una situación relativamente absurda que soporta pasivamente. El humor nace como un gesto piadoso de la condición humana -porque en los relatos de Shua los hombres son naturalmente impiadosos- y tiene un perfil ridiculizante que invita a la reflexión. Aquí el humor es lo que permite reflexionar sobre la condición humana y nos indica que en la visión del mundo subyacente hay una voluntad de ver, de descifrar. Por lo tanto el mundo tal como lo percibimos es engañoso. En la primera novela de Shua *Soy paciente* se encuentra una escena que habla de una característica importante de su estética: los primeros planos y los segundos planos; en este movimiento entre unos y otros detecto la clave de la utilización del humor. El párrafo más ilustrativo de esa escena es el siguiente: "Estoy en un primer piso y mi ventana da a un patio interior. Cuando empieza a oscurecer, todo se vuelve azul. A esa hora llega a mi pieza una monja viejita, con una cara redonda como una manzana que de lejos parece lisa y colorada. Vista de cerca tiene muchas arrugas finitas que se hacen más profundas cuando sonríe..." Más adelante el párrafo continúa: "...Su expresión es muy dulce pero habla con un acento extranjero tan cerrado que apenas se le entiende. Su idioma natal debe ser centroeuropeo, se tiene la sensación de que

su lengua, demasiado civilizada, se negara a doblegarse ante la barbarie de nuestro idioma..." En este párrafo está contenida la necesidad del narrador de mantener la distancia para soportar la fealdad del mundo; el humor es justamente esa distancia, y además aquí se alude a la extranjeridad que implica estar en el mundo, extranjeridad sólo salvable gracias al lenguaje. Lo doble (de la situación, de las opciones, de las miradas, de las posibilidades) está presente en este universo literario en el que los personajes aceptan vivir en lo extraño con una sonrisa de resignación. Siempre hay otra posibilidad, el lado lindo, agradable, lo que pudo pasar o finalmente queda el recurso de tomar distancia para mirar todo desde lejos y cambiar así el perfil de las cosas. Siempre hay dos alternativas: mirar de lejos o de cerca. Hay un toque chaplinesco en estos personajes sometidos a una situación que no intentan cambiar. Un Chejov menos patético, un Kafka menos cruel. El estilo surge de este cruce. El humor apunta a delinear la condición humana al servicio de una estética que no se apoye ni en lo chocante ni en la denuncia ni en la altisonancia. El humor opera también como un señalamiento del cansancio producido por un sometimiento a las reglas de un orden al que el personaje está expuesto o sometido.

Soy paciente y *La sueñera* tienen en común la imposición de lo extraño. Lo extraño ejerce su imán un poco destructivo, el narrador se aleja y el alejamiento suele provocar el retorno a lo conocido a través de la memoria o la emoción. La distancia permite ver y comprender el panorama de un modo más abarcador. El humor funciona como un recurso de comprensión de lo extraño. Lo extraño: el mundo, los otros mundos, el viaje, lo incomprendible de una situación nueva. La misma Ana María Shua dice cuando se le pregunta sobre su obra: "¿Cómo narrar sin la distancia del humor?" La distancia, el humor, están en función de la comprensión porque el mundo tiene sus reveses, sus repliegues, sus trampas, porque por sobre todo es amenazante. De manera que sin humor no habría literatura ya que la inmersión en lo extraño nos destrozaría con su falta de referentes.

En el humor de la otra escritora porteña **Alicia Steimberg** despuanta perfiles despiadados, hay algo que raspa, que hiere, el humor salva apenas pero deja pequeñas lastimaduras. El funcionamiento del recurso del humor se parece al de Shua en un aspecto: es un medio de comprensión, pero en Shua el humor permite ir hacia una reflexión que nunca termina de ser aprehendida porque, se haga lo que se haga, predomina la incertidumbre y porque el estado de enajenamiento y extrañeza exigen una indagación mayor. En cambio en la obra de Steimberg el humor sirve para desenmascarar la hipocresía y el resultado es el arribo a una forma de conocimiento. El humor revela la verdad oculta, esa zona oscura que la cultura encierra. El humor, vinculado a la necesidad de saber, arranca los disfraces y logra mostrar los rostros verdaderos. Es un humor impiadoso y sarcástico. A diferen-

cia de Canoso que mantiene continuamente la tensión entre los dos polos, entre las jerarquías de lo real y lo imaginario, el humor en Steimberg delata. No bien el humor hace irrupción, la verdad revelada aclara cualquier duda. El humor es un acto de violencia que suprime lo fingido y pone de manifiesto lo auténtico. Aquí el humor sustituye una verdad por otra. El humor revela lo oculto y lo oculto queda destruido. Pero como todo es una continua repetición, la violencia de desenmascarar no acaba nunca. Este tipo de humor se vincula con el tono acusador de las letras de tango y con su mirada desmisticificadora. Las sucias intenciones escondidas, las pequeñas miserias o los anhelos rotos son puestos sobre el tapete. Las letras de tango están presentes en *Músicos y relojeros* como una segunda voz. La narradora es tan sagaz y aguda en su percepción del mundo familiar que sin humor sería impensable esta estética. El acto de comer y de evitar el estreñimiento, recurriendo a alguna comida que oficie de laxante, es un signo de la utilización de este recurso del humor: sacar afuera todo eso que ya es desperdicio, todo lo oculto que resulta del vivir. Las continuas menciones a comer y devorar alimentos y ese "tragarse" las historias familiares pueden homologarse.

El acto de purgarse para eliminar los restos de lo comido se corresponden con el tratamiento del humor en esta primera novela de la autora.

En la escritora bonaerense **Hebe Uhart** el humor es melancólico y patético, levemente absurdo. Los personajes suelen refugiarse en frases simples, en

frases hechas para comprender lo que les pasa. Aman los refranes, son ingenuos, leen recetarios explicativos, van a la escuela. El clima y los personajes nos remiten a Felisberto Hernández, en especial por ese recurso de aislar un elemento y luego hacerlo notar y trabajar alrededor de él caricaturizándolo. Podría calificarse de "ingenua comicidad melancólica" a esta manera de narrar porque quien narra conserva la mirada propia de los niños aunque con el agregado de cierta ironía. La voz narradora clásica de Uhart está ubicada en un sitio muy particular, está cerca pero no demasiado próximo y el uso del humor que está presente de un modo constante, es como una puerta entreabierta que facilita el contacto y que permite ver el mundo sin que duela tanto. Los personajes se apoyan en certezas simples para defenderse de lo nuevo o imprevisto, se parecen a los chicos que repiten el cuento conocido una y otra vez. El humor es también un telón de fondo que cubre un poco la realidad dejando que se trasluzca lo que se debe traslucir. El humor entonces puede ser el atajo, la puerta entreabierta o el gran telón semitransparente. Pero en Uhart el humor no es una forma de conocimiento como en Shua o Steimberg, aquí el humor no hace más que poner de relieve algo que la persona que narra ya sabe de antemano. De modo que la escritura no es un camino hacia el saber porque no hay nada que saber, no hay conocimiento posible. Sólo hay desamparo, sólo fórmulas aprendidas y frases hechas que los personajes repiten constantemente. El mundo es algo



que ya fue retratado, lo único que queda es volver a hablar de él con matices diferentes. El humor no permite revelar nada, sino más bien todo lo contrario, el humor es un desvío que, tarde o temprano, nos conduce al drama. El humor nos ayuda a realizar un pequeño viaje de lo conocido a lo conocido. El humor es el último recurso que nos demuestra que de la pena nunca se sale. Del desconcierto inicial se pasa por el humor para continuar en el desconcierto. Pareciera que la única manera de salirse de los límites de la realidad fuese abrir un surco y dispararse hacia ese pequeño libre albedrío que enseguida se pierde para regresar al peso de la realidad inexorablemente. El humor en Uhart se acerca más a la definición que Isidoro Blaisten nos da: "El humor es la antesala de la desesperación". En este sentido el humor podría funcionar como una defensa frente al mundo.

La otra escritora bonaerense escogida es **Graciela Montes** que, como Shua, escribe para chicos pero de una manera más exclusiva hasta el momento. La llamada literatura infantil goza en nuestro país de una buenísima salud aunque lamentablemente arrastra el lastre de su origen popular y los prejuicios la apartan de los estudios catedráticos, lo que sin duda cuando el género se afiance y los prejuicios se borroneen, dará paso a un reconocimiento de su indiscutible valor literario. En la obra de Graciela Montes aparece el gag, la palabra en sí misma y no sólo la situación con su caudal jocoso, el chiste, la réplica, la ridiculización, lo hiperbólico, el mundo puesto bajo la lupa. El humor está en función de lo gráfico a través del lenguaje, de lo directo, es el golpe a la mandíbula del que hablaba Arlt. En este caso el humor es la mirada del narrador. El texto es una gran metáfora en la que el humor está engarzado; el humor de Montes se apoya continuamente en el contraste para decirnos: hemos mirado el mundo de una manera desprolija, por lo tanto volvamos a mirarlo otra vez. Lo hiperbólico acentúa las diferencias, los contrastes. Si todo texto es alegórico lo es mucho más en la obra de Montes. En los relatos de Montes están presentes los grandes mitos (el mito de la transformación del héroe o la heroína, el de la construcción de un nuevo mundo, etc.). El humor en Montes funciona como el modo en que el narrador dramatiza y desdramatiza los grandes mitos. Los mitos son necesarios para el desarrollo de la psiquis. De manera que los relatos de Montes tienen un fuerte nivel simbólico. Tomemos *Tengo un monstruo en el bolsillo*. El monstruo simboliza un proceso psíquico que incluye disvalores como la envidia y el recelo. En *Otroso* el personaje construye un mundo sin salir de su casa, alude a un proceso interior, la alegoría es muy fuerte y el humor funciona como un nexo o puente entre estas dos instancias, es un nexo de la comprensión al servicio de una transformación de las condiciones del mundo. El humor está vinculado a una teoría transformativa de las condiciones en las que vivimos en un plano social y familiar. Esta transformación del mundo que se produce dentro de la ficción se alimenta de una mirada cargada de jocosidad, cuando no de sorna. El humor es entonces un desarticulador que genera nuevas miradas y percepciones que permiten reinventar el mundo. Hacer, deshacer y afinar la

percepción son los movimientos imprescindibles que necesitan del humor como tamiz.

Este abordaje somero a las escritoras me permite establecer que el empleo del humor está ligado al costumbrismo y al regionalismo. Y no es tan aventurado lo que digo, ya que una de las características del humor es su carácter temporal y local. No siempre, debido a visiones diversas del mundo y a códigos diferentes, el humor es eficaz en igual medida cuando es trasladado, cuando viaja. El tiempo y el espacio lo acotan. Del mismo modo no es casual que las mujeres, generalmente entre nosotras mismas, ejerzamos un tipo de humor que recorta un límite determinado por el género que habla de la existencia de un código común. No es motivo de sorpresa que seamos las mujeres las que practicamos el humor. Ha sido preferentemente la mujer la que se ha visto obligada a dar respuestas alternativas y no frontales para escamotear su situación social, laboral o familiar cuando las circunstancias le han impedido realizar modificaciones más rotundas. Y en muchas ocasiones fue la mujer la que debió pagar incluso con su vida las respuestas frontales, directas, abiertas. Siguiendo este pensamiento podríamos afirmar que el humor es una estrategia, pero es más que eso, es una reacción natural que surge espontáneamente y demuestra un grado superior de inteligencia, el uso del humor pide haber trascendido un sentido trágico de los hechos -si echamos un mirada a la historia del mundo descubriremos que ese sentido trágico ha sido propugnado por quienes detentaron el poder como elemento de presión y amedrentamiento-. El humor distiende, libera tensiones o, mejor dicho, nos libera momentáneamente de la tensión que supone moverse entre dos polos: la luz y la oscuridad, el sí y el no, el puedo-no puedo. El humor entonces es un puente y todo puente, ya sea cultural, energético, físico o de cualquier otra índole es un soporte que nos rescata de cualquier abismo.

Como ya dije el humor está generalmente circunscripto a lo regional porque suele exigir la participación o complicidad de un código. El humor se relaciona secretamente con la idea de drama y tragedia, puesto que trabaja con las polaridades. De la misma manera está ligado a la tradición popular, no nos olvidemos que es parente lejano de la comedia que surgió prolíjamente separada de la tragedia y en este sentido se vincula con la mujer, que tradicionalmente ha sido la transmisora de la cultura popular, la narradora de los cuentos de tradición oral al borde de la cama de los niños y niñas o en la cocina junto a las otras mujeres. Mediante el humor se intenta sacar a luz algo escondido ya que el humor encierra un juicio de valor sobre el mundo, de allí que sea posible suponer que el humor se relaciona con lo prohibido; por eso conlleva una suerte de liberación o irreverencia frente al protocolo establecido, frente a la lógica, al orden social o el poder de turno. En realidad la utilización del humor es un signo de autonomía, ya que la persona que produce humor se ubica por encima de aquello de lo que habla, no está sometida emocionalmente a ello. El humor está relacionado con una mirada tradicionalmente femenina, la que se

detiene en el detalle, en lo pequeño, la del desocultamiento de lo oculto, la del desenmascaramiento de lo falso, recordemos que en muchas tradiciones culturales la mujer es la que dice la verdad, la maga, la pitonisa, la bruja. El humor permite desatar la imaginación para crear nuevos ámbitos o fortalecer el mito que estructura nuestra psíquis y suele brindar más matices en la variedad de las cosas, así como permite descubrir sutilezas impensadas. También nos habla de una realidad irresoluble, otras veces dirime la existencia de una lógica contra otra. Habría que pensar que la escritura ficcional hecha por las mujeres, menos abordada que la realizada por los hombres, nos está hablando de una visión del mundo a través de su estética quizás más de lo que hemos creído hasta el momento.

Bibliografía general

- Freud, Sigmund. *El chiste y su relación con lo inconsciente, Lo siniestro*. Obras Completas, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Colombres, Adolfo. *Celebración del lenguaje, hacia una teoría intercultural de la literatura*. Ediciones del Sol, Bs. As., 1997.
- Vitorri, José Luis. *La región y sus creadores*. Editorial Fundación Ross, Rosario 1986.
- Historia de la literatura Argentina*. Centro Editor de América Latina, Tomos 5 y 6, Buenos Aires 1982.
- Ricardo Piglia - Grupos de investigación, años 1988-89.

Bibliografía de ficción

- CANOSO, MARÍA LYDA
Por qué te niegas al olvido, Torres Agüero Editor, Bs. As., 1987.
 "Bombachas de bombas", (inédito).
- GORODISCHER, ANGÉLICA
Bajo las jubeas en flor, Ediciones de la Flor, Bs. As., 1973.
Mala noche y parir hembra, Ediciones de la Campana, Bs. As., 1983.
Las pelucas, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1968.
Kalpa imperial, Editorial Minotauro, Bs. As., 1983.
- MENDARO, MARÍA CELESTE
Orígenes y legados, Paraná, 1993.
- MONTES, GRACIELA
Historia de un amor exagerado, Ediciones Colihue, Bs. As., 1987.
Otroso, Alfaguara, Bs. As., 1994.
Tengo un monstruo en el bolsillo, Coquena Grupo Editor, Libros del Quirquincho, Bs. As., 1989.
Las velas malditas, Alfaguara, 1994.
La familia de la Soga, Ediciones Colihue, 1985.
- ROSSI, JULIA
Amores que matan, Editorial Nuevo Siglo, Córdoba, 1996.
- SCHMID, SILVIA
 "La fotografía", 1995 (inédito).
Mabel salta la rayuela, Editorial Legasa, Bs. As., 1987.
- SHUA, ANA MARÍA
La sueñera, Editorial Minotauro, Bs. As., 1984.
Soy paciente, Editorial Losada, Bs. As., 1980.
Viajando se conoce gente, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1988.

STEIMBERG, ALICIA

- Músicos y relojeros*, Centro Editor de América Latina. Bs. As., 1971.
Su espíritu inocente, Editorial Pomaire, Bs. As., 1981.

UHART, HEBE

- La luz de un nuevo día*, Centro Editor de América Latina. Bs. As., 1983.
La elevación de Maruja, Editorial Cuarto Mundo, Bs. As., 1974.
La gente de la casa rosa, Compañía General Fabril Editora, Bs. As., 1972.
El budín esponjoso, Editorial Cuarto Mundo, Bs. As., 1977.

Camilo asciende, Torres Agüero Editor, Bs. As., 1987.

VARIAS AUTORAS

- Cinco mujeres cuentan*, Posadas, 1989.

ZAMBONI, OLGA

- Tintacuentos*, Ediciones de la Serpiente, Bs. As., 1988.

mora

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer
 Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

nº 4 / junio 1998

Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del "sujeto", *María Luisa Femenías*—presentación, selección de textos y notas— / ¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual, *Sara Heinamaa* / Protocolos de lectura: el género en reclusión, *Raúl Antelo* / Diez años de Soledad: vida y muerte de Mercedes Cabello de Carbonera, *Luis Miguel Clave* / Silvina Ocampo: el pretexto del silencio, *Marisa Macchi* / El ver en la nodriza de la Medea de Eurípides: acerca de algunas reificaciones y animalizaciones, *Elsa Rodríguez Cidre* / Un estado de la cuestión, *Valeria Pita* / Un archivo de Señales en la exposición infantil: Derecho consuetudinario e imaginario popular, *Gabriella Dalla Corte Caballero* / Las organizaciones, las escuelas y las mujeres: ¿poder o no poder?, *Graciela Morgade* / Los enfoques de género en los estudios de geografía: una introducción, *María Dolores García Ramón* / Aún es tiempo de utopías: Agnes Heller y la posmodernidad reflexiva. Entrevista a Agnes Heller, *María Spadaro, María Luisa Femenías* / Hacer del feminismo un signo vacío. Entrevista a Giulia Colaizzi, *Alejandra Torres* / Piedra libre: la crítica terminal de Tamara Kamenszain, *Jorge Panesi* / Reseñas

Para compra, canje y colaboraciones dirigirse a:

AIEM. Facultad de Filosofía y Letras. UBA
 Puán 480 4º piso (1460) Cap. Fed. Argentina
 Fax: (54-1) 432-012 E-mail: remun@aiem.filo.uba.ar

Entrevista a Juana Bignozzi

"Las palabras se eligen con el cerebro"

Marcela Castro
Silvia Jurovietzky*

Juana Bignozzi es una poeta argentina, que desde 1974 vive en Barcelona. Esta "mujer atípica", que se define como no feminista, está preocupada por el lugar de las mujeres, critica los roles pre establecidos y, entre otros aspectos, señala la necesidad de que las mujeres disputen el poder en todos los ámbitos, desde el espacio doméstico hasta el espacio literario.

Esta entrevista reproduce el cierto orden de una conversación en la que Juanita, como es llamada afectivamente, con su vejerme fui pautando los temas. El resultado es un discurso asertivo en el que lo político entraña las generalizaciones, la historia personal, la presencia de un yo fuerte, su concepción de la poesía. Resulta difícil no sucumbir ante ese discurso que atrae por su tono francamente polémico.

Las rotundas aseveraciones de esta poeta se hicieron presentes de entrada, sin que hiciera falta una pregunta que marcará un comienzo.

Estos últimos veinte años en la Argentina han sido devastadores para la mujer. Por supuesto, mi visión es limitada; no conozco lo que ocurre en el resto del país, soy de esas personas que creen que Argentina es Buenos Aires. Pero lo que veo es que muchas mujeres están alienadas, se cuestionan no haber hecho otra vida, y al cuestionarse se encierran y se defienden a través del viejo axioma que concluye: "no conseguí lo que quería, pero quiero lo que conseguí". Esto, unido a la actual situación económica, crea un grupo de gente que ya no puede elegir con libertad porque tiene un condicionamiento muy fuerte. Creo que lo que tiene que hacer una como mujer en esta sociedad —y soy una mujer de sesenta años, así que tengo una idea de lo que es esta sociedad— es no hacer cosas que impidan la vida, la libertad, que pauten y cierren puertas. Hay que tener la fortaleza de elegir claramente. Mi generación lo hacía; la generación de mi madre, la de mi abuela, lo hacían; eran mujeres que trabajaban y tenían una conciencia social. Yo veo que esto, junto con la ideología, se ha ido perdiendo. Esa conciencia social o esa militancia política —estoy hablando de mi familia— permitía plantear una vida de otra manera. En cambio, ahora muchas mujeres empiezan a plantearse la vida a los 35, 40 años, en momentos en que tienen una serie de

condicionamientos que no pueden obviar. Es como haber entrado alegremente en un prado de flores, siendo un animalito, y después se acaba el prado y una se encuentra con todo el desastre que hizo allí. Creo que ésta es una consecuencia brutal de la falta de ideología. Y cuando digo *ideología* no estoy hablando de izquierda o de derecha, sino de una concepción de la vida, de un concepto estructurador de la vida. La falta de ese concepto, en muchos casos, vino de la mano del rechazo al compromiso político con que respondieron muchas hijas de militantes. Por otro lado, también hay mujeres que no han tenido una conciencia social, que simplemente han entrado en un sentimiento.

—*¿Qué quiere decir "entrar en un sentimiento"?*

—Me refiero a un cierto retroceso hacia la sensibilidad y hacia una cierta interioridad, que sólo ha dado más campo al poder. Eso es un horror, es la negación de la cultura; por ejemplo, esa idea de que el solo hecho de ser mujer habilita para escribir una cierta experiencia vinculada a la sensibilidad, a lo confesional. Así escriben lo que escriben y cada vez están más limitadas. Yo pienso que este tipo de cosas hace mucho daño al feminismo, desnuda lo que yo llamo la falta de ideología en sectores del feminismo, porque el ser mujer no es una ideología. Las negociaciones por el poder son ideología.

La crítica de los hombres siempre tiende a ridiculizar la labor de las mujeres, sobre todo en la poesía; pero si además las mujeres, en lugar de explotar su intelecto, desarrollan elementos sensibleros y una temática que fortalece esa imagen negativa que tienen los varones, cada vez van a ser más ridiculizadas. A una poética masculina —que no sé si existe— no se opone una poética femenina —que tampoco sé si existe—, sino que a una poesía se opone otra poesía. Entonces hay que luchar para no ser *la loca de la casa*, como decía Santa Teresa, sino una mujer que está en pie de igualdad en la creación.

Esa frase de los hombres "en mi casa manda mi mujer" es mentira. ¿Cómo manda la mujer en la casa?, ¿lavando los calcetines? No, los hombres siempre mantienen una zona de poder. En la casa, ésa es la zona del que gana el dinero, del que sale a trabajar, y cuyo trabajo es más prestigioso que el de la mujer. El hombre siempre mantiene una zona de poder o, lo que es igualmente importante, una zona de ilusión del poder. En cambio, la mujer siempre parte del no poder, de la necesidad de conquistarla; mientras el hombre naturalmente cree que le es inherente. El enfrentamiento de esta situación no es la sensibilidad, sino el cuestionamiento al poder. El primer cuestionamiento pasa por lo económico: una mujer que no se paga su comida siempre va a estar en inferioridad de condiciones frente a un hombre; una mujer que acepta ser la cuidadora de sus hijos, la *llama* del hogar y ese tipo de retórica, perdió en toda la línea. En la vida diaria no tendrían que aceptarse los ámbitos masculinos y femeninos como creo que se aceptan con bastante normalidad. No aceptar esos ámbitos no es hacer un acto feminista y hablar en contra de los varones; es una práctica diaria. Yo viajo sola, voy donde quiero ir, cocino si estoy en casa; si no, cocina mi marido; se trata de algo básico: intentar vivir con un hombre que,

* Licenciadas en Letras (UBA), profesoras de letras, integrantes del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA) y del consejo directivo de Feminaria Literaria.

para comer caliente, no necesite que una esté; y que una no necesite que ese hombre la mantenga y le haga los trámites. Es importante defender los lugares de trabajo, y no aceptar ninguna prebenda por ser mujer, que los compromisos de hombres y mujeres sean parejos, que no haya una jerarquización de lo masculino sobre lo femenino.

—*Ese manejo de la libertad que tenían las mujeres, ¿cuándo se habría quebrado?*

—Yo creo que se quebró en el comienzo de la dictadura, entonces la gente se replegó, se encerró, y siguió encerrada. Dentro de ese contexto, las mujeres eligieron un mal campo de lucha, creyeron que la competencia y la polémica no debían hacerse, temieron a la violencia; y la vida es violencia, el poder es violencia. Como yo soy una guerrera diaria, esas vidas de serenidad me parecen la muerte. Es mentira que se va a lograr un espacio de paz, una va a lograr un espacio de paz a costa de ser un felpudo. No existe el espacio beatífico, no existe el claustro retirado sin el costo de que alguien lo mantenga. Hay que entregarse al poder y disputar ese lugar.

Yo creo que las mujeres del '60 no estaban pautadas por los hijos; y que las de los '70 eran Vietnam, en un brazo el fusil y en el otro el hijo; el fusil lo manejaron mal —los hombres lo manejaron peor— y se quedaron con los hijos. Ahí es donde cambió la visión de la mujer.

—*En ese período en el que se estaría gestando esa mujer que se queda adentro de la casa con los hijos, ¿las Madres de Plaza de Mayo no implican otro modelo?*

No tengo una opinión formada acerca de las Madres. Por supuesto, es un movimiento admirable, pero creo que tiene precisamente esos fallos de la sensibilidad. Estas madres no salen por decisión propia a la calle, son como la protagonista de *La madre* de Gorki, la realidad las impulsa y las saca de su ambiente cotidiano. A raíz de esto, muchas veces sus análisis no son verdaderamente correctos, porque están contaminados con una forma del sentimiento. Creo que esos sentimientos tan respetables, ese dolor tan respetable y tan único, no reemplaza una visión política de la realidad y las expone a ser manipuladas.

—*¿No influyó también la falta de contacto durante la dictadura con otros modelos? Porque, por ejemplo, para las que tenían en ese momento catorce, quince años, las militantes ya no estaban y tampoco había quién contara la historia.*

—Eso también me asombra, es como si todas las muchachas de esa edad que hubieran sobrevivido vinieran de casas apolíticas, ni peronistas, ni comunistas, vinieran de la desmemoria. Yo me pregunto dónde estaba la memoria de los padres. Ahí está la clave del tema, qué pasó con la transmisión familiar. Hubo un silencio de la sociedad argentina, donde la transmisión natural, oral, se rompió, y que se va a pagar durante décadas, se va a pagar con culpa, con resentimiento, con el odio a los que viven fuera y los que viven dentro, esa dicotomía invencible. Entonces, nuestra sociedad va a estar marcada por estas cuestiones por lo menos una o dos generaciones más. Esto es lo que se vive, lo que se sufre cuando uno viene aquí.

—*Pero la falta de transmisión, la caída de la experiencia, ¿no son rasgos más globales?*

—No, en Europa por ejemplo, hay una pérdida del interés de la juventud por la política, pero no un silencio, no un desconocimiento. La situación posdictadura en la Argentina se asemeja a la que vivió la gente que tenía quince o veinte años cuando cayó Franco, y que no sabía nada. Pero después, esa gente entró violentamente en la política. Los jóvenes actuales, muy acuciados por el dinero, por el futuro, por el desempleo, pueden tener un desinterés por la política, pero no este limbo, este nirvana. Además, se

puede ver en los movimientos juveniles, o en las juventudes integradas en movimientos muy duros. Un universitario, por ejemplo, puede querer hacerse un futuro, conseguir un trabajo. Pero luego sale de la universidad y no tiene nada que hacer. Eso lleva violentamente a tener una visión. Claro, es muy distinta una sociedad rica con un consumo triunfante, que una sociedad pobre como la Argentina, en la que hay un consumo hundido. Ésa es la diferencia de modelo. Allá no hay desinformación; si hay una especie de individualismo pero que va cayendo rápidamente; cayeron los yuppies, van cayendo rápidamente todas esas ilusiones de no participación, esa confianza en el capitalismo, esas ideas posmodernas, porque no tienen base real; la gente vive del paro y del desempleo. Entonces, no por nada vuelven las izquierdas.

Además, Europa tiene un grave problema de racismo, un problema duro de inmigración. Que un chico francés diga que los argelinos le roban el trabajo entra dentro de una cultura, porque Francia no quiere pagar el precio de haber sido imperio, lo mismo que Inglaterra. Es decir, eso tiene más realidad porque ese chico siente que su amenaza son los argelinos, que el sur está dominado por todo el Magreb; ellos tienen esa inmigración que deben aceptar porque les guste o no esos inmigrantes son ciudadanos franceses. Entonces, Le Pen saca votos porque ellos atribuyen su miseria y sus problemas a esto. En cambio, hay muchos problemas del primer mundo que la Argentina todavía no tiene. Además, nunca va a tener inmigración de ese tipo porque nunca fue imperio. Entonces, aquí tendría que haber más libertad para pensar con serenidad, para instruirse, para buscar coordenadas políticas, y no adherir a grandes regímenes que han caído y que no tienen nada que ver con la



Argentina. La Argentina no tiene nada que ver con el muro de Berlín, con la caída de los países del Este, a lo sumo tiene que ver con una falta de visión del Partido Comunista argentino; pero en ese caso, la primera responsabilidad es local, no internacional.

—*¿Por qué te estableciste en España?*

—Yo me fui con mi marido en el '74, cuando murió Perón, porque no quería vivir en un país mrontonero. Mi equivocación fue pensar que los montoneros iban a gobernar este país durante dos años, lo iban a pautar y eso iba a terminar. A los dos años ocurrió el golpe militar del '76 y ya no pude volver, quedé desterrada. Ahora existen otros motivos para permanecer allá, fundamentalmente económicos, porque mi profesión y la de mi marido —somos traductores— no nos ofrecen medios de vida dignos como para volver definitivamente. Lo que nosotros hacemos en España aquí es como una changa, en cambio, allá es una profesión digna.

—*Esto implica entonces que no siempre es posible elegir libremente.*

—Por supuesto, siempre hay condicionamientos externos, el tema es qué hace uno con esos condicionamientos, qué conciencia tiene acerca de las elecciones que realiza. Yo siempre tuve clara conciencia de no aceptar una vida pautada. Nací en una casa politizada, mi padre fue un anarquista fundador de la FORA, luego pasó al Partido Comunista; y mi madre también era militante. Jamás se me planteó la posibilidad de no elegir, naturalmente fui haciendo lo que quería hacer. Vivía en una sociedad de hombres, absolutamente cerrada; fui la única mujer integrante del Pan Duro, fui durante años la única mujer en diversos grupos de poesía, y la única mujer en una célula del partido. Esto recién se empezó a abrir un poco cuando yo tenía treinta y pico de años. Lo cierto es que mi vida ha transcurrido en una sociedad de hombres, con los que me llevé y me sigo llevando maravillosamente bien. No así con las mujeres, porque yo vengo de una sociedad de hombres casados con mujeres bovinas, con esas mujeres que eran las compañeras imposibles de hablar. Para mis compañeros del Pan Duro, por ejemplo, yo era poeta como ellos, pero las otras eran las “señoras de”. Entonces yo me llevaba bien con ellos, pero con ellas no tenía ningún trato. Por lo tanto, mi historia personal hace que no sienta ninguna reivindicación en cuanto a la libertad de las mujeres, al contrario. Hace poco, tuve un problema, una discusión muy terrible con una persona, y entonces, a mí lo que se me ocurrió es lo de siempre, recurrir a mis amigos varones, ellos me defienden, me protegen. También recurro a mis amigas, que son mujeres que han hecho una vida similar a la mía, son fuertes, independientes. En eso, cierto feminismo puede tener razón: nosotras hemos hecho vida de hombres, o sea, hemos hecho la vida del poder. Pero el otro esquema femenino para mí ha sido absolutamente ajeno, y no sólo ajeno, no han sido mis amigas, no he tenido nada que hablar con esas mujeres.

—*¿Cómo es tu relación con las mujeres poetas?*

—No tengo relación, salvo con algunas personas, como Gabriela Saccone, Concepción Bertone y Andy Nachón, que me interesa porque es muy joven y ha escapado a las pautas de todas las mujeres que

escriben igual, pienso que va a hacer algo interesante. Fuera de ese tipo de poetas, no me interesan para nada esas que yo llamo *clónicas de taller*.

—*¿Cuál sería el modelo de clón?*

—Escribir igual a la persona que dirige el taller, y eso es un mal taller, esos talleres donde se levantan las femeninas totalmente descartables. Hay que tener cuidado con la *sacralización* de una forma. Como además suelen ser militantes feministas y como escriben constantemente, tienden a imponer un modelo y dejan fuera del circuito a otras poetas, entre ellas, a las que tienen por delante el futuro, a las que tienen que dar pelea por su ubicación como mujeres. Vamos a ver si nos entendemos: no es que yo haya hecho o planteado una ruptura, en absoluto; yo suelo ser amable, pero no tenemos nada que ver. Aquí se sigue dirimiendo lo mismo, soy una mujer atípica, apoyada por hombres, y esto no se puede aceptar fácilmente.

—*¿Qué pasa con el respaldo masculino en otros ámbitos? ¿Te parece aceptable que, gracias a ese respaldo, por ejemplo, llegue a ocupar cargos públicos una mujer que no ha desarrollado una conciencia de género?*

—Para mí, la prioridad es una mujer en el poder, y después se dará la discusión sobre las opciones de esa mujer. Las feministas cometan un error pavoroso en este país cuando le quitan el apoyo a una mujer que entra en el espacio público, con lo cual le quitan legitimidad frente a los hombres; porque si las mujeres no la apoyan, a quién representa. Es cierto que hay cosas que son un horror de retroceso. Por ejemplo, yo no acepto que la Argentina no esté preparada para el aborto, pero no dejaría de apoyar a una mujer que tuviera una posición dudosa con respecto a este tema, porque sería una equivocación. La mujer que entra en el espacio público —con las presiones que sufre, con los condicionamientos, con esas declaraciones que a veces tiene que hacer debido a los pactos electorales— sigue siendo una mujer en el poder que merece el apoyo de las mujeres. Después viene la lucha por la modificación de esos conceptos, la discusión sobre sus ideas, sobre su posición, etcétera, porque si no, este retiro en el absolutismo hace que las mujeres que están en el poder queden en las manos de los hombres, ridiculizadas a través de frases como “ni te apoyan las mujeres”.

—*¿Quién o quiénes se harían cargo de dirimir esa lucha?*

—Yo creo que la lucha va a correr por formaciones políticas. Ahora hay movimientos alternativos que tienen alguna representatividad, pero no una representatividad que perdure en el poder. En la Argentina todavía no existen los verdes, que forman partidos y tienen representación parlamentaria en otros países. Si un día hubiera un partido con ciertas consignas o sólo de mujeres, ahí podríamos cuestionar, ese partido podría gravitar en las instancias de poder, entonces sí se podría adherir a eso. Yo pienso que hay que luchar por las instancias de poder, esto parecerá una rémora de mi generación pero realmente creo que es así. Las reivindicaciones, sean individuales o grupales, no importan cuando en el parlamento van a votar otra cosa. A menos que sea un movimiento que grava-

brutalmente, como la huelga de La Habana cuando está por entrar Fidel, entonces sí, parar la ciudad de Buenos Aires en un movimiento alternativo. Pero eso es muy difícil, en el mundo sólo han triunfado dos o tres huelgas generales. Yo sigo pensando la política en estos términos.

—*Ese discurso político aparece también trabajado en tus textos.*

—Sí, tengo un discurso político en los textos, a veces es más soterrado, a veces más en clave, pero extrañamente yo siento que mi poesía es una poesía política aunque no se vea tan así. Pero yo esto lo sigo pensando y espero que se vea en lo que escribo.

—*¿Por qué “extrañamente”?*

—Los críticos que me apoyan, que son buenos conmigo, nunca señalan mi poesía como política, si la señalan como cívica o, como Helder [acerca del libro *Interior con poeta*] ponderan el uso que hago de determinadas palabras como “patria” y “victoria final”. Pero no es una poesía política a lo Gelman, a lo Neruda; yo no tengo esa voz, y nunca la quise tener; si hubiera querido tener otra voz sería la de Verlaine, no la de Neruda, por supuesto. Pero yo creo que es una poesía de preocupación social, que ése es el tema central o dominante.

—*Una preocupación social que se vuelve irreverente, sobre todo con algunos mitos de nuestra historia política, la generación del '60, el sujeto de la izquierda, el exilio, los muertos.*

—Sí, yo no perdonó a ciertos dueños de la izquierda que nos han llevado a la derrota. Yo no me siento una derrotada en ningún sentido, siento que se ha derrotado una opción. Soy irreverente porque he tenido una larga vida política y sé muy bien las trampas de estos supuestos padres de la izquierda o de estos supuestos padres del exilio que vinieron después, pero sigo creyendo fervorosamente en la política, en la acción política.

Lo que pasa es que mucha de esa gente ha entrado en alguna forma del poder, y el poder siempre exige componendas. Extrañamente, son esos señores que han sobrevivido quienes hacen esa solemnidad de la muerte, utilizan de una mala manera a los muertos, a los muertos de sus familias; y han entrado en ciertas formas de honores, o de puestos públicos y esto los lleva a sostener una imagen que los legitima. Es decir, si yo estoy en este puesto sólo porque soy un poeta del '60, lo único que me queda es defender los '60; si yo tengo estos honores porque soy el padre de un muerto o porque mis amigos han muerto, tengo que seguir sosteniendo esa heroica. Si se analizaran individualmente esos casos, se vería que han entrado en formas de la justificación, de la justificación del exilio, de lo que hicieron y de lo que no hicieron, de cómo volvieron, de la picardía de la gente que se fue. Los que se fueron mal, perseguidos, escapando, son un grupo; no es el exilio masivo que ha utilizado todo esto y que ahora se está quedando sin argumentación.

—*En diversas ocasiones dijiste que los versos “Como hablo de los demás pero digo yo, todos pueden dormir tranquilos” (de Mujer de cierto orden) exhibían un artificio literario. Pero al mismo tiempo, ¿no son una especie de juego tránsito para encubrir al yo autoral?*

—Cuando hago ese juego —y después lo he ido aclarando en los otros libros— nunca sentí que habla-

ra por mí misma, siempre me sentí no la representación de algo pero sí la voz de algo. Siempre pienso que hablo en nombre de un grupo, de una parte de algo, de una vivencia, de un yo colectivo, nunca siento que estoy hablando de mí. Además, eso lo he ido aprendiendo con los años, ese rechazo profundo que yo tengo a la confidencia, las formas que a veces pueden parecer confidencias son simplemente una forma literaria; yo no estoy confesándome, estoy diciendo en primera persona una poesía.

En *Mujer de cierto orden* puede llegar a haber algo de eso, porque es un libro de una muchacha muy joven y muy del '60, pero ya ahí mismo hay mucha distancia. Además, es cierto que yo hablo de los otros, todo el grueso de mi poesía es siempre un colectivo. A veces incluso hago un cambio del yo al nosotros dentro del mismo poema, porque siento que no es que hable en nombre de, pero sí que soy la voz de una experiencia, de un momento, de una gente que no soy yo sola. Ahora, en los últimos poemas, como estoy muy sola, muy aislada en Barcelona, sí aparece a veces un yo único. Ahí es un yo único por jactancia, porque creo que mi vivencia fuera del país la tiene poca gente: no he usado el exilio, no he usado el llanto, no he usado los muertos, no he usado nada de eso.

—*¿Y cuando el “yo” se transforma en “Juana”?*

—Muy pocas veces utilizo ese recurso, ése es un yo literario, muy literario, incluso en los poemas escritos fuera en los últimos veinte años, cuando quiero hablar algo de mí, enseguida lo cambio, lo borro. “Juana” es absolutamente literario, espero no haber dicho nunca directamente lo que a mí me ha pasado, esto me parecería una falta de gusto en la poesía, es un defecto que yo achaco a mucha poesía, y a poesía femenina especialmente. Mis pensamientos frente a..., mi soledad frente a..., mi vida diaria frente a..., ese tipo de planteo no tiene mucha gracia; si eso no se transforma en literatura es pura confidencia, y para hacer públicas las confidencias hay que ser alguien muy importante, con una vida muy especial, de otro modo no tiene ninguna gracia para los demás, esas confidencias frente a un hijo, frente a tu casa, frente a lo que sentiste una tarde, todo eso me parece una cursilería espantosa.

—*A esto se opone la búsqueda de lucidez que aparece explicitada en tus últimos textos.*

Sí, desde ese lugar, de mirar, no de sentir. Un poema, como decía Mallarmé, se escribe con palabras, nada más que con palabras. Entonces, lo que una hace es elegir las palabras, y las palabras se eligen con el cerebro, no con el corazón. Quien escribe poesía es un ser pensante, no es sólo un ser sensible, es un ser capaz de transformar su sensibilidad en una meditación, porque de otro modo no existiría la poesía, sino la confidencia o la carta.

—*¿Cómo es el trabajo para cerrar tus textos?*

—Yo hago muchísimas anotaciones, escribo frases, pensamientos, hago poemas que después no sirven y rescato algún verso que me sirve para otro poema. Normalmente, cuando me planteo un poema, parto de una idea, no de una imagen. De pronto hay anotaciones que se convierten en versos, o de poemas largos, rescato dos o tres palabras. Pero cuando ya

planteo el poema, tiene una o dos correcciones, sobre todo porque parte de una idea, la gente que parte de una imagen está más abierta o hace otro tipo de proceso de escritura.

—*Esto de partir de una idea te lleva a finales bastante compulsivos.*

—Este tema me preocupa, normalmente yo cierro el poema pero, desde hace un año y pico, estoy tratando de cambiar porque esos finales, que rescatan a algunos poemas y los convierten en estupendos, a veces se convierten en un problema grave. Se puede estropear un poema con ese tipo de cierre, por eso, ahora estoy tratando de hacer finales más abiertos. Lo que sucede es que como yo parto de una idea, la idea se cierra en un momento, por eso cierro el poema. Y además, hay versos finales que cuando salen bien resumen y cambian el poema. Cuando salen mal el poema cerrado es una trampa, porque se puede convertir en consigna, en un consejo moral, es decir, hay que tener mucho cuidado.

—*Muchos de tus poemas no llevan título, ¿por qué?*

—El título es la clave del poema. Las veces que lo pongo es porque ese poema no se entendería sin ese título. El título generalmente resume. Por ejemplo, el poema “Morandiana” [en *Partida de las grandes líneas*] podría ser un poema abierto si no tuviera ese título que permite reconocer a Morandi allí. Otras veces se trata de un juego, como “Frutas de Niza” [en *Partida de las grandes líneas*]. Así se llaman en Europa los bombones de fruta que tienen azúcar arriba, nevada; y ese es un poema nevado, es un poema de la desmemoria, de la tristeza. Entonces pongo esos títulos para explicar un poco el poema.

Los títulos vienen después que el poema, mucho después. Incluso los cambio, o los elimino.

—*¿Te resulta difícil decidir el cierre de un libro?*

—Cuando estoy terminando un libro, trabajo menos obsesivamente que cuando estoy escribiendo los poe-

mas. Despues se le doy a leer a mi marido que, además de criticarlo, le pone los acentos (yo soy un desastre con la ortografía). Ése es para mí el camino de la poesía, un camino que lleva su tiempo. Por eso estoy tan en contra de ciertas formas de promoción. Si jugamos a la eternidad —la eternidad no empieza ni termina, está ahí para siempre—, tardar quince días más o quince días menos en terminar un libro no modifica el asunto. Yo, lo que quiero realmente es la eternidad, no la gloria ni la fama.

Y la eternidad o empieza o no empieza, es una cosa infinita que está abierta. Un día un sujeto entra o no entra, pero además no lo sabe, nunca lo va a saber. Yo tengo esa idea de ser eterna. A veces tengo confianza en que voy a tener una forma de eternidad. Cuando veo que me leen los jóvenes, que siguen con interés lo que hago, tengo como una tranquilidad que me da sobre todo el haber visto caer a tantos poetas y el haber mantenido una línea coherente a lo largo de treinta años.

—*Esa línea coherente que mencionaste antes, ¿incluye el enunciado de una poética?*

—Esto no lo digo yo, no es una idea mía, pero creo que, en primer lugar, toda poesía es una épica; si no se establece una épica, nunca va a hacer una poética. Hay que establecer un territorio desde el cual escribir, una épica que puede ser revolucionaria, barrial, etcétera. Es como un territorio del mito, pero de creación propia. Eso

permite tener una voz individualizada y permite que alguien lea tus textos y diga: “ah, éste es fulanito de tal”, porque reconoce el territorio que esa persona creó, vivió o tuvo.

—*¿Cómo definirías tu territorio?*

—Para mí es el territorio de la izquierda argentina, el de una mujer criada en la idea de la revolución, en las ideas de que iba a vivir la revolución, de la independencia, de la dignidad en el trabajo. Mi terri-

torio es el territorio de la reivindicación que yo no he abandonado nunca.

—Ese territorio va acompañado en tu caso de un tono, de un registro que lo singulariza, a diferencia de otras voces que, al ocupar un territorio de la reivindicación, se vuelven grandilocuentes.

—Eso debe ser una buena herencia del sesenta, es decir, yo vengo de una poesía desacralizada, y ahora, con la nueva gente, estoy intentando hacer una poesía muy objetiva, muy estricta, muy minimalista en algunos momentos, me gusta la descripción rasa, dura. De ahí tiene que surgir este territorio, de esta falta de énfasis, de esta poesía donde no pasa nada, de ahí tiene que surgir la reivindicación. Esto es como los poemas políticos. Para mí, el mejor texto de Neruda es el poema a O'Higgins, cuando dice: "Entraste con sangre y polvo de Rancagua, en el salón de los señoritos capitales, eras el hijo de una noche de amor". Ahí hay una lección de poema político que no tiene nada que ver con estos poemas declamatorios tipo *Comandante Che Guevara, que salve y limpia la América, tu fusil lo heredaremos*. En el poema a O'Higgins, o también en el poema a Bolívar, la grandilocuencia surge del tema de la grandeza que él trata, pero no de la exacerbación, de la onomatopeya, de la exclamación, del *joh, vendrá no sé quién!, ¡no morirás nunca!, serás eterno, tu sangre....* Esos son los dos registros, y puse el ejemplo de Neruda porque es un hombre que ha podido hacer esto, ha tenido ese tono de grandeza que exige el poema político pero hecho de esa manera.

—*¿Qué lecturas te formaron?*

—Yo leía muchas novelas desde chiquita, en mi casa leían y hacían leer. En cuanto a poesía, a los 13 o 14 años leía la poesía tradicional, por ejemplo, Belisario Roldán. Luego ya empecé a leer Tuñón y, como estudiaba en la Alianza Francesa, me inicié en la lectura de los franceses. Por cierto, nunca soporté a Víctor Hugo, lo que me trajo algunos problemas académicos. Después, alrededor de los 20 años, entré en el mundo de Ajmátova, Eliot y Pavese, quien fue muy importante para mí por su visión de la poesía, es decir, no tanto como poeta sino como concepto de trabajo del poeta. Después seguí leyendo mucho la poesía italiana, toda mi vida seguí leyéndola.

Pienso que Ajmátova me ayudó mucho, a pesar de la admiración por Emily Dickinson; yo nunca me sentí unida a ella, siempre me sentí más unida a las Brönte. Me gustan más las tragedias; la cosa serena y encerrada me aburre profundamente. En cambio, esas tuberculosas en un páramo sí me interesan, la grandeza de la tragedia.

Siempre leí mucha poesía francesa e italiana. Leí a Ajmátova en el '62 o el '63, cuando, salvo mi grupo de amigos, nadie la leía y las feministas no habían empezado a decir que había que leer a las mujeres. En cuanto a la poesía latinoamericana, no he sido una buena lectora. De jovencita leía constantemente Rubén Darío y en momentos especiales lo sigo leyendo. Leí Neruda —pero por otros motivos—, también Idea Villarino, una gran poeta, una persona muy interesante que ha hecho esa poesía de reivindicación de la mujer sin ser esa poesía erótica que hizo Delmira [Agustini]. Éstas son las lecturas que hice antes de tener una cierta cultura.

—*¿En qué consistieron los problemas académicos que te trajo Víctor Hugo?*

—Yo estaba en el profesorado, trabajaba en la Alianza y el profesorado de francés; y no podía soportar que me hicieran estudiar eso. Todavía sé de memoria sus versos, pero nunca fui sensible a ese tipo de grandeza. Por eso rescato de Neruda el poema de O'Higgins, de Bolívar, de Prestes. Cuando Neruda dice de Bolívar: "Despierta cada cien años cuando despierta el pueblo", eso es grandeza. Soy una persona a la que la grandeza verborrágica no la commueve, me da risa. Ahora lo puedo decir, a los treinta años tenía grandes complejos, tuve que vivir treinta años más para decir que *Los Miserables* me agotaba.

—*En Regreso a la patria hay algunos poemas en los que se mencionan "charlas de magister", "amplias labias". ¿Ese tipo de expresiones remite a tu relación con los críticos, las cátedras, las academias?*

—No pienso en ellos, pienso en los dueños del exilio, los dueños de la izquierda, los dueños de la militancia, los dueños de la poesía, en todos estos hombres que por suerte he visto caer uno a uno. Los últimos que me quedaban ya los he visto caer; hasta hace dos o tres años me quedaba alguno, ya no; la vida ha sido generosa conmigo. La vida me ha permitido ver la caída de estos *magister*. Como me ha permitido ver el final de la mentira del exilio; no me refiero a la gente que se fue arruinada, destrozada, sino al negocio del exilio.

—*¿Por qué no aparecen los cuerpos en tu poesía?*

—Es verdad, no hay cuerpos en mi poesía. Tiene que ver —creo— con un problema de educación y quizás con mi formación política. Soy una mujer que no habla ni del cuerpo ni del sexo. Para mí nunca ha sido un factor determinante, como no lo han sido los olores, los sabores, la piel. Para mí ése es un mundo inexistente, negado, no tengo nada que decir sobre eso, no ha determinado mi vida. He logrado tener una buena relación con mi cuerpo, una vida normal conmigo misma, pero esto no ha entrado en mi poesía.

Hace poco me regalaron un libro cuyo título me hizo pensar que se trataba de poesía erótica, y me encantó porque mi poesía no trabaja con el erotismo, con lo que se entiende por erotismo —porque también puede haber un erotismo del poder, de la vida—. Por eso tengo mucha ansiedad por esas mujeres que escriben esas cosas que están de moda ahora, como el libro *Como agua para chocolate*; ese mundo de sensaciones que no manejo, salvo algunos olores en la cocina o ciertas sensibilidades.

—*Quizás para esas escritoras es su territorio de la épica.*

—Es claro, pero yo no tengo un problema de reivindicación de ese tema, no me plantea ninguna necesidad de decir nada. A mí, esa zona me resulta aburrida. Yo creo en las grandes sensaciones, no creo que la pasión sólo sea cuerpos o sexo. Yo creo en la pasión como nadie, en los libros se puede ver la pasión, la pasión es otra cosa, no tiene que ver con los cuerpos ni con la sensibilidad, tiene que ver con esa locura de obsesión que hereda alguien, eso es lo más hermoso del mundo. Yo a veces trato de dar esa obsesión que, por ejemplo, es *Senso*, la película que hizo Visconti. Yo

hubiera querido escribir eso. Esa mujer corriendo por Venecia en busca de un sinvergüenza; pero eso es un destino, no es el cuerpo ni las sensaciones, es un sentido trágico, un sentido de la muerte; y la pasión siempre está vinculada a la muerte. Otra idea de la pasión es *Vanina Vanini* de Stendhal; esa mujer no está loca por un cuerpo, está loca por otra vida, por otro mundo. Si algún día pudiera insistir más sobre esto, lo haría; para mí la pasión es persistencia, es resistencia, es perdida, finalmente se entrega para la muerte. En *Vanina Vanini*, ella termina gritando "¡Pietá, pietá!", es otro mundo del erotismo, la pasión fría; también la ambición enloquecida en Julian Sorel de *Rojo y Negro*.

—En tus poemas, el "gran amor", el "verdadero amor", aparece con tratamiento despojado, distanciado de elementos sensibles.

—Totalmente, el gran amor es entregarse a una obsesión, aunque sea una obsesión actual y doméstica. Ese amor es una forma de enajenación, por más racional que sea la escritura. Acompañar a una persona 25, 30 años, eso es una obsesión, ese sentimiento me interesa. Una ni se da cuenta de que ése es al gran amor, hasta que hace el siguiente razonamiento literario: "¡Dios mío!, he pasado dedicada treinta años a esto, entonces éste era el amor y ésta la pasión". En un poema escribo: "la misma implicación / con el mismo hombre", eso me emociona. Creo en las cosas que marcan largamente la vida, no en las fugaces. Como esta obsesión que tengo con la izquierda, que me va a durar toda la vida.

—¿Tus amistades en Buenos Aires comparten esta pasión?

—A veces me encuentro con alguna gente de la que yo traigo una imagen congelada que no se corresponde con la realidad. He vivido 20 años en otro lugar y cada cual hizo su vida. Pero soy empeñosa y llamo a mis amistades, prácticamente he reconstruido mis relaciones. Unos poquitos sí han caído, pero nos hubiéramos ido separando naturalmente si yo hubiera vivido acá, quizás la confrontación es más brutal así.

Por otra parte, no es que se cambie tanto, sino que teníamos treinta años menos y nos veíamos como iguales; quizás siempre fuimos diferentes pero no lo notábamos porque estábamos entusiasmados en otra cosa.

—¿Actualmente estás trabajando en algún libro?

—Estoy escribiendo "Las poetas visitan a Andrea del Sarto", un libro que surgió de un equívoco. En una antología de literatura inglesa leí un poema dedicado a Andrea del Sarto, y pensé que era de Elizabeth Browning. Ella vivió muchos años en Florencia, junto a su marido Robert Browning, que era un asno solemne, insopportable. Por supuesto, esa pobre muchacha se aburría con él de un manera terrible. La casa en la que ella escribió su mejor libro, *Las ventanas de la casa Guidi*, quedaba a ocho cuadras de donde vivía Andrea del Sarto, un hombre de armonía que es la

flexión del manierismo (motivo por el cual me interesé en él y dediqué diez años a estudiarlo, me hice una especialista en este pintor). Yo descontaba que ella, cuando se hartaba, se iba a ver a del Sarto. Hasta que un día tuve que aceptar que el poema a Andrea del Sarto, que dio origen a mi libro, había sido escrito por el asno. Y por si fuera poco, después leí la biografía de ella y resultó que amaba desesperadamente a ese marido que tenía siete años menos que ella. Elizabeth, en una "buena" versión femenina de la situación, le debía la vida porque había estado muy enferma; él la sacó de la cama, la llevó a Italia, al sol del Mediterráneo. Entonces, sentía una especie de agradecimiento, de devoción hacia él, le debía que cargara con esos años de más que ella tenía. Esa señora magnífica le estaba agradecida a un imbécil. Esa sensación de culpa y agradecimiento plantea temas femeninos realmente interesantes. Esa historia es muy dura, es el miedo a la vejez, a la pérdida de la belleza y la juventud, son relatos que nos han inculcado a las mujeres, el fantasma de que los hombres se van detrás de un cuerpo joven. Pocas mujeres —no hablamos de las intelectuales— saben luchar contra esto. Así que de todo lo que yo había armado, lo único que me va a quedar es el título, lo demás se me cayó.

La otra cuestión que tuve con este libro es que no sabía cómo resolver las visitas, hay una sola que ya tengo publi-

cada. Lo escribí primero a la manera de Ashbery, después a la manera de Walcott con Gauguin. Pero no era mi tono, entonces ahora pienso que cada visita va a ser la visita a un cuadro. Voy a elegir seis o siete, lo que no es fácil porque Andrea sólo pintó un tema, Sagrada Familia. Es monótono pero se le pueden encontrar matices. Cuando termine de escribir eso, ya estará el libro porque toda la parte relativa a la pintura está hecha, esa parte no me trajo ningún problema.

También estoy trabajando en otro libro —aún sin título— que gira alrededor del tema de la identidad y donde exploro el verso lírico. Va mejor porque no me ha planteado estos problemas, pero me trae otros, el peligro radica en que una se maneja con el filo de navaja que es el sentimiento, o sea que donde se produce un desvío puede aparecer lo cursi.

—En tu último libro, *Partida de las grandes líneas*, aparece el tema de la vejez.

—Sí, cuando mi mamá cumplió 60 años —era una mujer que no parecía la edad para nada— leyó que técnicamente era una anciana, esto la enloqueció, la enfureció. Decía "pero a vos te parece que si yo me muero, van a decir una anciana muerta, esto es un horror". Yo tengo una edad en la que se empieza a pensar un poco en esto; y no es que mire la vida desde la edad, porque he tenido una vida muy atípica, no he tenido hijos, estoy casada desde hace casi 30 años con un hombre muy joven (tiene 48 años), mis amigos son jóvenes. El otro día le decía a mi marido: "yo creo que vos todavía mirás para el lado de la vida y yo miro para el lado de la muerte". Esto en los poemas aparece, una

Obra poética

Los límites, 1960

Tierra de nadie, 1962

Mujer de cierto orden, 1967, 2^a ed. 1990

Regreso a la patria, 1989

Interior con poeta, 1993

Partida de las grandes líneas, 1997

mujer de mi edad no puede escribir como una chica de 20 años, yo tengo furias que no tiene una chica de 30 y tengo expectativas diferentes. Una mujer de 30 piensa si va a tener o no hijos, yo tengo el tema resuelto. En un momento, aunque después se viven treinta años más, o se vive como yo, que no tengo nada que ver con una señora mayor, es verdad que se empieza a mirar para otro lado, se hacen más balances. Esto no tiene nada que ver con la derrota ni la resignación, sino con pensar cómo se quiere vivir, cómo se va a terminar la vida.

—En *Memorias de Adriano* [de Marguerite Yourcenar], el protagonista dice que una persona siempre sabe que se puede morir, pero después de cierta edad las posibilidades de la vida empiezan a acotarse.

—Claro, sabe qué caminos le van quedando, qué cosas no va a hacer. Yo no tengo frustración en eso, no me queda algo por hacer importante, pero sé que hay

cosas que no voy a hacer, o que no tengo ganas de hacer, o ciertos lugares a los que no voy a volver.

La pertenencia es algo que se tiene en la vida y en la muerte, es algo global. No soy creyente, pero creo que la pertenencia no termina con la muerte, por eso le pido a mi médico que me avise cuando me enferme gravemente para poder volver a Buenos Aires.

Yo tengo mucha angustia de no morirme en Buenos Aires. Hasta tal punto que siempre pensé que me gustaría morirme de golpe, y ahora pienso que me gustaría saberlo con anticipación para poder hacerlo acá. El otro día leí que Luisa Futoransky había dicho que sabía que se iba a morir en cualquier lugar y que no le importaba; de sólo pensarlo, me muero. Yo quiero morir acá, y lo que es seguro es que me van a enterrar acá, en Chacarita, no en el rincón de los poetas, sino al lado de Sandrini; en tierra, en nicho no porque soy claustrofóbica. Si me entierran en Cataluña, resucito.

de *Los límites*, 1960

Porque hay muchas cosas que es necesario hacerlas hoy, aquí y nunca más tarde

Si no
cuando lleven corbata y portafolio
las promesas,
cuando yo conozca todos los museos
en la penumbra de los mediodías,
cuando haya entrado en los conventos
me encontraré añorando
el tiempo en que tenía los ojos sin madurar.

Si porque
hay muchas cosas que es necesario hacerlas hoy, aquí y nunca más tarde.

Preguntarse ¿para qué?
ir a tomar sol a Plaza Francia a la mañana
pensar en superar los límites
o si no lo más terrible:
elegir.



Todo esto y todavía más.

Los gatos que escapan a la madrugada
las albahacas a la luz de la luna,
el último refugio de los tachos de basura
en las veredas húmedas,
el bostezo de los gallos dormidos,
los taxis que llevan parejas
los sueños del orangután del zoo
y el relincho mudo de los caballos de bronce.

Todo esto y todavía más.

Los gatos que espían el amor en las ventanas quietas
las revoluciones de engrudo fresco en las paredes,
el cartel luminoso de la casa de bebés
los párpados cerrados de los árboles
en el suelo
y las barreras quietas más allá de los trenes.

Todo esto y todavía más.

Todo lo que vendrá cuando no haya trasnochados / viajes
cuando mi amor siga volviendo tarde
cuando hayan encanecido los caballos de bronce.

de *Tierra de nadie*, 1962

Las puertas

Muchas esperábamos caminar un día
con largos pasos luminosos
jugarnos nuestro camino
y despojarnos con grandes gestos.

Todo era entonces una calle de espejo
luego todavía con los pedazos de cristal en la garganta
empezamos a sentir los inmensos caminos sin olvido.



Absolute

La vida se resuelve
a veces
en una ecuación de lugares que se escriben
casi
con las mismas letras.

Uno maneja caminos diferentes
como quien pregunta de nuevo su nombre
y no llega a oírlo.

El nombre pide manos nuevas
y dobla los ojos.
Pide tiempo y eso duele
pone luz en las historias y se vuelven
hilos anudados en el aire.

Todos pueden partir pero algunos no volverán y nadie
/ los esperará.

de *Mujer de cierto orden*, 1962

le entrego mi nombre a la vida que sube

Detrás de estos juegos de inteligencia
detrás de nosotros, que estamos en lo que podemos,
que sólo manejamos vasos al borde de la lluvia
vinos amicales,
las fosforescencias del mar tienen su nombre,
que yo sólo puedo decir a través de ojos lánguidos,
sonrisas tristes mi amor devastado.
Tan pobres que éramos
y ahora los que vienen de Cuba, los que van hacia Cuba,
entran en mi lenta ternura de mujer que vive junto a
/ un río
hacan insoportable nuestra miseria.

••••

la vida en serio

Ahora he descubierto el sol, los perros y las mentiras.
La vida es más lógica, no he dicho mejor, sino más lógica.
Cierro los ojos y tomo sol, juego con un perro tan vulgar
que es imposible sentirse separada de él y miento.
Eso me obliga por las noches a sacarme los zapatos
como quien se desnuda,
a caminar descalza por mi casa,
a llorar a solas cada tanto.
Ahora miro a una mujer ni linda ni fea,
pienso que la pequeña vida continúa
y que todo dolor importante tiene testigos,
aunque sean un perro, el sol o las mentiras.

de *Regreso a la patria*, 1989

Las mujeres de mi generación
las que tuvimos la suerte de no convertirnos
en atemporales secas acumuladoras de inútiles
/ conocimientos
somos cursis
toda conversación empieza evocando la vida
por eso las que hemos persistido
somos suaves dorian gray
trampeando sin amigos
supuestas conocedoras de conductas
en realidad sufrimos los arquetipos
nosotras también finalmente tipos clásicos
sólo aspiramos a no entender
los adjetivos que puedan dedicarnos

los límites se miden desde el comienzo
el final se valora desde el vamos

••••

Yo que moriré vendiendo las joyas
que nunca tuve
extiendo esta mano como si blandiera guante de encaje
que no conoció
porque hizo domésticas tareas
con sentido histórico hartazgo y cierta dignidad
yo que moriré
espero limpia y perfumada y es probable con olor a
decencia
no olvidaré el escenario inaugural
donde se encendieron y apagaron las luces
donde creció mi adolescencia y murió mi juventud

de *Interior con poeta*, 1993

interior con poeta I

una mujer en su casa
se dispone a asar un trozo de lubina
desde la ventana
ve uno de los triunfos del urbanismo europeo
y piensa en conseguir la última edición de Caproni
comerá y leerá en hora y lugar inadecuados
media tarde apartando las hojas de una traducción
traducir de un lado del océano al otro
de los poetas jóvenes a los poetas de su generación
de sus viejas amigas a sus nuevas amigas
tradujo aquí su vida que debe retraducir en su país
Negri dice que el espacio al que siempre creyó pertenecer
el espacio de la izquierda sigue existiendo dice
a la madrugada llamará a una ciudad lejana
y volverá a traducirles a los objetos que la rodean
las claves de ese lugar en el que terminarán su vida

poetas del 60 I

juntos en cierta lucidez y varios desprecios
 miles de papeles los nuestros
 y siempre el pesado bagaje de aquella fiesta
 miles de papeles los nuestros
 nunca el del buen samaritano
 no tuvimos manto suficiente
 mucho menos podíamos ofrecerlo
 a través de años y países
 la misma soberbia de *demoledores de panteones*
 el seductor relato de nuestra memoria
 y en mí el nombre de los que he elegido entre ustedes
 que no dejo de repetir
 para gloria de críticos dolor de resentidos y furia de
 / olvidados
 en cuanto me ilusiono con ser escuchada

de *Partida de las grandes líneas*, 1997

V

sobre el sueño de las ciudades amadas
 se hamaca una muchacha
 y marca el recorrido de una mujer
 que durante décadas creyó ir en busca del
 más cerrado corazón de la cultura
 sobre el sueño de las ciudades amadas
 una mujer sigue buscando
 la piedra mágica de la felicidad por el saber

**XX**

mi llave
 abre una casa donde cenan extraños
 yo miro desde la puerta una fiesta ajena
 pero duermo bajo techo

(inédito)

la ópera que traicioné

tosca hubiera querido ser
 para tirar las velas alrededor de tanto supuesto poeta
 clónico de taller voluntarioso de la expresión
 tosca para embelesarme y decir e un artista
 el ferro de gemma o la verdad de norma que mintió a
 / todo el
 mundo menos a su pasión
 faltó el opio para la garganta desnaturalizada
 guillotinas de barrio para tomar la voz de la patria
 el hígado para el ajenjo
 y hasta el jardinero para elegir el color de mi jardín

Titi Ades***Supermercado**

(Día)

El orden de la lista
 le marca el recorrido
 de todos los martes
 Una puerta se abre
 automática
 una máquina de acero
 le devuelve un ticket
 a cambio de botellas vacías
 El carro comienza a llenarse
 artículos de limpieza
 bajo el peso de tres pollos, latas de tomate
 ruidosas se disputan
 un lugar en el fondo
 Un giro difícil
 la enfrenta con las pastas
 tan blancas, tan sumisas ahora
 pero que en un descuido
 hervirán descontroladas
 y se elevarán hasta reventar
 Jóvenes azules
 parecen perseguirla
 llenar los espacios vacíos
 mantener el equilibrio de las góndolas
 Como una pirámide
 el carro crece
 casi la sepulta
 como si fuera inanimada,
 otro objeto
 Arrastra la carga
 entre pasillos y rampas
 un último empujón
 y llega a la caja
 para vaciar y vaciarse
 en un juego cansador
 donde van y van latas, paquetes
 sobre una cinta
 que gira ciega
 Respirar hondo
 llenar las bolsas

* Pintora, dibujante y poeta. Este poema es de su libro inédito "Espiar por la medianera". Argentina.

Mercedes Roffé*

La nave sin timón y el pez sin espada. Algo se mueve bajo los pies, que algunos llaman Duda. Como si la tierra se encaminara a algún lado. Reacción de inercia. Oxímoron, o más: paradoja. Ooooooops. Sentada en la cresta de la ola, una pluma en el sombrero del huracán. Asociación ¿libre? Te diré. ¿Quién eres? Lo que seas lo serás por un error de cálculo. No necesariamente una equivocación sino, más bien, lo que se dice un *margen*.



No abraza, no acaricia, no muerde, no mira. Apenas muy, *muy* de vez en cuando, se le retuerzen las tripas. Rememora. Extraña joh! echa de menos el poder —el país— de la sugerión.



El tiempo y la distancia se confunden. Como un equilibrista se anda la utopía en la mitad de una cuerda tendida entre el aquí y el allá.



Agradecido desde ya, lo saluda muy atte., ¿Doblado? Un tembladeral figura la ilusión de la especie. ¿Amarse? ¿Amar? DO NOT LEAN ON THIS DOOR. Se abre. Deja un vendaval de amodorradas iras asfixiarse. ¿Mutuamente? Ensimismadas, para mejor olvidar. Gnoti zé autón. Las leyes del deseo y las de la hipoteca corren, cada vez más, cabeza a cabeza. Hocico. Bouche. Besito. Inventémoslo todo de nuevo. Dale, no más. Se aguza el diente. Leit motiv? Obsesión? O mera llama del rayo que no cesa? Ahú, ahú. El lenguaje se inflama y en cada exhalación se va, se deteriora. Creámoslo o no. Gato encerrado o bolsa de botones varios, caídos, alguna vez, de algún batón, perdidos o encontrados. Si no sabes quién es, invéntalo, hazlo. Ponle aquí una nariz, allí un acento, allí una tornasolada pluma en el sombrero de fieltro. Apriétalo y sonreirá. Y ahora dile que se siente y escriba: Agradecido desde ya, lo saluda muy atte.,

Such & Such

Irene Ocampo*

Los pies de mi madre fueron alguna vez mi punto de apoyo mi espejo.

Viajar a las lejanas tierras del deber sobre ellos no pudo ser mi lema.

Pero amé sus pies.

Marcados por el recorrido de pasillos de hospital. Huesudos y venosos. Pedestales esculpidos por la que los llevaba puestos.

Mirar sus pies y experimentar la piedad eran una sola cosa.

Comimos gracias a ellos nos vestimos gracias a ellos y sufrimos con ellos.

Yo conocí el cielo cuando conocí los pies de mi madre. Y sentí el dolor que ellos sentían. Y lo único que deseaba era tomarlos entre mis manos para darles el alivio.



Intento conciliar el torbellino con la calma digo en primera persona y pienso en otra la caricia del aire hace un dibujo en mi espalda indescifrable estoy marcada



Por la ruta, hacia el sur, cien millas, lejos del mar un rosario de penas, un rosario de vanidades recostadas sobre la barranca morada de futuro.

* Doctora en Letras y poeta: *Poemas 1973-75* (1978), *El tapiz*, de Ferdinand Oziel (1983), *Cámara baja* (1987), *La noche y las palabras* (1997) y "Memorial de agravios. O de las cosas que han pasado en esta tierra" (inédito), de donde provienen estos poemas. Trabaja como editora y traductora. Argentina. Reside en los Estados Unidos.

* Colabora en suplementos culturales de diarios de Rosario y Santa Fe. Traductora; co-directora de Indigo Ediciones (Rosario). Los dos poemas pertenecen a la plaqueta "Rupias a Moscú" (1997) y el tercero a su libro inédito "Autoficción". Argentina.

Adriana Fernández Llangués*

Me gustaría tener algún lugar adonde volver, quiero decir claramente

a donde volver
una aldea
una madre
un frasco de conservas con la tapa pintada
en casa

Usarles un rato el regazo, fregar la cara contra la lana
(siempre hay lana, siempre es invierno
para las vueltas)

Afuera, las tempestades y los héroes apenas deben haberse dado cuenta de mi ausencia; quedan allí como un furor de fondo.



te necesito invariablemente muerta
para dedicarte mi poema más largo

para nombrar a mis amantes en plena erección
para libar los jugos de los cuerpos que van desfilando
para encontrarme a esta pena tímida, que madura
pidiendo permiso

así te necesito

para entrar al verso como a su cuerpo
para temer el desvarío de cada arribo
y te nombro mi hambre en plena venganza
tan harta como estoy de ver
tu marca en mi anca

te llevo los ojos y la boca por lugares tan poco
probables

para vos,
madre mía
que me muevo casi como si me llevaras.

Sólo esta pena nueva
mía
te modifica la mueca.



Tengo esta pena debajo de una
axila
esta gangrena

tan cerca del pecho te llevo
tanto que me sube al cuello
que me vas colmando
que en una mueca te quiero quitar la boca
que no llegue hasta allí

te llevo entonces bajo la piel velo sobre la carne tanto
que cada pisada abre a cada pisada cierra los ojos y
pienso en libarte.

Cuido de esta infección como de un hijo

Mabel Alicia Campagnoli*

SEDUCCIÓN

Es mirarte y sólo curvas que me miran.

De la figura en espiral que surca mis contornos
eres el centro fantasmal y voluptuoso
la serpiente encantada de mi desencanto
que invita al festín envolvente de los brazos.

Alrededor gira tu hechizo sin tocarme
me provoca la piel con sus volutas
y en cada giro mi magia es derrotada
como un trompo que se dejó atrapar el hilo.

Es mirarte y sólo curvas que me miran.

Si te nombro he de decir un círculo:
tu pupila redonda redondea
la trama de este ritmo imperceptible
tus ojos a través de tantas vueltas.

SOY LA MANZANA, LA SERPIENTE Y LA MUERTE

Visité a la mujer que tocaba su cuerpo
tenía cara de luz y manos de magia
era la manzana, la serpiente y la muerte
era una mujer siendo su espejo

TIERRA

Tu vientre cifra de esperanza

Fluyes a mis pies entregándome tu savia
mi oído aletea en tus terrones busca su historia
colorada de raíces hierbas larvas
tímido escalón para la vida
esta vida que te absorbe con su cólera
mientras el azar silba lejano
y las hojas de los libros se llenan de mentiras.

Nuestras preguntas conjuro del olvido

Las preguntas
sobre el perfil horizontal de tu horizonte
tienen ansias de garra y te desgarran
en ese polvo tuyo que esconde algunos muertos
—sólo algunos—.

* Profesora de Letras (UBA), docente en la UBA y trabaja en una editorial. Estos poemas son de su libro inédito “De los cuerpos con alma”. Argentina.

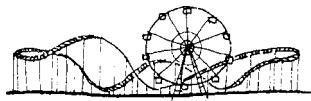
* Profesora de Filosofía en la UBA. Como poeta ha participado en varias antologías. Estos poemas son inéditos. Argentina.

Poesía en miniatura. La nueva editorial "Siesta" nos ofrece libros artesanales (9 cm. x 11cm.)

Marina Mariasch

de *coming attractions*

tea-party



Es una era púrpura.
Cualquiera de nosotras sería una mascota perfecta.
Y todo lo que hacemos es atrapar panaderos y pedir tres deseos:
Estar en una fiesta de té, en otro lugar,
un planeta miniatura lleno de baby cactus que nosotras
/ cuidaríamos.

Darnos besos de nariz, besos esquimales.
Bailar lento, random drivers en la casa.
Sacamos fotos del mar y llenamos las paredes, respiramos
/ bajo el agua.

Los peces son la mamá.
Nos contamos las pestañas, los pocitos: las pupilas
/ dilatadas-shifty eyes por el agua agridulce.
Nos mandamos caramelos en papel celofán -uno por día-
/ así nadie se olvida.
Sentadas, las rodillas abrazadas, queremos correr.
El techo de la casa vuela.
Creo que estamos en Oz.

Anahí Mallol

de *postdata*



Era una mujer rubia
que se paseaba sola
por el horizonte de un paisaje danés.

En el sueño
esa que soy yo grita
y el grito cae sobre el mundo
como nieve deshecha
y un poco sucia.

La línea de horizonte es roja.
En el charco los coágulos
son un jeroglífico.

La que duerme a mi lado
vuelve la espalda pero no despierta.
No sabe leer y lleva un tatuaje
blanco y negro
sobre el hombro izquierdo.

(Una vez miró un libro
olvidado en una mesa.
Estaba en alemán
y no pudo saber lo que decía.
Las letras corrían por las hojas como hormiguitas negras
en una tarde de tormenta).

Detener el ritmo del grito,
del coágulo, del sueño:
intento de apresar una ciudad
en la superficie
de una tarjeta postal.

Vanna Andreini

de *bruciate / quemadas*



He hecho algo contra el miedo
he terminado su muerte

leve cuerpo hinchado
ámbar
gozando de la burbujeante espuma
de su vida
suspendida en el agua

cerrá el tajo con pegamento
¡cuidado! no aprietas mucho
sangra

muñeca suave y desarticulada,
se bambolea en mí
borracha
se deja llevar
confiada

a estas manos

va vestida de azul
¿te pondré corpiño?

base tostado
rubor
gris metalizado
pestañas postizas

haz que sonría, usá scotch

cuerpito empequeñecido
todo te queda grande
te toco más suave
te perfumo el cuello y las muñecas
rotas
para salir

acomodá el pelo, porque sigue creciendo

paso mi lápiz por tu boca
un minuto más; polvo de arroz
he terminado
estás preciosa,
ya podés irte.

Alejandra Szir

de *extrañas palabras*



Los gatos lloran, están perdidos,
hay faisanes en el bosque, que están de paso.
Los movimientos automáticos no nos traicionan.
Las palabras que digo son
inútiles, hablo sola, nadie escucha,
tengo unas palabras, que no
pueden pronunciarse.



Sombras de pájaros sobre la mesa blanca
creemos que podemos atrapar
algo violeta o amarillo
por momentos
es agua partida
agua estrellada contra una mano que se arruga

El sol trata de calentar
pero lo único que consigue es marcar la diferencia
de las distintas temperaturas.

May Ayim

introducción y aproximación
al español de

Esther Andradi

May Ayim (Hamburgo, 1960) hija de un africano ghanés y una alemana, es una de las voces más impresionantes de la lírica alemana contemporánea. Sus poemas irradian una fuerza enorme y un humor insolente y obstinado pero también reflejan heridas profundas. May Ayim pasó su primer año de vida en un orfelinato y luego creció en la Westfalia con una familia adoptiva alemana. Se diplomó como Pedagoga y viajó a Berlín, ciudad donde vivió desde 1984 hasta que decidió quitarse la vida, el 9 de agosto de 1996.

May Ayim era una artista y una luchadora política. Desde hacía muchos años formaba parte del movimiento de mujeres. Sus poemas fueron publicados por primera vez en *Farbe bekennen (Showing Our Colours. Afro-German*

Women Speak Out, en la traducción inglesa) libro testimonial que reunió historias de mujeres alemanas negras y dio origen a la organización nacional de los alemanes negros Initiative Schwarze Deutscher-SD. En sus últimos años trabajó como docente en diferentes universidades y también como asesora de estudios en la Escuela Superior de Trabajo Social y Pedagogía Social. Se interesó especialmente en la investigación del racismo en la educación así como en la historia y presente de la población alemana negra. En 1993 sus poemas se tradujeron al inglés y viajó a diferentes países del Caribe, a Estados Unidos, a Ghana e Inglaterra. En 1994, cuando la escritora caribeña Marise Condé conoció a May Ayim en Berlín, escribió:

Escuché su poesía. Con el inequívoco sonido de su voz, sus poemas hablaban de ella, pero también de otros parecidos a ella y sin embargo tan diferentes, en Alemania, en África, en América. En esos poemas había pasión e ironía, eran fascinantes. La voz: muy joven y también muy antigua. En May Ayim encontré el eco de otros sonidos de la diáspora. Una voz excepcional. Una voz original ya en el corazón de todos los que estamos perseguidos y sedientos.

Los poemas aquí traducidos provienen de *blues in schwarz weiss* (1995) y *nacht gesang* (1997) editados por Orlanda Frauenverlag, Berlín.

de *blues in schwarz weiss*
(Berlín, Orlanda Frauenverlag, 1995)

Afro-alemana I

Así que afro-alemana?
...ah, entiendo: africana y alemana.
Esa sí que es una mezcla interesante!
Sabe usted, todavía hay gente que piensa
que los mulatos no pueden
llegar tan lejos
como los blancos

Yo no lo creo.
Es decir, con una educación adecuada...
Usted sí que tiene suerte,
haber crecido aquí
incluso con una familia alemana. Mire usted!

Le gustaría regresar alguna vez?
Cómo, que Usted nunca estuvo en la tierra paterna?
Eso sí que es triste... Si Usted me pregunta
un origen así, creo que deja sus marcas
Yo, por ejemplo, nací en Westfalia
y yo sé
que ahí pertenezco.

Ah, criatura! Con toda la miseria que hay en
el mundo

esté contenta
de no haberse quedado en el monte
Si no,
no estaría hoy
donde está

Quiero decir, Usted es realmente
una chica inteligente

Si se preocupa por estudiar
podría ayudar a su gente en el África,
que para eso está predestinada
a Usted seguro le van a hacer caso
en cambio a uno de los nuestros
con tanto desnivel cultural...

Cómo dice...? Hacer algo aquí..?
Y qué es lo que quiere hacer aquí?
Sí, sí, ya sé que aquí no todo es color de rosa
pero la verdad, creo que cada uno tendría
que preocuparse primero por barrer su propia vereda!

(1985)

visión

alguna vez
en algún lugar
un día
un himno colectivo
cantado
bailado

en algún lugar
alguna vez
un día
un poema sentido
traducido
resonando

alguna vez
en algún lugar
un día
manos con manos aplaudiendo
labios sobre bocas besándose
uno en otro entrelazados
ojos con ojos mirándose
escuchando
entender comprendiendo

(1992)
para Gloria

libertad artística

tomar todas las palabras en la boca
no importa de donde provengan
y dejarlas caer por todas partes
lo mismo da
a quien le toque

es un blues en blanco y negro
es un blues

la alemania reunida
festeja 1990 otra vez
sin inmigrantes refugiados judíos
ni negros
se festeja en círculo íntimo
festejan de blanco
pero es un blues en blanco y negro
es un blues

la alemania unida, la europa unida
los estados unidos
festejan 1992
500 años de colón
500 años de exilio, esclavitud y
genocidio
en las américa
y en asia
y en áfrica

1/3 del mundo se une
contra los otros 2/3
en ritmo de racismo, sexismo y antisemitismo
nos quieren aislar, nuestra historia borrar
o hacerla irreconocible
de tanto mistificar
es un blues en blanco y negro
es un blues

pero nosotros sabemos, lo sabemos:
1/3 de la humanidad de blanco festeja
2/3 de la humanidad no

blues en blanco y negro

mientras todavía y otra vez
algunos
son divididos y exiliados y despedazados
los otros
los que siempre son y han sido y
deben seguir siendo los otros
se declaran una y otra vez
los únicos verdaderos
y nos declaran una y otra vez
los realmente otros
la guerra

es un blues en blanco y negro
1/3 del mundo
se baila
los otros
2/3
ellos bailan de blanco
nosotros sufrimos en negro

oscuridad

al principio fue
suave oscuridad y
silencio nervioso
después el estruendo
y la luz

el dolor y la sorpresa abrieron
la puerta del presente
adentro era el criterio
y la vocinglera
afuera era medianoche
y primavera

la casa estaba en algún lugar
dentro o en la periferia
de la ciudad
tal vez rodeada
de césped con flores
y arriba muy alto en el cielo
unas nubes

se desplazaban
rauda y tranquilamente

entonces

una mujer un hombre un niño
la mujer muy joven
el hombre no mucho mayor
el niño recién nacido, gritando

el hombre llevó
a la mujer con el niño
la mujer llevó el niño
a la casa

una ma
un pa
un ni

la madre desapareció
en la oscuridad del tiempo
el padre vino
de vez en cuando
de visita

el niño pasaba
la mayor parte del tiempo solo

la primera palabra
fue solo una palabra

mamá
(1991)

buscando al padre

cuando yo te necesité
tu foto en la pared
era verdad
lo más hermoso que yo tenía de ti
y lo único

tú eras
como yo te deseaba
serio, inteligente y tierno, infinitamente tierno
después, cara a cara
me encontré con tu mirada
seria, inteligente y fría, amargamente fría
sin palabras volví a colgar
 la foto
 que el sueño paterno
 me soñó
 tiernamente amarga la despedida

y me voy admirada

(1985)
para Nuwokpor

asunto: solicitud

me llamo
así y así
vengo de aquí y allá y
trabajo en esto y aquello

adjunto
certificados
completos sobre blablabla

si tuviese aún preguntas
o acaso le
faltase algo
diríjase
a cualquiera
por favor
en ningún lugar

muchas gracias.

1993
para Doris y Erika

de *nach gesang*
(Berlín, Orlanda Frauenverlag, 1997)

testamento

Yo no sé de dónde lo sé
pero sólo sé
que no llegaré
a vieja

desde hace tiempo
una enfermedad me carcome mi corazón

por eso mi testamento

ser o no ser

crecida en alemania aprendí que
los africanos
tienen transpiración fuerte
que el trabajo no es su costumbre
que están en otro nivel de desarrollo
 otros dicen también
 que apestan, son haraganes, primitivos

crecida en alemania aprendí que
el atraso ya desde afuera
y de lejos
se reconoce:

en el color de la piel, el pañuelo en la cabeza, la
circuncisión, el islam, el analfabetismo, el nomadismo,
la constitución corporal, la forma de andar, los tonos
de voz

y que
uno y una
algo tiene que hacer, algo tiene que salvar, algo tiene
que admirar!

crecida en alemania aprendí que
mi nombre
significa negra
y que los humanos
en verdad somos iguales pero diferentes
y que en ciertos puntos demasiado sensible soy

crecida en alemania aprendí
a lamentar
ser negra, ser mestiza, ser alemana
no ser alemana, ser africana, no ser africana,
tener padres alemanes, tener padres africanos, ser
exótica, ser mujer

crecida en alemania voy andando
lejos de ser de un color de piel, de ser de una
nacionalidad
de ser de una religión, de ser de un partido
de ser grande de ser pequeña de ser inteligente de ser
tonta
ser o no ser
en el camino hacia mí
en el camino hacia ti

(1983)

retrospectiva

la vida es
como un largo
doloroso
beso
respirar
entre
labios entreabiertos
la lengua
entre
nacimiento y muerte

(1995)

informe

mi país
es hoy
el espacio entre
ayer y mañana
el silencio
delante y detrás
de las palabras
la vida
entre las sillas

(1995)

Las mujeres en ranking de ventas
en **Librería Hernández**

librería
**HER
NAN
DEZ**

Isabel Allende: *Afrodita*
Araceli Bellota: *Aurelia Vélez, amante de Sarmiento*
Marcela Serrano: *Nosotras que nos queremos tanto*
Alejandra Pizarnik: *Poemas*
Louise Hay: *Usted puede sanar su vida*
Marcela Serrano: *Antigua vida mía*
Ludovica Squirru: *Horóscopo chino 1998*
Má Esther de Miguel: *Las batallas secretas de Belgrano*
Marta Merkin: *Camila O'Gorman*
Marguerite Yourcenar: *Opus nigrum*

Av. Corrientes 1436 • 1042 Buenos Aires, Argentina
Tel./fax: 375-3520 • e-mail: ecequiel@overnet.com.ar

Las mujeres en EMECÉ

CUENTOS
Inés Legarreta **SU SEGUNDO DESEO**
NOVELA
Angélica Gorodischer **LA NOCHE DEL INOCENTE**
NOVELA EROTICA
Zoé Valdés **SANGRE AZUL**
MEMORIAS
Beryl Markham **AL OESTE CON LA NOCHE**
POESIA
Delfina Tiscornia **MIENTRAS LA NOCHE AVANZA**

 Alsina 2062
1090 Buenos Aires
Tel. 954-0105

 primer
encuentro
internacional
de escritoras

ROSARIO

19 al 22 de agosto de 1998

Informes:
Comité Organizador
I Encuentro Internacional de Escritoras
(o al: Dr. Fernando Chao, Director del Centro)
Centro Cultural "Bernardino Rivadavia"
San Martín 1080 – Plaza Montenegro
2000 Rosario, Argentina
Tel.: (54-41) 80-2401 Fax: (54-41) 80-2404
e-mail: agorodis@citynet.net.ar

Fotos

Márgara Averbach*

Desde que me acuerdo, mamá sacaba fotos. Además de cuidarnos, a nosotros y a papá, además de trabajar en la oficina, hacerse mala sangre por casi todo y leer en los viajes, mamá sacaba fotos con una buena cámara y un zoom. La veíamos apuntar despacio, esperar y después hundirse en el cuartito oscuro que había bajo la escalera. Cuando salía, las fotos no tenían nada que ver con lo que habíamos esperado, aun en los tiempos en que ya sabíamos que no teníamos que esperar lo esperable. Yo nunca veía fotos como éas en los álbumes de mis compañeras de la escuela, y tampoco en los nuestros porque mamá no sacaba las fotos de las vacaciones, aunque todos se lo pedíamos cada vez que el auto enfilaba para el sur en los eneros de muchos de esos años.

Esas fotos, las otras, las sacaba mi hermano con la misma cámara: la familia en pleno con las olas detrás; yo leyendo a Salgari en la puerta de la carpita, muerta de frío como siempre; papá con la pipa; el auto lleno de polvo con el Aconcagua como un muro de viento en el fondo. Fotos normales, comprensibles, de vez en cuando alguna que alguien conseguía sacar por sorpresa, la cara en el medio, natural, relajada, con una expresión particular que no se pone nunca en una pose, una expresión familiar que no sabíamos que conocíamos y que aparecía ahí, perfecta, casi increíble, como si la foto fuera algo puramente mental, un pensamiento.

Mamá no sacaba fotos así. No usaba el gran angular, que fue lo primero que me entusiasmó en tiempos de enamorada de la historia y la arquitectura cuando me frustraba tener que dejar la mitad de un monumento fuera de la foto. Mamá no sacaba esas fotos y no le gustaba aparecer en ellas. Se escurría mientras preparábamos la cámara (luz, distancia, profundidad de cambio eran otras cámaras). Por eso, las pocas imágenes que tenemos de ella son fotos robadas y espontáneas, la expresión siempre mucho más natural y hermosa que las de los otros miembros de la familia. Ella estaba siempre más suelta, era siempre más ella misma que nosotros. Me acuerdo de una (no hubo muchas: ella se enojaba mucho si se daba cuenta y a veces quería eliminar la foto cuando se la mostrábamos): ella está mirando adelante en el auto; esperando que volvamos del baño en una estación de servicio. Tiene el brazo apoyado sobre la ventanilla, los ojos intensos y perdidos, como casi siempre; está tranquila, como casi nunca y tal vez, hasta sonríe. Creo que me acuerdo por la sonrisa. No eran muchas las sonrisas de mamá. Para reírnos: la escuela, los amigos, las fiestas de cumplea-

ños; en casa, las cosas eran serias, cuidadosas y tensas (aunque yo no lo sentí en ese entonces; entonces, hubiera usado otras palabras para describir nuestra vida: sinceridad, rapidez, tal vez confianza; todavía diría eso, pero ahora sé más; tuvo que venir alguien de afuera para que yo notara la furia en las paredes y las puertas, esa energía negra y rotunda que siempre me había parecido natural, inexistente). En esa foto del auto, reconocimos la sonrisa. Eso quería decir que la habíamos visto antes, que existía. A veces, pienso que quizás era más frecuente de lo que yo recuerdo ahora pero secreta como un amorío que mamá hubiera tenido que escondernos.

Pero sus fotos, las que sacaba ella, eran otra historia. Cuando crecí, cuando empezaron a interesarme los libros de pintura y las exposiciones, me di cuenta de que eran fotos para ampliar a 20 por 20 y colgar de las paredes de un museo. Por eso no podíamos imaginarlas en los álbumes de nadie. Lo que me extraña es que mamá no se diera cuenta, me extraña que ella, que conocía los nombres de los pintores y a veces, nos mostraba esculturas y murales de otras ciudades en los libros, no entendiera lo que estaba haciendo detrás de la puertita negra de la escalera.

No. En realidad, es fácil de entender. Las fotos eran parte de ella, una parte retorcida, feroz y buena. Y ella no veía sus partes buenas.

Me acuerdo de algunas solamente. Ya no las tengo. Desaparecieron en la hoguera de aquel Año Nuevo, ese 31 de diciembre que lo cambió todo. Como en los dichos: Año Nuevo...

Me acuerdo de algunas. Pero sobre todo me acuerdo de la impresión que nos causaba el proceso completo. Verla apuntar con la cámara, a un árbol, por ejemplo, o a un pájaro o a un poste de luz, muy de vez en cuando a una persona. Y esperar detrás la puerta a que ella revelara el rollo —jamás dejaba que los tocara otra persona—. Y ver cómo salía un rato después con el papel —siempre mate, a pesar de las modas— y mirarlo y que no hubiera nunca ni un árbol, ni un poste, ni un pájaro. Mucho menos una persona. Lo que veíamos ahí no tenía nombre. Era, simplemente.

Una de árboles: El árbol era un gran roble que crecía en la vereda de enfrente. Tenía una copa verde oscura (la foto fue en verano, en febrero tal vez, cuando el calor madura hacia el otoño). Un murmullo marrón subía a los dormitorios desde sus ramas, como una nube cálida y nueva. Mamá se sentó en un sillón de la galería (privilegios de la vida en los suburbios), se llevó la cámara a los ojos y apuntó a la mitad del roble con el gran tubo negro del zoom. Nosotros apostábamos. ¿Era una foto de hojas? ¿De un nido que había descubierto entre las ramas, de un proyecto de bellota?

De todos modos, eran apuestas imposibles. Si ella no nos lo decía, nunca sabríamos a qué había apuntado. Pero después, cuando las mostraba en el papel tranquilo y suave, colores casi siempre pastel, apostábamos de nuevo. Nos sentábamos con la foto y tratábamos de ver el mundo en esas líneas intrincadas. Esto es una hoja, ¿ves? No, no, ¿no ves que es el costado de una flor? Parece un dedo... U otra cosa... Risas. Pero no, ¿no ves que es el ala de un gorrión? Ahí están las plumas.

* Doctora en Letras, traductora, docente de literatura (UBA) y traducción (Lenguas Vivas), crítica literaria (*Clarín*) y narradora.

Cuando reveló ésa, la del roble, lo que vimos era un rombo marrón con curvas a los costados. Había una especie de remolino puntiagudo torcido en un extremo, todo en distintos tonos de marrón, y en un rincón se alzaba una garra verde, en diagonal, como las patas de un cóndor que se cierne sobre un ratón. Era una foto en equilibrio inestable, parecía inclinada hacia un lado como si el remolino, que era la presa, estuviera por tragarse al cóndor y convertirse en predador. Me acuerdo de que la tendencia general era a mirarla de costado, inclinada, como si el pequeño mundo de la imagen pudiera arreglarse compensándolo desde el papel, desde afuera.

Mamá nos explicó esa foto. Le costaban mucho esas explicaciones y ahora, mirando hacia atrás desde esta otra edad (desde los tiempos en que ya no me gustan tanto las fotos de paisajes), creo que nos explicaba solamente cuando veía que el rompecabezas nos apasionaba. Entonces, se acercaba, sonreía y decía ¿Lesuento o es mejor no saber? Siempre la misma frase, siempre la misma sonrisa. ¿Ven? ¿Esto de acá? Es una ramita, por eso el marrón. Y esto es el ala derecha de un pájaro. Eso no, no, eso es una sombra. Por eso esperé un rato para tomarla.

Con esas explicaciones, tenía un puente entre una foto irreal y el mundo, entre lo que veíamos nosotros en el roble, y lo que buscaba ella detrás de la cámara. Ahora sé cuánto le costaba construir el puente. Entonces, lo único que sabía era que ella se ponía terriblemente incómoda con las explicaciones. Y las fotos explicadas dejaban de interesarle. Las abandonaba en el orden cuidadoso del cuarto oscuro y a veces, misteriosamente, las perdía. Me acuerdo de que una vez le pedí que volviera a mostrarme una que había sacado apuntando a los ladrillos ennegrecidos de la pared del garage. Creo que la rompí, dijo ella con la voz monótona que usaba cuando algo la tenía sinceramente sin cuidado.

¿Dije "explicaba"? En realidad, ella nunca nos explicaba las fotos. Jamás conseguimos que nos dijera qué quería decir con el remolino. En todo caso, lo que nos daba eran lecciones de técnica. Lo demás no se discutía. Ni las apuestas ni los ruegos ni las cargadas (¿A que esto es un remolino?; por favor, no entiendo, ¿qué es?; parece bosta de vaca) la conmovían. Es una foto, decía.

Cuando las veíamos separadas unas de otras, las fotos parecían todas iguales. Me acuerdo de que un día le dije a mi hermano que mamá se repetía. Pero a veces, hacia carpetas. Las reunía en conjuntos, por color, por diferencia de color, por fecha (tampoco explicaba eso, pero nosotros suponíamos las categorías y las comentábamos cuando estábamos a solas). Cuando mostraba las carpetas, no había parecido nadie en una foto y otra. Tal vez lo único en común era el papel mate. Eso y algo más, no un color sino una intención, algo que entonces, probablemente, yo hubiera llamado "tristeza".

Las fotos de mamá. Ahora sé lo que buscaba en ellas. Creo que lo entendí el día de la hoguera, aunque en ese momento no supe que lo sabía. Lo único que supe fue que mamá había cambiado, que de alguna

forma, la habíamos perdido. Después de ese fin de año, no hubo más fotos. No hubo más cuartito debajo de la escalera. La puerta de madera oscura se abrió; alguien, probablemente ella misma (¿quién más se hubiera atrevido?) tiró los frascos y recicló las bandejas hacia el lavadero y los animales. Florecieron los álbumes normales de fotos de paisajes y de caras rojas de sol y cansancio.

Cuando vuelvo a pensarlo, me doy cuenta de que la crisis fue antes. La verdadera crisis vino después de una de las explicaciones con sonrisas. No me acuerdo de la foto que ella nos estaba explicando pero sí de que, bruscamente, dejó de hablar en la galería iluminada de la noche del 30 de diciembre, levantó el papel de la mesa y lo miró como si lo viera por primera vez. No siguió explicando.

Había terminado el año, ése y todos los anteriores, había terminado una etapa de nuestra vida, pero nosotros no lo supimos. Nos dimos cuenta al día siguiente, cuando mamá salió del cuarto oscuro a las diez de la mañana, cruzó el jardín hasta la parrilla, puso una pila de papeles sobre los hierros, dio media vuelta hacia la casa, abrió el lavadero y volvió a salir con una gran botellón de querosene.

Al principio, no nos pareció una escena clave (el primer beso, la primera despedida; la última vez que vemos a alguien antes de un viaje, antes de la muerte). Pensamos que era uno de sus ataques de orden, violento y súbito como todos.

Creo que papá fue el primero que entendió. Fue hasta la parrilla y trató de salvar una carpeta de tapas negras, la más grande de todas. Mamá se la sacó de las manos. Discutieron. Ella ganó. Papá nos llevó a dar una vuelta. La dejamos ahí, sentada frente a la parrilla, mirando el humo espeso y negro de la hoguera. Unas cuadras más allá, seguimos viendo el humo: una torre oscura en el cielo perfecto del sur, un cielo celeste y claro, sin una nube.

Ahora (en este tiempo en que me gustan más las fotos de personas) sé lo que pasó. Sé lo que vio mamá en su foto cuando la "explicaba". De pronto, vio las ramas y las bellotas, las alas y las piedras y los ladrillos. Vio los paisajes y las caras, las fotos de los álbumes. El mundo seguía en sus fotos, a pesar del zoom, de la espera, del cuarto bajo la escalera. Ahí estaba, impertérito, entero. Inevitable.

Ese fin de año, mamá descubrió al mundo agazapado en su lugar secreto. Destruyó el lugar en la hoguera de la parrilla. Durante un tiempo, temblamos tratando de imaginarnos con qué lo reemplazaría. Fueron dos años en sombra. Era otoño. Cuando llegó el segundo septiembre, la batalla contra el mundo había cambiado de frente. Las únicas fotos que tengo de mi infancia están en los álbumes. La sombra del roble había caído en el remolino.

Y las garras y la foto misma, doblada sobre sí misma en un cucuricho de fuego, rojo primero, negro después.

