



# *mora*

*Revista del Area Interdisciplinaria  
de Estudios de la Mujer*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 1 Agosto 1995 / Precio \$ 7

*Subjetividad y diferencia*



*Feminismos*



*Educación y género*



*Mujeres y escrituras*



*Razones del aborto*



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

# Praxis de la diferencia

## Notas sobre lo trágico del sujeto\*

---

Françoise Collin\*\*

*“...ser el sujeto libre y hablante y desaparecer como el paciente pasivo que atraviesa el morir y que no se muestra...”*

Maurice Blanchot <sup>1</sup>

---

\* *Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet*, en Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie, LES CAHIERS DU GRIF 46 (1992) 125-141.

\*\* Investigadora Feminista, Directora de LES CAHIERS DU GRIF.

<sup>1</sup> Paráfrasis de un título de BLANCHOT, Maurice: **Celui qui ne m'accompagnait pas.**

---

La crítica postmetafísica del sujeto parece coincidir con el derrumbamiento de lo político, y del pensamiento de lo político. Pues se oye hoy resonar dos afirmaciones aparentemente contradictorias. Por una parte, el advenimiento de lo femenino es la muerte del sujeto, dado que la dualización del sujeto y del objeto es una posición fálica. Por otra parte, las mujeres, secularmente sujetas (*assujetties*), quieren volverse “sujetos plenos” (*sujets à part entière*). A recorrer esa aporía se consagran estas notas. ¿Cómo quien no “es” puede ser sí mismo? La pregunta se aborda aquí a partir de la cuestión de la diferencia de los sexos pero no se limita a ese registro.

## La muerte del sujeto

La muerte del sujeto, del sujeto tal como lo habría instituido la época moderna, pero tal vez también toda la historia de la filosofía desde Platón si se presta oídos a Heidegger, es interpretada de distintos modos y en registros diversos por una corriente importante de la filosofía contemporánea, calificada de postmetafísica y aun de posmoderna. No se acaba de doblar las campanas del sujeto. ¿Pero quién dobla las campanas? ¿Y “por quién doblan las campanas”?

El pensador hizo su duelo del fundamento a partir del cual el hombre podría aprehender el mundo abierto frente a él como un terreno apropiable en totalidad, al menos potencial, de esta visión exenta de punto de vista desde donde lo que se se ofrecería sin ángulo de sombra. Y la visión misma como metáfora principal del saber se ha vuelto sospechosa. El pensador ha hecho su duelo de ese primer objeto privilegiado, el yo en sí mismo. El saber y la verdad se bifurcan, ligado el primero al destino instrumental de la técnica, condicionada la segunda por la destitución del dominio. De ahí en más “el ojo escucha”. El decir es recogimiento del Ser o de lo Otro. La escritura deconstruye el libro. Quien habla no es origen de la palabra ni de su palabra. La era de la representación y de la autorrepresentación se derrumba en el despliegue de la presencia-ausencia. El hombre es “aquel que no se acompaña”<sup>1</sup>. Es aquel que viene después. A la seguridad del “pienso luego soy” responde el eco, tres siglos más tarde: “pienso luego no soy”<sup>2</sup>.

Cuando denuncian la tradición del pensamiento dominante como operación del dominio instrumental a través de la dualización del sujeto y del objeto y la asimilan a la posición masculina, las mujeres, las feministas, avanzan pues sobre una tierra ya quemada: ya hace algún tiempo que ese sujeto-amo al que se oponen se ha hecho el hara-kiri, al menos en el espacio filosófico. El propio Derrida ha operado la unión entre la posición logocéntrica y la posición fálica forjando el término “falocentrismo” para designar a la tradición metafisicocientífica interrogada por

---

<sup>2</sup> BLANCHOT, Maurice: **Thomas l'Obscur**, y ARENDT, Hannah: **La vie de l'esprit**, t. II: “No es sino en la medida en que piensa, es decir, según Valéry, en la medida en que no es...”, pág. 235.

---

Heidegger. (Y elementos del psicoanálisis permiten apoyar sobre la morfología sexuada la propensión masculina a favorecer lo visible y lo manipulable, a partir del objeto desprendible). Aparentemente, la denuncia ya no tiene pues motivo. La filosofía misma ha entablado su “hacerse mujer” en las temáticas de lo no-uno, de la diferencia o de la *différance*, de la diseminación, de la pasividad, del acogimiento, de la receptividad, de la vulnerabilidad, del “no toda”, de lo indefinido, de la alteridad radical...

Puede preguntarse, sin embargo, si el lazo que ciertos filósofos anudan entre lo postmetafísico o la destitución del sujeto y lo femenino, con la complicidad de una corriente del feminismo (las mujeres estarían por fin “del lado bueno”) no da lugar a confusión. ¿Son las metáforas sexuadas aptas para designar categorías lógicas u ontológicas? ¿No están cargadas de un peso histórico e ideológico que resiste a esta reducción? Por lo demás, al recurrir a ellas, el pensamiento filosófico opera necesariamente una selección, sin que esa selección se elucide ni se justifique jamás. De lo femenino sólo se retiene “la carga útil”, la parte noble: la receptividad, es decir, un cautiverio decantado de la servidumbre o de la ineptitud para lo simbólico que le están tradicionalmente ligadas.

El efecto de novedad consiste en todo caso -y esto no carece de importancia- en invertir los índices de valores tradicionalmente afectados a la sexuación. De ahora en más, la verdad está del lado de lo no-uno. Pero esta inversión de valores sigue siendo especulativa. No afecta para nada y ni siquiera concierne a la posición efectiva de los hombres y de las mujeres, que se pone así entre paréntesis. Las metáforas de lo femenino, tomadas de una categoría de seres humanos empíricos -a saber las mujeres- se desprenden inmediatamente de ellos. Así, magnificar la dimensión femenina conforma inmediatamente lo político a lo ontológico. En última instancia, y aunque ello por cierto no esté en la intención de los filósofos, esta confusión podría tener por efecto perverso confirmar a las mujeres en su posición, siendo esta posición aparentemente asimilada al ser en el mundo verdaderamente humano. Si mantenerse en la verdad es acogimiento de lo que se da, todo “voluntarismo” -la decisión (política) de cambiar lo que es- aparece entonces como recaída en una posición fálica de dominio de aquí en más estigmatizada: la gran ilusión. Desde este punto de vista, puede considerarse que el feminismo (como trabajo de transformación) no es la realización sino la traición de lo femenino: el hacerse hombre de las mujeres. Por una sutil reversión, es el filósofo hombre el que se vuelve portador de lo femenino y la feminista mujer quien ocupa la posición fálica abandonada, como algunos no dejan de achacárselo. Esta conversión a lo femenino no priva, sin embargo, a quien la reivindica de la autoridad de la que goza, la autoridad de la palabra, que acredita su posición social. Atribuir al ser en el mundo lo que de ahora en más se califica como femenino no lleva, sin embargo, al conjunto de los seres humanos a compartir la suerte de las mujeres, ni aun a tomarla en cuenta. El *mea culpa* del Sujeto falocéntrico occidental no afecta el lugar de quien lo pronuncia.

Los juegos interpretativos de lo masculino y de lo femenino no tienen mucho que ver con la realidad de los hombres y de las mujeres y tenderían aun a disimularla. Ya que son hombres, escritores o poetas, quienes, en la crítica postmetafísica del sujeto ilustran la posición femenina. Son Hölderling, Artaud, Joyce. ¿No hay allí un deslizamiento semántico? ¿Puede así procederse a la

---

intercambiabilidad de la escritura y de lo femenino como figuras de la diseminación y de lo indecible?

El feminismo, al reanimar la dimensión del discurso en la escritura y el proyecto en la errancia, aparece entonces como un avatar de la posición metafísicodialéctica. Siempre llegando tarde, las mujeres pretenderían ser sujetos cuando ya no hay sujeto. Enarbolan la bandera de la autonomía sin comprender que la verdad está en la heteronomía, que ella es ley. Quieren la cabeza de lo acéfalo. Reclaman el derecho a la palabra por no haber comprendido que donde “yo” habla, no hay nadie que hable. Qué trivialidad. Discípulas retrasadas de un hegelianomarxismo caduco, quedan prisioneras de la famosa figura del amo y del esclavo que privilegia la dialéctica sobre la diferencia. Entablan un canto en un universo desencantado. Poseen el lenguaje del devenir y del porvenir sin advertir que esas categorías están perimidas y reemplazadas por el desengaño prudente del “post”. Se encaraman a una temporalidad histórica en lo historial.

Puede comprenderse que, consciente de este anacronismo aparente, toda una corriente del pensamiento feminista -particularmente desarrollada en el mundo americano- haya podido, en una marcha tal vez un poco desordenada, hallar si no su salvación al menos su alimento en el espacio de pensamiento que, a pesar de su heterogeneidad, hace dialogar las obras de Derrida, de Lyotard, de Heidegger y aun del propio Lacan. Ese femenino por tanto tiempo estigmatizado se vuelve por fin emblema de la verdad de lo humano. Lo negativo se invierte en positivo. Y el feminismo, por su parte, se ordena bajo el estandarte del “post” como “postfeminismo”.

Pero este homenaje indirecto rendido a lo femenino, y que se comprende que pueda parecer gratificante para las mujeres, ¿es por ello un reconocimiento de las mujeres mismas? ¿La “feminización” de la verdad no es un nuevo avatar de la evicción de las mujeres de acuerdo con un procedimiento no violento de seducción?

Al deportarse con armas y equipajes al terreno de la crítica del sujeto, ¿no se arriesgan a quedar sujetas allí como lo estaban en el terreno del sujeto?

La atracción de un modo de pensar calificado de manera más o menos justificada como femenino, ¿no corre el riesgo de crear una ilusión sobre las verdaderas cuestiones en juego de las mujeres? La maximización de una categoría de pensamiento deja a la minoría de la que se la ha tomado en su minorización. Así, la introducción del “arte negro” en la pintura de Picasso o la fascinación del arte tosco en la de Dubuffet concierne al arte más que a los negros o a los asilados. ¿En qué medida la operación escénica -o mimética- afecta a lo real? El príncipe travestido no deja de ser un príncipe. Y puede pensarse que todo grupo dominado ofrece así al dominante una superficie de folklorización. “Somos todos negros”, “somos todos locos”, “somos todas mujeres”, “somos todos judíos”, son afirmaciones cuyo significado es altamente cuestionable.

## **Lo femenino sin/en las mujeres**

El acceso al espacio acéntrico del post se hace, por lo demás, por dos entradas, y con colores diferentes, según se trate de filósofos (hombres) o de mujeres

---

(filósofas). Para los primeros, se trata de poner en práctica lo negativo -que no es la negatividad sino más bien lo neutro del *ne-uter*, ni lo uno ni lo otro-, de des-hacer, de de-construir, de de-centrar (lo que es), y las imágenes van por el lado de la castración y de la circuncisión. Para las segundas, se trata de pro-fanar (de hacer aparecer de manera transgresora) en una alegre afirmación lo que no es (todavía). Los colores que lleva el caballo de Troya introducido en la fortaleza de la metafísica son diferentes. Del lado de los hombres, los de la retirada, los de la borradura, del lado de las mujeres, los del advenimiento, que no está exento de cierto triunfalismo. Como si esta entrada en el post fuera, de un lado, ritual de muerte y, del otro, ritual de nacimiento en el que el descubrimiento del “no ser” es un nacer y la no esencia un nacimiento. Porque encarnan de algún modo lo que miman, suponiendo que de ahora en más la verdad es mujer. “Eterna ironía de la comunidad”, siempre han sabido, ellas, con un saber inmemorial, que no hay Uno o que el Uno es el señuelo impuesto por la dominación. Desmontar la estatua del Comendador es pues una fiesta, su fiesta. Ellas danzan sobre las ruinas. El estremecimiento de la Razón parece darles u otorgarles la razón.

Pero no se trata de colores. Cuando los filósofos (hombres) enuncian lo femenino, es como una categoría liberada de sus vínculos con un sexo determinado. Cuando las mujeres (filósofas) lo enuncian, vacilan en cortar el cordón umbilical que las une a las mujeres mismas. La estrategia de los primeros consiste en borrar la frontera entre los sexos o volverla infinitamente tenue, de manera que lo femenino la cortocircuite, o aun que sea su cortocircuito. El fin del Uno es el fin del dos. La estrategia de las segundas consiste en enorgullecerse de lo femenino como de su bien inalienable. Lo que les fue secularmente atribuido como enfermedad, el famoso “no toda”, ahora, que está afectado de un índice positivo, se lo guardan aun cuando acepten compartirlo. Los primeros tienden al infinito hacia la posición límite según la cual no hay diferencia de sexos. Las segundas retienen la marca de esta diferencia, presintiendo que si se la anulase se les quitaría, por así decirlo, el pan de la boca. El psicoanálisis viene aquí en su auxilio: si hay femenino del lado de uno y otro sexo, mujeres y hombres no son por ello posiciones indistintas. Jamás un golpe de suerte abolirá el azar. La diferencia no se reúne nunca con la indiferencia. El no-sujeto, para los primeros, califica el modo fundamental, ontológico, del ser en el mundo, el *dasein*, del que es testimonio la escritura. Para las segundas, califica al ser en el mundo de las mujeres, y aun la escritura misma de las mujeres, aun cuando no se excluye que pueda desbordar y atestiguar en la escritura de algunos hombres.

Así la sustitución del contra por el post, por el después, la destitución del sujeto, la afirmación de lo no-uno, cuando califica todavía a alguno de los dos sexos, y puede ser llamado femenino en ese sentido, no elimina verdaderamente la lógica dual que debería destruir. El régimen de lo “femenino” indefinido resuena todavía como un antónimo de lo masculino o de lo fálico. El pensamiento de lo no-uno, cuando se figura en la diferencia de los sexos, oponiendo lo no-uno (femenino) a lo uno (masculino) queda prisionero del régimen de lo uno más uno que pretende recusar aun cuando uno de esos dos unos sea lo no-uno. El referente dualista, si no biológico al menos morfológico, de la diferencia de los sexos determinado por Freud en un contexto aún positivista (tenerlo o no) queda presente en el núcleo de cierto pensamiento feminista aun cuando éste opere una inversión de valores entre los



---

polos sexuados, es decir, cuando es lo no-uno inobjetivable de los “labios que se tocan” o del “inabarcable volumen”<sup>3</sup> al que se da crédito por relación con lo uno objetal fálico.

Pero aun un pensamiento que se desembaraza de la inscripción biologicomorfológica de los sexos para no pensar ya lo femenino y lo masculino sino como categorías, independientes de su inscripción empírica (los hombres, las mujeres), continúa sufriendo la contaminación de ese dualismo que es preciso esforzarse por borrar. Lo indefinido queda definido en cierto modo al articularse con lo definido. El fin de la metafísica, el fin del sujeto, es un movimiento siempre recommenzado de “deconstrucción”, no una destrucción. No se termina de terminar. El desobramiento desobra la obra. Lo no-uno se desprende de lo uno. Lo femenino no cesa de batirse con lo fálico aun cuando lo exceda.

Así, abordar el debate sobre los hombres y las mujeres a la luz de lo masculino y de lo femenino comporta ciertas derivas. Así como, para las feministas, puede superponérselos (siendo lo femenino lo propio de las mujeres), así también, para los filósofos, son sustituibles, en tanto que lo femenino viene a tomar el lugar de las mujeres (empíricas) y permite de algún modo “desembarazarse de ellas”. Al referirse sólo al primero, los filósofos escabullen el segundo, aunque parezcan, sin embargo, abordarlo. Al establecer un lazo absoluto entre el primero y el segundo, las feministas (filósofas) confinan a las mujeres en una definición ontológica, y las mujeres son entonces definidas por un femenino que hace las veces de esencia pero que establece, sin embargo, implícitamente un criterio de discriminación entre las “verdaderas” mujeres -adecuadas a lo femenino- y las falsas, que sucumben a la atracción de lo fálico.

Estas consideraciones no constituyen una negación de la importancia y del interés de las corrientes postmetafísicas como modalidades filosóficas. Pero preguntan, por una parte, por el sentido y el alcance del uso de la categoría de lo femenino para significar la destitución del sujeto-amo y, por otra parte, por la validez de esta categoría como hilo conductor para la cuestión de las mujeres, sea bajo la forma de un femenino que atraviesa la frontera de los grupos sexuados o bajo la forma de un femenino ligado al grupo sexuado de las mujeres. Bajo la primera forma, se escapa a toda metafísica de los sexos, pero eludiendo la realidad de las mujeres; bajo la segunda, se restaura una metafísica, es decir, una calificación dualista y esencialista de los sexos. En el primer caso, hombres y mujeres no quieren ya decir nada. En el segundo, hombres y mujeres quieren decir todo. Quizá, sin embargo, haya que pensar que quieren decir menos que todo y más que nada.

Esas dos formas de recurso a lo femenino (lo femenino como ser en el mundo humano y lo femenino como ser en el mundo de las mujeres) parecen una y otra conducidas, aunque sea a su pesar, por un imaginario de la reconciliación. La primera, que insiste en la porosidad o la indecibilidad de la frontera entre los sexos y tiende a hacer de la diferencia de los sexos una diferencia indiferente, elude no sólo la figura de la dominación, es decir, la figura política que la atraviesa, sino

---

<sup>3</sup> Fórmulas bien conocidas de Luce Irigaray, calificando a lo femenino.

---

también toda dimensión trágica de la relación sexuada. Inmediatiza “el fin de la historia” (saltando por encima de los avatares de la dialéctica), donde en una suerte de indeterminación dichosa ya no habría ni hombres ni mujeres (ni judíos ni griegos, ni amos ni esclavos...), en una atopía que se separa sólo por una letra de la utopía. La segunda, al instalar a las mujeres en su esencia -la de lo indefinido, la de lo no-uno- elimina en lo que a ella toca toda dimensión dialéctica y trágica de la relación de las mujeres entre ellas, reunidas en un “nosotras” magnificado, cuya pluralidad por cierto se afirma, pero, dentro de un cierto mismo, se supone edénica.

### **Las mujeres sin lo femenino**

Frente a los atolladeros de una reflexión que toma por hilo conductor la categoría de lo femenino, ¿no es preciso reformular la pregunta a partir de la realidad de los hombres y de las mujeres como grupos socialmente constituidos? Un pensamiento feminista, por otra parte, no puede ahorrarse ni se ahorra este enfoque, ya que para él se trata siempre prioritariamente de reconocer y de hacer reconocer a las mujeres la realidad de sus derechos y de su ser.

Aun cuando las mujeres promuevan o contribuyan a promover un pensamiento y una relación con el mundo que se desprenda de la posición del sujeto calculante y que reintroduzca el cuento en la cuenta, ello no puede ser por delegación. Les interesa ante todo ser ellas mismas, no sólo en el mundo sino de este mundo. Pues a quien le alcanza la acosmia (como dice Hannah Arendt de los judíos y Simone de Beauvoir de las mujeres) no puede advenir. Hay efectivamente escándalo que no es el escándalo de un pensamiento filosófico determinado, sino el escándalo de todo pensamiento filosófico que se aparta y se dispensa de lo político. Que algunas mujeres dancen en la corte de los grandes sobre los acentos de lo femenino no puede hacer olvidar la inmensa masa de mudas en las que lo femenino se confunde con una dura condición asignada, ellas que, aun antes de haber nacido, no conocen el déficit del sujeto más que como sujeción. El tratamiento de los hombres y de las mujeres es irreductible a las categorías de lo femenino y de lo masculino, sea cual fuere el modo en que se los conjugue. La diferencia está instruida por la dominación, que se inscribe en la realidad bajo formas múltiples, irreductibles a una causa única o a un origen histórico determinado. El desvío hacia la teoría del (buen) femenino, por sutil que sea, comporta una parte de negación de la realidad.

Pero pensar la diferencia de los sexos sólo en el régimen de la dominación acarrea ciertas derivaciones. Para las que se atienen a eso -y el pensamiento de Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo* al menos, quizás ha incitado a ello<sup>4</sup>- la identificación de la diferencia de los sexos con su mera condición de producción históricocultural, lleva a pensar que de extinguirse la dominación también se extinguiría la diferencia o, al menos, que de ahí en más ya no tendría efectos. “No se nace mujer, se llega a serlo”, tomado al pie de la letra, haría suponer que una vez

---

<sup>4</sup> La posición de la propia Simone de Beauvoir no es siempre tan tajante.



---

superado ese secular devenir obligado y desdichado, mujer (hombre) ya no tendría sentido y que el Hombre (humano) se realizaría, en una humanidad plenamente sujeta de su destino, pura libertad. En esta hipótesis, mujeres y hombres no quieren decir sino lo que les han hecho decir siglos de sujeción de unas por los otros. Una vez superada la sujeción, no habría sino Sujeto, de acuerdo con la afirmación humanista: el Hombre, al fin, devuelto a su trascendencia, desalienado, y desalterado.

En esta posición, la igualdad se confunde con la identidad. Ser iguales significa ser idénticos. Ser diferentes significa necesariamente ser desiguales. Se reencuentra aquí, a propósito de las mujeres y de los hombres, el rastro del pensamiento de las Luces según el cual la igualdad pasa por la identidad: no se puede ser Hombre más que de una sola manera. Y la asimilación es siempre pensada como identificación con el modelo dominante. Bajo un manto de universalismo, el extranjero sólo tiene derecho a la igualdad si se vuelve autóctono (o lo imita), la mujer sólo se vuelve plenamente humana si se vuelve hombre (o lo imita). La destrucción de la alienación es destrucción de la diferencia.

La voluntad, común a las feministas, de superar la estructura de dominación que afecta a la diferencia de los sexos, conduce así a posiciones antagónicas que también tienen en común, sin embargo, restaurar una afirmación metafísica del sujeto. En el primer caso, se trata del sujeto-mujeres, calificado de femenino -es la posición hoy llamada esencialista- y en el segundo -es la posición racionalista- se trata del sujeto humano. En una y otra hipótesis va de suyo que se sabe lo que mujeres quiere decir: todo o nada. En uno y otro caso se impone una representación de la diferencia de los sexos, sea como determinable, sea como nula y sin valor. Hay una razón de las mujeres, o hay una razón humana. Hay una reconciliación de las mujeres consigo mismas, o hay una reconciliación del hombre (humano) consigo mismo. La dominación disimula una diferencia identificable o bien la dominación produce un puro señuelo de diferencia. Doble interpretación de lo propio y de su propiedad: lo propio femenino, lo propio humano. El trabajo político implica en ambos casos una representación de aquello a lo que apunta: identidad femenina de las mujeres (ajena a la de los hombres), identidad única del ser humano.

Debe pues retomarse la cuestión del sujeto en el registro de lo político, sin prejuzgar por ello un fundamento metafísico. Las mujeres, en todo caso, y aun esas mismas que pronuncian “la muerte del sujeto” como ligado a lo fálico, reclaman el derecho de ser por fin sujetos. Y sujetos significa aquí: poder “aparecer por la palabra y por la acción” en el mundo público y privado, volverse actores, actrices, del mundo común, actores que no puedan jamás ser confundidos con autores según la distinción importante introducida por Hannah Arendt<sup>5</sup>, que desde entonces se cuida muy bien, casi siempre, de hablar de sujeto, prefiriendo el *quis* latino, el quien, el alguien.

---

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah, entre otros en **Condition de l'homme moderne**, pág. 207.

---

## El conflicto trágico

¿Cómo actuar, pues, sin acompañarse de la figura del dominio? ¿Cómo mantenerse en la pasividad del dejar ser y trabajar para cambiar lo que es? ¿Es pues un actuar que da lugar al recogimiento? Esta doble e imposible fidelidad no puede vivirse sino como trágica. Poética, política, ética, entran en relación en el modo del desgarramiento.

¿Cómo conciliar, en efecto, la afirmación de heteronomía fundamental del sujeto, habitado por el Otro o por los otros (*autrui*), con su autonomía? ¿Cómo el no-sujeto (se lo piense como el ser en el mundo en general o como el ser en el mundo de las mujeres) puede reivindicar volverse sujeto? Esta prueba o esta contradicción interna la soportan los dominados más que los dominantes, y les corresponde pensarla. En efecto, quien está efectivamente en posición de sujeto, al menos político, quien está en una posición desde la que su palabra se oye, puede a gusto certificar su alteración sin correr el riesgo de verla identificada a la alienación<sup>6</sup>. Juega de algún modo inconscientemente a dos bandas. Tiene autoridad para denunciar la autoridad del sujeto. Es con una voz fuerte, segura en todo caso de ser oída, que recuerda el punto flaco. Es en la aparición de una obra que puede designar el desobramiento. Quien, por el contrario, no ha tenido acceso a la autoridad, quien aún no ha sido reconocido como sujeto de su propio discurso, quien no ha accedido aún a ese espacio en el cual “manifestarse por la palabra y por la acción”, está forzado a reivindicar la obtención de ese espacio. Así se lleva a las mujeres a quererse sujetos, o sea, a ocupar la posición de sujetos, aunque más no sea que para hacer oír la destitución del sujeto.

*Así pues, hay que combatir por la palabra y por la acción para decir el silencio y la inacción. Así hay que afirmar y afirmarse para hacer resonar lo neutro. Así hay que discurrir según las normas del discurso de dominio para tener acceso al alcance del rumor. Así hay que endurecerse en la figura del sujeto para mantenerse en el espacio del no sujeto. Así hay que hablar con una sola voz (colectiva) para tener derecho a la soledad de su voz. Así hay que tomar prestada la figura sustancial de la mujer o de las mujeres para atravesar el sí hacia el abismo del yo. Así hay que gritar para callarse. Tal es la inobviable necesidad y la inobviable experiencia de lo político. La peor condena del oprimido, de cualquier opresión que se trate, es su condena a lo político.*

Por cierto, la salida teórica de esta aporía consiste en distinguir la posición del sujeto de derechos, a saber la posición del individuo como sujeto político, y la posición ontológica del sujeto. Ser ciudadano de una comunidad no excluye para nada el déficit del sujeto ontológico. Quien habla y actúa en el espacio público puede ser y experimentarse como radicalmente alterado. Y, no obstante, es en la misma persona que esas dos versiones cohabitan: una que es la de hacer, la otra la de deshacer, una del dominio, la otra del desasimiento, una de la avanzada, la otra

---

<sup>6</sup> El recurso al término “alienación” comporta ciertos riesgos de confusión en virtud de sus connotaciones hegelianas. Se lo utiliza aquí en confrontación con “alteración”, para designar ese tipo de alteración que está ligada a la dominación, y sin presuposición de una pura adecuación del sí mismo consigo mismo.

---

de la retirada. La distinción teórica de los dos registros no resuelve, sin embargo, su conflicto efectivo. Se opera sobre el fondo de una tensión fundamental. Su ambivalencia no puede resolverse en un “o bien o bien” sino más bien en un “lo uno y lo otro”, o a lo sumo en un “tanto lo uno como lo otro”, que es el nudo mismo de la existencia trágica, la experiencia de lo imposible.

Corresponde al minorizado no poder escapar a la dialéctica del dominio y de la servidumbre más que atravesándola, a riesgo de hundirse en ella. Es, sin duda, lo que aclara el curso desdichado de casi todos los movimientos de liberación: a fuerza de afrontar el dominio, en nombre de una superación del dominio, son contaminados por la posición misma a la que se habían propuesto hacer frente. Deber combatir para obtener sus derechos elementales acaba por reducir a un ser humano a la posición de combatiente. Y cuando al fin emergen, los oprimidos se han vuelto semejantes a sus amos, es decir, a aquellos mismos contra los que insurgieron. (Es así que toda revolución tiende la cama a la dictadura). Pues no puede matarse al amo sino matando también el amo que está en uno.

### **El sujeto interlocuado (*interloqué*): alienación y alteración**

¿Cómo, pues, hacerse sujetos de derechos, y pasar por los duros procedimientos que son los únicos que permiten obtenerlos, sin sucumbir al imaginario del sujeto-amo, de la reapropiación de la esencia, de la reconciliación de sí mismo consigo mismo, como si el yo, o peor, el nosotros, pudiera ser un sí mismo? Esta pregunta significa de hecho: ¿cómo concebir una política no metafísica? ¿Cómo ser un movimiento político que no reduce a aquellos o aquellas que a él se consagran a su definición de sujetos políticos? Y que no los encierre en la identidad colectiva que tienen que constituir para afirmarse.

Escapar en lo político al reduccionismo de lo político sólo puede hacerse reinscribiendo constantemente en lo político la ruptura de lo no político, acogiendo en lo político lo que escapa de él y lo transgrede, haciendo resonar la infinitud heterogénea del lenguaje en el imperio homogéneo del discurso, reteniendo la memoria del deshacer en el hacer. Trabajo infinito, trabajo crítico y autocrítico, no sólo en el seno de lo político sino de lo político mismo, comparable tal vez al que la escritura emprende en el libro y contra el libro. Ya que lo político exige su propio olvido para sobrevivir. Esta operación no es posible más que atendiendo al desfallecimiento del yo (*je*) en todo yo (*moi*) y en todo nosotros sustancializables (yo una mujer, nosotras las mujeres). Ya que si yo soy una mujer, yo no soy una mujer. Y el acceso de las mujeres a la posición de sujetos de derechos apunta a ponerlas a la deriva imprescriptible del yo -sustituyendo la pluralidad a la colectividad- y al dualismo maniqueo que es el pasaje obligado y peligroso de todo movimiento de liberación.

Se trata, pues, de luchar contra la alienación para poder responder y no dejar de responder a la alteración. Ya que mientras ser presa del otro signifique ser apropiado por el otro, la finitud o la alteración corre el riesgo de ser confundida con la alienación. Los oprimidos son así a menudo los últimos creyentes del humanismo identitario, los últimos creyentes de la reconciliación de sí mismo consigo mismo (sí mismo mujer, sí mismo humano). Son los objetos privilegiados de la tentación

---

totalitaria que les dice: seréis como los dioses, sois dioses. Liberar a las mujeres es también liberarlas de la creencia en la liberación. Hay que luchar contra la sujeción sin alimentar el mito del sujeto, luchar contra la injusticia sin sucumbir al mito de la justicia, o sosteniéndola sólo como una Idea reguladora.

La dificultad, para todo movimiento de liberación política, de no confundir la lucha contra la sujeción con el mito del Sujeto, es decir, de no reducir lo desconocido a lo conocido, se comprueba en su relación con la obra de arte. Es preciso advertir que tales movimientos (se trate del marxismo o del feminismo, por no tomar más que estos ejemplos) raramente dan lugar a formas artísticas nuevas y tienden a reducir por medio de la interpretación las que en ellos se producen a expresiones, ilustraciones o confirmaciones de una verdad ya formalmente adquirida<sup>7</sup>.

En lo social mismo, el reduccionismo político llega paradójicamente a no dar crédito sino a aquellos o aquellas cuya vida toma forma militante o a lo que en su vida toma esta forma. La colectividad se da a priori límites: sólo funciona bajo condiciones. Controla ferozmente las entradas y las salidas de lo que tiene derecho al nosotros.

La lectura política del mundo excluye lo que no la sirve y lo que no sirve. No es de sorprender entonces que una reflexión que ha germinado en el mantillo de un movimiento político no pueda hacer frente a la dimensión de la pérdida, considerada como desperdicio. Ya que lo político postula la inmortalidad, sustituyendo un nosotros sustancial al desfallecimiento del yo, y reduce todo dolor a la injusticia. Así, lo político puede producir una teoría pero raramente un pensamiento.

Luchar contra la alienación, acoger la alteración, he aquí el desfiladero trazado para lo que hoy se puede llamar aún sujeto y que no se sostiene sino a costa de no confundir esos dos movimientos, sea sometiéndose a la alienación, sea sustrayéndose a la alteración. Y no hay lucha contra la alienación que no se extravíe peligrosamente si no hace lugar en sí a la alteración.

Lo que preserva de la tentación metafísica del sujeto como adecuación de sí mismo consigo mismo es la incondicionalidad del diálogo: ahí donde el yo escapa a la vez a la ilusión de la identidad y a la miseria de la objetivación. Levinas pronuncia a este respecto palabras decisivas, en el orden ético, como Arendt en el orden político. El sujeto es presa de otro, está alterado, y por eso mismo es por siempre inadecuado respecto de sí mismo. El procedimiento de dominación consiste en sustraerse a esta alteración, instituyendo al otro en lugar del objeto y sustituyendo al diálogo con el otro por un discurso sobre el otro. Ha caracterizado al pensamiento como la práctica dominante en que los hombres, en lugar de ponerse a la escucha de lo que dice y actúa una mujer, han querido secularmente decir lo que es una mujer, lo que son las mujeres, asignándoles, a la vez, una definición y un lugar como si, eternos destinadores de la palabra no pudieran volverse sus destinatarios, al menos cuando el destinador es una destinadora, en posición de iniciativa y no ya de eco. (Pero paradójicamente esta incapacidad o este rechazo a oír lo que no está ya pre-oído puede afectar también a aquellos o aquellas que se erijan en portavoces de un grupo minorizado, ya que todo “representante” se hace una idea limitativa

---

<sup>7</sup> Cf. F. COLLIN: *Le sujet et l'auteur*, CAHIERS DU C.E.D.R.E.F. n°2, y M. MARINI: *D'une création minoritaire à une création universelle*, LES CAHIERS DU GRIF, n° 45.

---

de lo que él representa). La alteridad se trama en una interlocución que deja, para tomar la bella expresión de Denise Marion<sup>8</sup> al “sujeto interlocuado”, interlocuado porque está sometido a interlocución, interlocuado porque se lo ha destituido de su seguridad, porque está sorprendido, estupefacto. Los otros (*autrui*) y esos otros (*autrui*) que es el otro (*autre*) del otro (*autre*) sexo, me arrancan de toda certeza, tanto de lo que yo soy como de lo que el otro es. Tal es el estremecimiento del encuentro que prohíbe la posición de sujeto sin por ello forzar a la del objeto (ni a la variación de esta figura que es la dialéctica del sujeto y del objeto, del mirador-mirado evocadas por Sartre). El otro como los otros (*autrui*) me impide decir yo (*moi*) así como decir nosotros. El reencuentro no prejuzga identidades, pero tampoco elude su realidad efectiva: las respeta tal como ellas se presentan sin pretender definir las. Ya que corresponde a cada cual presentarse sin tener por ello que nombrarse.

Es lo que designa Levinas cuando evoca la alteridad radical, la que no se dice sino en tú, no en él. Pero el tú se toma y se quita siempre sobre la tentación del él. El encuentro no es un dato sino un trabajo, ya que el otro jamás es indemne de lo adverso. El diferendo<sup>9</sup> dice a la vez la diferencia y lo que allí se retiene inexorablemente de conflicto. La alteración del encuentro es percibida como una amenaza para el sujeto, que se defiende de ella por el dominio o por el ardid.

Una política no metafísica no se da a priori la representación ni de su modelo ni de la identidad de sus actores. Hace acceder a la posición de actores de nuevas instancias hasta entonces excluidas, con su poder indomable de innovación. No puede prever sino lo imprevisible del actuar, para mejor y para peor.

## La diferencia de los sexos como praxis

¿“Qué quiere una mujer”? O ¿qué es una mujer? A esta pregunta no puede responderse en la instancia teórica sin anular inmediatamente la pregunta misma, sin hacer de ella la falsa pregunta de quien hace a la vez las preguntas y las respuestas. Esta pregunta no toma consistencia sino en la instancia dialogal (Pero también, sin duda, aunque más escondida, la pregunta: ¿qué es un hombre, qué quiere un hombre?).

Es decir que la cuestión de la diferencia de los sexos o del diferendo entre los sexos resiste a todo tratamiento teórico. Es del orden de la *praxis*. Hombre, mujer, no dependen de lo sustantificable, de lo definible del enunciado.

Que haya diferencia de los sexos es un hecho innegable. Que esta diferencia “deba” desaparecer o, por el contrario, fijarse en sí misma superando la dominación está en el orden del postulado. Hay diferencia, pero los diferentes no son esencializables. Las dos afirmaciones, “mujer no existe”, o “mujer es esto”, son similarmente especulativas y similarmente inquisitorias.

---

<sup>8</sup> MARION, Jean-Luc: *L'interloqué*, CAHIERS CONFRONTATION, nº 20: *Après le sujet, qui vient?*

<sup>9</sup> LYOTARD, Jean François: **Le différend**: “Un caso de diferendo entre dos partes tiene lugar cuando la regulación del conflicto que las opone se hace en el idioma de una de ellas, mientras que el daño que la otra sufre no se significa en ese idioma”, págs. 24-25.

---

La diferencia de los sexos se pone en práctica en la relación efectiva de las mujeres y de los hombres. No puede tratársela en tercera persona. No puede decírsela sino en la experiencia del diálogo -y de su parte conflictual- que enfrenta un hombre y una mujer, hombres y mujeres, en el espacio privado o público. La diferencia de los sexos, y su nudo de diferendo, está en el orden de la dirección. Nadie sabe lo que mujer (u hombre) quiere decir, sino en la escucha de lo que dice una mujer. La que habla no sabe quién es ella (ni quién es el otro), pero ella habla, ella es la que habla y quiere ser oída en lo que ella dice. La diferencia es teóricamente indecidible pero se decide y se redecide en toda relación.

El feminismo se agota, pues, en vano, como el psicoanálisis o la filosofía, en decir qué es una mujer o qué son las mujeres, qué es un hombre o qué son los hombres, y, en esta definición, fracasa. La inflación del discurso profundiza la oscuridad. Al menos aprende a no saber y a arrancar la pregunta de la diferencia de los sexos, y de la determinación de los diferentes, del orden del saber, para hacer de ella un acto, una *praxis* ética y política. De ahí en más, la diferencia de los sexos entra en juego, fuera de toda representación de lo que son o deberían ser los unos y los otros. La diferencia de los sexos, que ha sido secularmente sustancializada, tanto en la práctica como en la teoría, se pone en juego, no según los desplazamientos que impone la historia, sino en un actuar que, si es siempre mayoritariamente el actuar de las mujeres -forzándolas a menudo a agitarse unilateralmente- es potencialmente y ya aquí y allá realmente un actuar común, un co-actuar en el que los actores ya no están seguros de sus papeles, en el que los blancos de memoria obligan a inventar, sea en la escena pública o en la privada, sin que nada permita jamás afirmar ni que no hay diferencia entre los sexos ni que hay una diferencia infranqueable, llevando por el contrario a afirmar que no hay diferencia y que hay una diferencia, simultánea e indistintamente. Así se efectúa la salida de toda metafísica de los sexos, no por la afirmación de su indiferencia que sustituye a la vieja afirmación de dos diferencias localizables, ni por la determinación de sus nuevos lugares -que serían “los buenos” -sino por un actuar de los diferentes, tal como son aquí y ahora. Ya que el rechazo de la sujeción no provee un modelo del devenir igualitario.

Zanjar especulativamente el debate de saber que pasará con la diferencia de los sexos una vez que se la libere de la ganga de dominación que la encierra y la deforma hoy es puramente especulativo. Querer superar las desigualdades en un acceso plural a la palabra y a la acción, en el acceso plural a la posición de actores, de actrices, del mundo común, no permite decidir ni sobre la identidad humana reduciendo casi a nada la sexuación, ni decidir sobre la importancia y la naturaleza de la diferencia que resistiría a la extinción del régimen de desigualdades. Luchar contra las desigualdades, hacer de modo que las mujeres se manifiesten como iniciativa por la palabra y por la acción, no implica ninguna definición de lo que ellas son (en su naturaleza) o de lo que ellas deberían ser.

La diferencia de los sexos no es, pues, representable. No es un hecho ni una idea, sino un actuar, constantemente reactivado, sea en la desdichada conformidad repetitiva con lo que ha representado e impuesto de ella una dominación secular, sea en una difícil innovación en la que ninguno (ninguna) sabe a priori cuál es su lugar. La diferencia de los sexos es la puesta en acto de un diferendo en el que el entedimiento (*entente*) integra el malentendido. “Te oigo (*entends*) mal” implica

---

que al menos hay ya una escucha y es preferible al “no dices nada” o “lo que dices es nada” del amo oportunamente sordo a todo lo que no es su propio eco.

La diferencia de los sexos no puede ser actuada sino en el desfallecimiento del sujeto, de los sujetos hablantes y del Sujeto que preside la palabra, pero no puede ahorrarse sus actrices. Efectuar la muerte del Sujeto es dar lugar a los actores (que no son los autores) de la palabra, a sus actrices. Lo indecible se trama, y se redecide, en la práctica del dos no dualizable, no en el discurso que es siempre discurso del uno. La lucha de las mujeres no es esencialmente la producción de una nueva teoría de la diferencia de los sexos, sino el fin de toda teoría y, en la proliferación del discurso sobre esta cuestión, la esperanza del silencio que es el único que oye.

### **Muerte que siempre regresa**

La reflexión anterior había tomado desde el comienzo por espacio la aporía que consiste en confrontar la crítica postmetafísica del sujeto, a menudo metaforizada por lo femenino, con la afirmación del sujeto que supone todo pensamiento político. Era poner de entrada la resurgencia del sujeto del lado de lo político, para interrogarse enseguida por las condiciones de una política no metafísica, o aun por una afirmación no metafísica del sujeto en el trabajo de lo político.

Quedaría sin duda por despejar los presupuestos implícitos de tal reflexión y por preguntarse por lo que ella retiene del sujeto en la denuncia de la dominación o del dominio. Este camino, que no podemos emprender aquí, exigiría poner nuevamente en barbecho la noción misma de sujeto. ¿Puede, en efecto, ratificarse una definición del ser en el mundo que lo lave de toda egoicidad, para definirlo como puro recogimiento, pura alteración o pura diseminación? ¿O, aún, que no conciba esta egoicidad del sujeto sino como lo que hay que tachar? Dicho de otro modo, ¿es la “pura” alteración lo que caracteriza al ser en el mundo, con exclusión del “cuidado de sí” cuya exigencia es indispensable a las mujeres?

Puede preguntarse si la crítica del sujeto, la puesta en cuestión del sujeto que inspira al pensamiento contemporáneo -y ha favorecido a veces la apología de lo femenino- a querer tomar el contrapunto del pensamiento “moderno”, poniendo el acento sobre la alteración o la diferencia, no adopta una posición ideológica. Ya que si no hay sujeto puro, hay siempre sujeto en todo “ser-ahí” humano, o aun, si se prefiere estas metáforas sexuadas, de lo fálico o de la virilidad en todo femenino. No hay “yo” alterado por el Otro que no resista a esta alteración, no hay deconstrucción en la que no despunte la construcción, no hay borramiento en el que no resista la afirmación, no como un desdichado residuo de lo que está llamado a desaparecer, sino como co-constitutivo de lo que es. La desescritura escribe, y ella escribe siempre un libro o en el espacio del libro. Destitución y constitución están estrecha e inexorablemente ligadas. Que el sujeto no sea el amo (del otro, del mundo) no abuele su condición de sujeto. Ipseidad, identidad y alteridad, o aun identificación y alteración, son indisolubles. Cuando se abocan a la celebración de la muerte del sujeto, los pensamientos de lo femenino (de los filósofos hombres o de las mujeres filósofas) disimulan su realidad. La negación se parece a la denegación. Pues el rey resucita siempre en la muerte del rey y en el darle muerte.



---

No hay “femenino” que no se articule con lo fálico, aun cuando lo fálico esté tachado por lo que se denomina lo femenino. La desaparición de la dominación no es la desaparición del sujeto: el ego persiste en la sociedad de los iguales, y el egoísmo no es sino una modalidad, una deriva, de una egoicidad -un “cuidado de sí”- que no puede obviarse. El tú y el nosotros se articulan con el yo, del que no pueden prescindir. Si lo ético, como lo político, lo arranca al riesgo de su inflación, remitiéndolo a su inscripción en la pluralidad, no por ello pronuncia su abolición. La igualdad no se opera sino en el reconocimiento de la multiplicidad heterogénea de los ego, de que cada ego es ante todo relación consigo mismo, que en cierto modo se prefiere, pero que en esta preferencia, no es el único. Ponerse a la escucha del otro es saber que él es para sí mismo lo que cada yo es para sí mismo (un alter ego no como lo mismo sino como un ego otro), ya que cada cual está llamado a la vez a “perseverar en su ser”, a darse a aparecer, y a desaparecer. No hay ética ni política que pueda obviar el reconocimiento del sujeto, pero recordando que ese sujeto es muchos. El ser en el mundo consiste en el debate desgarrador de sí mismo y del otro, residiendo la alteración en el enfrentarse con otros sí mismos. Ya que puedo (a veces) morir por el otro, pero nunca en lugar del otro. Y corresponde a cada cual honrar su lugar sin tomar todo el lugar, ser “amigo de sí mismo” para “hacerse un amigo para el otro”<sup>10</sup>. Lo indecible, suspendido a la reiteración permanente del juicio, está en el límite que separa y une perseverar en su ser y llamar al otro a ser, respetándolo en su ser. De allí la función de hablar en conjunto, en el que cada uno habla (sin saber quién es y ni siquiera lo que dice) y escucha la palabra del otro.

Porque, el psicoanálisis lo recuerda bastante, todo “yo” es un otro, habitado por el otro, del que no puede reapropiarse, ya que no tiene nombre propio. Lo que dice, lo que actúa, aun en el actuar político, es trabajado por lo indomable y lo irrepresentable. Ese otro, que habita el “yo”, dividiéndolo de él mismo, toma también y radicalmente la forma de los otros (*autrui*), recordando en la pluralidad el diferir interno de todo sí mismo. Pero la alteración, sin embargo, no puede hacer olvidar la persistencia inexpugnable de ese yo crispado (al menos en la cultura occidental) sobre su imposible identificación. Ya que si el nombre jamás es propio, el deseo de lo propio lo trabaja, aunque no sea más que en la preocupación de la firma (y se recordará que en los comienzos del movimiento feminista, la firma fue un momento borrado, no sólo para repudiar “el nombre del padre” sino todo nombre. Un corto momento). Habiendo renunciado a saberse, el sujeto no por ello renuncia a afirmarse. Quien tomase en serio “la muerte del sujeto” entraría en silencio, o en esa forma de silencio que es el tiempo del instante, la instancia de lo que es sin insistencia. O iría aun hacia un suicidio. Pero desde el nacimiento, el grito primal da cuenta de un querer-ser obstinado. Y podría uno sorprenderse de la energía que cada cual despliega para persistir cuando nadie lo llama (ya que nunca es él o ella quienes son llamados, ni siquiera por sus progenitores) o, como se dice, para darse lugar ahí donde no se le ha reservado lugar alguno. La obstinación

---

<sup>10</sup> ARISTOTELES, **Ética nicomaquea** IX 5, 25.

---

de ese sujeto que se dice muerto es considerable y es lo que emociona al adulto en el grito del lactante, donde se junta todo lo que luego va a negociar, en palabras y en gestos, durante años, para imponer su apariencia de ser: dolor y cólera de ese grito del “yo soy” que regurgita el combate del agonizante. La reivindicación del sujeto a “tener su lugar” que puede traducirse en términos políticos, no es, en ese sentido, infidelidad sino, por el contrario, efectivización de su condición ontológica del ser en el mundo, que no es ni alteración pura ni pura egoicidad. El comienzo es múltiple. La finitud no es ilusión de la desaparición del sujeto sino la experiencia de su límite. Y que el actuar (como *praxis*) no sea reducible a la ejecución de un proyecto (a una *téchne*) no por ello lo anula.

Lo postmetafísico no es la muerte del sujeto sino su inscripción entre vida y muerte. La toma de conciencia de la alteración, es decir, del hecho de que el sujeto no es amo, y no es transparencia de sí mismo para sí mismo, no significa su muerte más que para quien confunde al sujeto con lo Uno, no para quien “el uno no es sin el otro” (*l'un ne va pas sans l'autre*)<sup>11</sup>, para quien está en búsqueda de “lengua materna”, no para quien sabe que habitar la lengua es siempre “habitar varias lenguas” en un “monumental qui pro quo...”<sup>12</sup>.

Acoger lo que es, intervenir en lo que es, son las dos figuras incompatibles e inseparables del ser en el mundo, en la indistinción “de las cosas que dependen y que no dependen de nosotros”. Si “pensar es agradecer”, pensar es también siempre actuar, y actuar es una de las formas del agradecer.

Traducción de María Isabel Santa Cruz

*Con el título “El sujeto del feminismo”, una primera versión de este texto fue presentada en ocasión del coloquio de investidura de Rosi Braidotti en la cátedra de profesora de estudios feministas de la Universidad de Utrecht, y por invitación de ella. Se lo dedico amistosamente.*

---

<sup>11</sup> Paráfrasis, que desplaza el sentido, de un título de Luce IRIGARAY, **Et l'une ne va pas sans l'autre**.

<sup>12</sup> BRAIDOTTI, Rosi: *L'usure des langues*, LES CAHIERS DU GRIF n° 39.

# Edipo y Clio

## Algunas consideraciones sobre subjetividad e historia\*

---

Paola Di Cori\*\*

*El centro de gravedad del sujeto es esta síntesis  
presente del pasado, que se llama historia*

Jacques Lacan <sup>1</sup>

---

\* Ponencia presentada en “Storia e problemi contemporanei”, n.8, noviembre 1991.

\*\* Profesora e Investigadora en Historia en la Universidad de Urbino, Italia.

<sup>1</sup> LACAN, J.: **Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud, 1953-1954**, Torino, 1978, pág. 45.

---

Hasta hace poco tiempo, entre los que se dedican a la profesión se tenía la idea de que abordar el tema de la subjetividad en historia era algo concerniente ante todo a las mujeres historiadoras, y se lo consideraba como una fijación mujeril; era un tema tratado, por así decir, un poco como una especie de menarca dentro de la disciplina, el cual podía causar malhumores periódicos aunque transitorios y al que, de todos modos, no se le atribuía una excesiva importancia <sup>2</sup>.

Alguna cosa, no fácil de individualizar ahora, vino a liberar de toda certeza inveterada tan soberbia convicción, pues en el breve lapso de dos o tres años casi todos empezaron a ocuparse de él, y por supuesto también los historiadores hombres.

Nuevos matices de significado comenzaron a enriquecer el número de términos disponibles para describir los ámbitos de competencia, y contribuyeron a cambiar tan radicalmente la perspectiva concerniente a aspectos muy diversos de la investigación, que no parece fuera de lugar afirmar que estamos frente a un verdadero cambio de identidad de la disciplina <sup>3</sup>. En efecto, ha comenzado un proceso de transformación casi imparable, testimonio del cual son los múltiples estudios recientes referidos al área problemática de la subjetividad <sup>4</sup>.

Muchas son las causas que han contribuido a orientar este cambio, y son tantas que no se pueden resumir en unos pocos parágrafos, ni ser reducidas a un origen único; pero vale la pena acercarse a este nuevo horizonte proponiendo algunos interrogantes en torno a los problemas que todavía no han encontrado una sistematización satisfactoria en el cuadro del debate historiográfico.

---

<sup>2</sup> Cfr. por ejemplo los diversos estudios en una colección (Il mondo contemporaneo) de varios volúmenes muy difundida en el último decenio, **Gli strumenti della ricerca. Questioni di metodo**, a cargo de G. DE LUNA, P. ORTOLEVA, M. REVELLI, N. TRANFAGLIA, FIRENZE, 1983.

<sup>3</sup> Hace algunos años desarrollé algunas consideraciones relativas a los cambios que se han verificado en el campo historiográfico a partir del nacimiento de una historia de las mujeres, vale decir, cuando la presencia de estudiosas cuya posición, sostenida en base a la pertenencia sexual, no coincidía con la de los historiadores, ha presentado al resto de la disciplina el problema de la naturaleza de la relación entre sujeto y objeto dentro de la investigación. Sobre este punto se van a desarrollar sucesivamente ulteriores observaciones en el curso del presente artículo. Cfr. P. DI CORI, *Soggettività e pratica storica*, en **Movimento operaio e socialista**, n. 1-2, 1987 y *Prospettive e soggetti nella storia delle donne. Alla ricerca di radici comuni*, en M.C. Marcuzzo-A. Rossi-Doria (a cargo de), **La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia**, Torino, 1987.

<sup>4</sup> Para Italia son fundamentales los trabajos publicados por L. PASSERINI. Cfr. **Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria**, Firenze, 1988, que incluye un amplio aparato bibliográfico. Véase también el volumen **Discutendo di storia. Soggettività, ricerca, biografia**, Torino, 1990, que recoge diversas ponencias presentadas en el convenio organizado en Fiesole en octubre de 1989 por la Società Italiana delle Storie. Inexplicablemente, la reciente reseña de A. CARRINO, *Il soggetto al centro della storia*, en **I viaggi di Erodoto**, n. 12, diciembre de 1990, no tiene en cuenta ni el trabajo de Passerini ni el debate al que se hace referencia en las páginas presentes.

---

¿Cuándo y cómo surgió la metamorfosis, desde una perspectiva que hace un tiempo estaba dotada de indiscutibles demostraciones femeninas y que ahora profesa abiertamente la bisexualidad? y ¿qué consecuencias se derivan de ello en el plano de la investigación histórica?

Comencemos por lo pronto a decir que quien se ocupa de historia en Italia, con la gran excepción de las historiadoras feministas, en general muestra escasa sensibilidad en las confrontaciones de los aspectos teóricos del problema y aún menos conciencia de las relativas complicaciones que existen en el plano de la comunicación. Por otra parte, es difícil empezar una primera reflexión sobre un tema tan complejo sin hacer algunas consideraciones preliminares al respecto <sup>5</sup>.

*Subjetividad*, como cualquiera puede apreciar, no sólo se ha difundido aquí y allá en el lenguaje culto o menos culto, en los debates de carácter político y de divulgación, sino que muy frecuentemente se da el hecho de que no hay en absoluto acuerdo acerca de su significado; y son tantas y tan variadas las atribuciones semánticas existentes que a veces resulta poco claro a cuáles de ellas se refiere el que habla o escribe. En fin, se aplica admirablemente a nuestro caso lo que Bajtin ha sostenido a propósito de los aspectos intencionales de la lengua.

*La palabra -escribe en páginas ya muy famosas- vive fuera de sí, en su viva tendencia hacia el objeto; si prescindimos totalmente de esta tendencia, resta en nuestras manos el cadáver desnudo de la palabra, a partir del cual no podremos aprender nada sobre la situación social y sobre el destino vital de esa palabra. (...) Toda palabra tiene el aroma del contexto y de los contextos en los cuales ella ha vivido su vida llena de tensiones sociales; **todas las palabras y todas las formas están habitadas por intenciones** <sup>6</sup>.*

Entre las diversas razones por las que la palabra *subjetividad* está rodeada de confusión, una de las principales tiene que ver con la cantidad excesiva de escritos referidos a ella. De hecho, sucede con frecuencia que diversas acepciones del término están presentes al mismo tiempo pero sin que se respeten los roles específicos de cada una; es decir, se tiende a asimilarlas como si todas tuviesen propiedades y características iguales, ocultándose así su naturaleza multiforme. No hay que asombrarse, entonces, de que *subjetividad* se mueva penosamente en el mundo y le sea difícil adquirir una fisonomía más precisa; o peor, que continúe dando vueltas sobre sí misma sin llegar siquiera a explorar a fondo una de las varias rutas posibles que podría recorrer. Tal estado de deambulación incierta es el producto perverso de un tratamiento muy peculiar en el contexto italiano: muchas veces

---

<sup>5</sup> Traté aspectos afines a los que se tratan en estos párrafos en el estudio *Soggettività e storia delle donne*, en Aa.Vv., , **Discutendo di storia**, cit.

<sup>6</sup> M. BAJTIN, **Estética e romanzo**, a cargo de Clara Strada Janovic, Torino, 1979 (tercera edición); las citas están en las pags. 100 y 101, dest. mío. Véase también todo el capítulo dedicado a la palabra en la novela, págs. 67-230. Una importante contribución relativa a la relación entre Bajtin y la crítica feminista al mito de la objetividad de la ciencia está en el trabajo de M. DIAZ-DIOCARETZ, *Bakhtin, Discourse, and Feminist Theories*, en **Critical Studies**, n.2, 1989.

---

*subjetividad* asume ya la semblanza de una persona, ya la de una abstracción; en suma, se usa, y con frecuencia de manera totalmente inconciente, para indicar tanto la una como la otra juntas <sup>7</sup>.

En consecuencia, parece útil, a fin de aclarar esta situación intrincada, intentar una descripción sumaria de cómo acontece un fenómeno tal y comenzar echando una mirada a los múltiples y diversos planos que participan de este proceso de transustanciación.

1. Un primer malentendido aparece en los casos en que *subjetividad* se hace equivaler a *sujeto*, y entonces prevalece un uso alternativo y cambiante entre los dos. La encontramos a menudo usada en este sentido especialmente en la forma plural (se dice “la subjetividad” cuando mejor se podría decir “los sujetos”); es decir, se la usa para indicar la persona. Pero el hecho de reemplazar a *sujeto* no carece de consecuencias, porque las dos palabras no son del todo idénticas; en un cierto sentido una parece tener más fuerza que la otra. La preferencia acordada a *subjetividad* apunta en realidad a alguno/a conciente de su propia identidad, una acepción que contiene un tratamiento intencional implícito concerniente a la afirmación de sí, a la voluntad de uno/a cuyo objetivo es el de sobresalir y hacerse valer. Cuando se busca acentuar estos aspectos cualitativos nos encontramos claramente frente a un deslizamiento radical, desde una determinación relativa al ser humano en carne y hueso hacia una facultad mental.

2. Existe además un segundo nivel de significado que se usa con frecuencia y que tiene que ver con la esfera propiamente autobiográfica expresada en lo externo; para decirlo de modo simple, se trata del “hablar de sí” en público, el irrumpir de los elementos personales en contextos que no son privados, poco importa que se lo haga en forma oral, visual o escrita. Cuando se está junto a otros, puede bastar la breve alusión a algo relativo a sí mismo para que inmediatamente prorrumpe la referencia a una operación “subjetivizante”. En este contexto, una característica típica de la palabra es la de estar a menudo acompañada de los pronombres personales (“*mi* subjetividad”, “*su* subjetividad”, etc.) como forma sustantiva de autoconciencia individual.

3. Hay, en fin, un plano de referencia mucho más amplio que reenvía a la subjetividad en tanto problema teórico general, pasible también de adoptar relevantes roles políticos. Desde el punto de vista gramatical se trata del caso en el que prevalece invariablemente el singular, pero, a pesar de que el diccionario indica el género femenino, se trata del comportamiento típico de quien, aunque dotado

---

<sup>7</sup> En el análisis ofrecido por PASSERINI -que constituye una de las pocas tentativas rigurosas de propuesta teórica sobre el tema- ambas cohabitan dentro de un mismo espacio historiográfico sin generar confusiones; pero se trata de una excepción. Cfr. su **Soggettività e storia**, cit., todo el capítulo I, y en particular el párrafo titulado *Un itinerario di biografia intellettuale*, págs. 25-30.

---

de una naturaleza masculina prevalente, tiende a considerar que esta última tiene una connotación “neutra” y universal, cuya validez se extiende a ambos sexos. (En los años Setenta era común acentuar el género cuando se hablaba, por ejemplo, de “subjetividad obrera”).

Si se deja de lado cualquier disputa en torno a la diferencia sexual, *subjetividad* pierde en esta caso toda connotación específica para adquirir los rasgos amorfos del anonimato y transformarse en un indistinto “conjunto de los sujetos”. Aquí el recorrido cumplido es inverso al que hemos trazado en el primer nivel; vale decir, se procede a través de una abstracción mental para llegar a la materialidad de los individuos abstractamente concebidos (la citada “subjetividad obrera”).

En suma, nos urge destacar que en nuestra palabra un manto oscuro y uniforme parece recubrir los vivaces colores de su carga semántica. Una incesante actividad de neutralización de los equívocos frecuentes que se dan de un nivel a otro, de ocultamiento de las variadas identidades que ella adopta una vez y otra, parece producirse en su interior, con el efecto de una continua dispersión. Vale decir que los distintos significados que cohabitan juntos se mezclan y confunden impidiendo conservar los límites de cada uno, y no siempre resulta claramente perceptible cuál es el que el usuario quiere poner en evidencia. Además, los distintos matices que presenta son tan conflictivos y divergentes entre sí que no es posible formular la hipótesis de una definición ideal omnicomprendiva que los reúna a todos. Como es fácil de comprender, de esta convivencia llena de contrastes surgen aspectos muy problemáticos, de los que vale la pena dar cuenta.

1.1) Los principales inconvenientes que emergen de la primera de nuestras ecuaciones - la que asimila *subjetividad* a *sujeto* - conciernen a la pretensión de suponer que se está hablando de individualidades plenas, concretas, fuertes y autónomas.

Cuando se produce la sustitución de la una al otro acaece una profunda subversión en la existencia relativamente tranquila del sujeto; el cual, tomado solo, sin adjetivos ni especificaciones que lo definan, tiene un carácter dócil, regulado por la nomenclatura del diccionario: “un argumento”, “una persona”, “una unidad sintáctica”. Pero no bien se lo asimila a *subjetividad* es como si adquiriese una inmediata carga vital, no siempre conforme a él, que lo transforma en ser activo y conciente.

En cierto sentido, aquello que se expresa en la particular superposición entre subjetividad y sujeto no es un cambio verdadero y real sino más que nada un deseo. La asimilación de una al otro constituye en verdad una interesante transposición en el plano lingüístico de lo que por siglos ha significado sobre todo una imposibilidad histórica; se da por entendido algo que todavía no existe, se piensa que ya se ha alcanzado el añorado protagonismo sexual, individual, social y político hasta ahora negado. (Este aspecto es muy evidente si se tiene en consideración gran parte del debate político feminista en Italia, y que con frecuencia también está presente en tanta producción de historia de las mujeres. El inglés Ronald Fraser lleva a cabo una operación totalmente opuesta y no da por descontado que en el trabajo de análisis personal y en el histórico se consiga una imagen compuesta y ordenada de la persona humana. Su investigación autobiográfica lo lleva en realidad a pasar revista



---

a un conjunto de fragmentos: las partes separadas, y no dispuestas armoniosamente en una entidad compleja, de sí mismo como sujeto y como historiador)<sup>8</sup>.

2.1) Una marcada semejanza entre *subjetividad* y *yo personal*, al punto de provocar la identificación, caracteriza la segunda área semántica especificada. En torno a ella se amontonan numerosas especificaciones que dan cuenta del universo privado e íntimo de las personas - desde los sucesos de la propia vida pasada y presente hasta las incursiones introspectivas de carácter intelectual-. Pero lejos de limitarse a estos aspectos, nuestra palabra se lanza aventuradamente a empresas de conquista y termina por invadir dos ámbitos particularmente complejos con los que tiene que saldar cuentas - el de la experiencia y el de la verdad.

Las infinitas y fragmentarias variantes autobiográficas y autoconcientes que constituyen la aquitectura externa de este nivel egocéntrico no son más que figuras de contorno útiles para enmarcar el triunfo de una protagonista imponente - la esfera de la experiencia de sí. La narración de la propia vida, la autorrepresentación y el autoanálisis son todos modos con que la *subjetividad* se ve colmada de episodios, emociones, pensamientos narrados, hasta desbordar de elementos dotados de un gran carácter físico; esto se revela como el medio mejor para diseñar una zona franca sobre la que afirmarse.

Solamente una gran expansión permite considerar la propia subjetividad (en tanto asimilada a experiencia) como un punto de partida garantizado, como un centro de orientación para descubrir las partes más genuinas de la realidad humana histórica y social, aquellas a las que asignar legitimidad, peso y valor superiores a cualquier otra prueba. Una vez conseguida la seguridad material, desde este lugar donde se construye la identidad personal se puede partir y dar vueltas en el aire a distancias vertiginosas. La maniobra más peligrosa es ahora la de inducir a la experiencia a transferir sus propios confines hasta el límite extremo y a acercarse al territorio donde reina la verdad.

El pasaje: subjetividad—experiencia—verdad tiene un poder fascinante, que roza también las togas de los magistrados; ya no más entendida sólo como relación indicial en un proceso que todavía debe instruir al fuera de sí, el juego entre mentira y justicia se desarrolla finalmente teniendo como perno esencial la situación egocéntrica en la que nosotros/as, sólo nosotros/as, llegamos a ser los principales detentores/as de la verdad.

---

<sup>8</sup> Cfr. R. FRASER, *In Search of a Past*, London, 1985 y la entrevista *In Search of a Past. A Dialogue with Ronald Fraser*, *History Workshop*, n.20, 1985. Sobre este libro y sobre otros aspectos de la escritura autobiográfica por parte de historiadores cfr. S. DENTITH-P. DODD, *The Uses of Autobiography*, y S. YEO, *Difference, Autobiography and History*, en *Literature and History*, n. 1, primavera 1988. Consideraciones muy interesantes son tratadas por L. MARCUS, "Enough about you, let's talk about me". *Recent autobiographical writing*, *NEW FORMATIONS*, n. 1, 1987. Sobre la autobiografía como género es fundamental la recopilación a cargo de J. OLNEY, *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, N.Y., 1980. Cfr. además el monumental trabajo de Georges Gusdorf, pionero y precursor de estos estudios, que finalmente ahora salió a luz, *Autobiographie*, Paris, 1991.

---

La asimilación que se verifica entre *subjetividad* y *yo personal* parte, en consecuencia, de una base material profundamente enraizada y, a través de etapas sucesivas, accede a la abstracción de mentira, verdad y justicia.

(La historiadora que ha mostrado mayor conocimiento de todos estos problemas y los ha tratado con infinita cautela, es sin duda, Natalie Zemon Davis. De especial interés en este sentido es su análisis sobre el caso Martin Guerre y otros escritos dedicados por ella a la autobiografía y a la discusión de problemas relativos a la entidad personal en la edad moderna<sup>9</sup>. Desde el punto de vista teórico, debemos a Teresa de Lauretis haber propuesto un modelo articulado de construcción de la subjetividad femenina relacionado con la experiencia. Sin embargo, esta última no debe ser entendida como mero receptáculo sensible, sino más bien como un proceso, “una construcción continua, no como un punto de partida o de llegada firme desde el cual cada uno/a interactúa con el mundo”<sup>10</sup>).

La apelación a la experiencia no parece fuera de lugar a propósito de este segundo nivel. Detrás de la excesiva intimidad que se crea en la triangulación subjetividad/experiencia/verdad se oculta en realidad otro peligro muy grave, que no apunta tanto a la orientación semántica de la operación sino a algunas viscosidades metodológicas inesperadas que derivan de la enorme responsabilidad otorgada a cuanto tiende a ocupar la posición central - una vez más, la experiencia.

Si el que hace historia le otorga un deber demasiado alto en el propio trabajo, se puede estimular un proceso en el que -fascinados/as por la posibilidad de lograr aferrar el pasado (en nuestro caso a tocar con la mano “la subjetividad” de quien vivió en otra época) - no se desarrolla más una obra de *construcción*, en sentido benjaminiano, sino que nos limitamos a vestirlo con los viejos hábitos de la reconstrucción historicista<sup>11</sup>. En lugar de una relación dinámica con la tradición

---

<sup>9</sup> Cfr. N. ZEMON DAVIS, **The Return of Martin Guerre**, Harvard, 1983 (trad. it. Torino, Einaudi, 1985) y sobre todo el extenso análisis contenido en *On the Lame*, AMERICAN HISTORICAL REVIEW, n. 3, junio 1988; v. también *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France*, en T.C. HELLER at alii (a cargo de), **Reconstructing Individualism**, Stanford, 1986, y *Fama e riservatezza: la “Vita” di Leone Modena come autobiografia della prima età moderna*, QUADERNI STORICI, n. 1, abril 1987.

<sup>10</sup> Cfr. TERESA DE LAURETIS, **Alice doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema**, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1984, p. 159. Cfr. también Joan SCOTT, **Gender and the Politics of History**, New York, Columbia University Press, 1988, págs. 4-5. Importantes contribuciones sobre la relación entre construcción de la subjetividad, teoría feminista y psicoanálisis se encuentran en la recopilación a cargo de Parveen ADAMS y Elizabeth COWIE, **The Woman in Question**, Londres, Verso, 1990; cfr. en particular la aguda puntualización de Constance Penley, *Missing m/f*, ivi, págs. 6-9.

<sup>11</sup> Además de **Tesi di filosofia della storia**, cfr. dos breves textos que abordan el problema de la experiencia, W. Benjamin, *Il carattere distruttivo* y *Esperienza y pobreza*, ambos en el volumen a cargo de F. RELLA, **Critica e storia. Materiali su Benjamin**, Venezia, 1980. Sobre la relación entre construcción y reconstrucción, entre Freud y Benjamin, ha llamado la atención Rella en un ensayo muy estimulante que introduce el volumen citado. Véase también R. BODEI, *La malattia della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, en: **Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio**, a cargo de Lucio BELLOI y Lorenzina LOTTI, Roma, 1983.

---

pasada, tendremos en nuestras manos no por cierto la experiencia real “resucitada” por nosotros, sino imágenes ilusorias; no la subjetividad de otros, pero aún menos un pleno conocimiento de la nuestra, irremediabilmente empobrecida por una relación falseada con el tiempo y la tradición <sup>12</sup>.

3.1) Llegamos así al último nivel, el que algunos párrafos más arriba hemos caracterizado como lugar en el que la *subjetividad* adopta un aspecto inclusivo, que recoge la característica física de la persona en una esfera superior de generalidad humana abstracta: “el conjunto de los individuos”.

La adopción de la forma sustantiva singular, máscara sin rostro de cuerpos que permancecen escondidos, tiene el sabor de un revival y tiene la función de recubrir nuestra palabra de toda una serie de significados de los que se había perdido rastro en los últimos años, pero que hace un tiempo eran comunes entre los glosadores de Rousseau y de Marx. Aquí es frecuente la sinonimia en expresiones del tipo: “voluntad general”, “conciencia de clase”, “autoconciencia social”, etc. (Esta me parece, para dar un ejemplo, la acepción adoptada por Paolo degli Espinosa en un escrito reciente) <sup>13</sup>.

En este momento se dirá: y el que se ocupa de historia ¿cómo se comporta frente a un universo tan contradictorio y complejo? Que se trate de hombres o de mujeres ¿tiene importancia para imprimir a la palabra un significado en lugar de otro? La respuesta es naturalmente afirmativa, y se puede tener una correspondencia interesante si se tiene en cuenta en este sentido lo que ocurre en dos asociaciones profesionales hace poco constituidas: la SIS (Società Italiana delle Storiche), nacida en 1989, y la SISSCO (Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea), creada al año siguiente.

La característica de la SIS es la de ser una asociación sólo de mujeres, mientras que la SISSCO acoge tanto historiadores (que son la ultra mayoría) como también diversas historiadoras. Es fácil comprender cuán diversas son las perspectivas que caracterizan a estas dos sociedades si se leen los estatutos que definen las normas y los objetivos generales.

En el caso de la SIS el acento está puesto en la identidad de las personas (el artículo 2 del Estatuto dice: *la Asociación no tiene fines de lucro y se propone como estructura de agregación que permita valorizar la experiencia y la subjetividad femenina*) <sup>14</sup>. Para la SISSCO, en cambio, hay en primer plano un objetivo externo a la persona (según la Premisa del Estatuto: *Un grupo de estudiosos de la edad contemporánea se constituye en asociación para favorecer la reflexión sobre la época contemporánea como objeto de estudio histórico*) <sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> He tratado de referirme a este tipo de problema dentro de la historia de las mujeres en: P. Di Cori, *Unite e divise. Appunti su alcuni problemi di storia della solidarietà tra donne*, en L. FERRANTE-M. PALAZZI-G. POMATA (a cargo de), **Ragnatele di rapporti**, Torino, 1988.

<sup>13</sup> Cfr. P. DEGLI ESPINOSA, *Ambiente e qualità della vita: nuovi rapporti tra soggettività e produzione*, DEMOCRAZIA E DIRITTO, n. 2-3, 1988, por ej. pág. 310.

<sup>14</sup> Cfr. el texto completo del Estatuto de la Sociedad Italiana de historiadoras, AGENDA, n. 0, 1989, la cit. se encuentra en pág. 5.

<sup>15</sup> Cfr. STATUTO DELLA SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DELLA STORIA CONTEMPORANEA (SISSCO), Roma, 1990.

---

Puesto que un cierto número de mujeres, incluida la que escribe, forma parte de ambas asociaciones, no está fuera de lugar preguntarse si existe alguna relación entre la identidad de las socias y la de los dos organismos que a primera vista parecen ir en direcciones diametralmente opuestas; y también es lícito formular alguna pregunta sobre el comportamiento de los socios, especialmente sobre las consecuencias que todo esto puede tener en los debates en torno a la disciplina.

Por un lado hay que considerar como elemento no irrelevante la naturaleza de la doble adhesión de las mujeres, en el que se evidencia un dato inquietante y ambiguo presente en la pertenencia femenina: las mujeres suscriben y aprueban un estatuto que gira en torno a los sujetos, pero aceptan también tomar parte de una institución cuyo objetivo principal es el de concentrarse sobre objetos.

Por otra parte, hay que tener en cuenta los objetivos que se quieren perseguir. En el interior de la SIS y de la SISSCO se examinan aspectos muy diversos del territorio histórico, los cuales - a pesar de la gran variedad de modalidades con que se abordan - de modo aproximado y muy suscintamente por necesidad de síntesis, se pueden reducir a algunas dimensiones fundamentales, entre las que emergen con particular relieve: la experiencia del tiempo y de la memoria, la relación con los antepasados y la tradición. El fin principal de estas asociaciones es el de poner en evidencia tanto los elementos que competen a la esfera subjetiva (cómo se comunica con ellos y qué siente el que hace historia, que parece reaccionar como si se mirase en un espejo) como los relativos a la esfera objetiva (cómo se muestran y actúan los seres humanos que vivieron en otra época, independientemente de la persona que hace historia, la cual los observa como alguien que está en una ventana y mira una cosa o una persona ajenos a él).

Modalidades tan diversas de leer la realidad del pasado contienen criterios de prioridad implícitos a partir de la preferencia que se dé a la similitud o a la diversidad. Si se elige el criterio de la similitud se pone en acto una operación que reflexiona sobre los otros como si fuesen versiones de uno mismo; se trataría sobre todo de un trabajo que conduce todos los datos externos hacia el interior. En el caso de la diversidad, se acentúa en cambio todo cuanto se diferencia de uno; es decir, se actúa como si se estuviera escondido detrás de una máscara observando la realidad externa con el fin de reproducirla, reconstruirla o interpretarla como si no tuviera ninguna relación directa con uno mismo.

Privilegiar una u otra modalidad implica necesariamente atribuir una preeminencia particular al dato de la experiencia - ubicarse más cerca o más lejos respecto de lo que se estudia, cualquiera sea el número real de años que nos separan de ello - y también al del control de las propias emociones<sup>16</sup>.

Nos encontramos así frente a algunas especificaciones de significado, que no habíamos tomado en consideración hasta ahora, a propósito del término *subjetividad*. Este último coincide ahora con dos situaciones muy interesantes - la determinada por la proximidad y la que se crea en el caso de una falta de control de uno mismo: en una palabra, se es más subjetivo cuanto más se adhiere uno al objeto.

---

<sup>16</sup> Estos aspectos se discuten en el capítulo IV de la obra de S. KRACAUER, **Prima delle cose ultime**, Casale, 1985.

---

Abandonarse hasta “perder los sentidos”, por así decir, - así al menos lo sugiere el sentido común historiográfico - es peligroso y puede poner en grave riesgo la cientificidad del propio trabajo.

Identificarse con personas del pasado y tomarlas como modelos para el presente, con consecuencias deformantes fácilmente imaginables, constituye uno de los riesgos respecto del cual más frecuentemente los historiadores se interrogan alarmados, exigiendo la oportunidad de trabajar con una mayor distancia. Quien se acerca demasiado al propio objeto en realidad se está alejando de la historia para ocuparse de otro. ¿Qué hace entonces? ¿De qué modo se miden distancia y cercanía? ¿Y cómo es que siempre un contacto demasiado íntimo con el material de estudio suscita tanto miedo? Son preguntas muy difíciles de responder. ¿Es que historiadores destacados y serenos proporcionaron interpretaciones más convincentes que aquellos que imprimieron sobre todo lo que escribieron la marca de su propio compromiso físico y mental? Nadie por cierto soñaría aplicar este criterio a la obra de un estudioso como E.P. Thompson, quien, sobre el plano de la identificación con la clase obrera inglesa del pasado y de la pasión impresa al propio trabajo, no tiene rivales en la historiografía británica de la segunda posguerra.

Por otra parte, poquísimos historiadores hablarían con desapego del propio oficio, como si se tratase del trabajo de algún otro. Georges Duby, en el largo y bellissimo diálogo con Guy Lardreau publicado en Italia con el título **Il sogno della storia**, sostiene que *las pulsiones del deseo penetran en el propio trabajo del historiador en múltiples niveles y entran en juego también en las elecciones teóricas*<sup>17</sup>.

En lugar de ser dejada de lado, la pasión es parte constitutiva del oficio, y en algunos casos la argumentación concerniente al compromiso personal del historiador se adopta con fines de refuerzo para indicar una decisión encomiable y sentido de la responsabilidad. Así lo entiende Salvatore Settis cuando escribe a propósito del libro de Carlo Ginzburg sobre el proceso a Adriano Sofri. Haciendo hincapié en la relación entre pasión y oficio se pregunta: *¿Se puede mezclar la pasión con el oficio? ¿O el oficio, para ser ejercitado correctamente, presupone frialdad, distancia, neutralidad? Sería como preguntarse si un médico puede curar a un hijo o a un amigo. (...) ¿Pero quién ha dicho que la emoción o la pasión disminuyen la atención?*<sup>18</sup>.

Una actitud diferente se encuentra, en cambio, en los escritos autobiográficos y en entrevistas en primera persona realizadas por los historiadores, algunos de los cuales sostienen que conviene hacer a los observadores participantes de sí mismos. El propio Duby, a propósito de la “ego-historia”, escribió que *si la historia de los otros es tanto mejor cuanto más apasionada se muestra, la historia de sí requiere, al contrario, la objetividad más rigurosa*<sup>19</sup>. Tales observaciones testimonian de modo inequívoco que el trato distintivo de la disciplina es una vocación irreductible

---

<sup>17</sup> Cfr. G. DUBY, **Il sogno della storia**, Milan, 1986, pág. 47.

<sup>18</sup> Cfr. S. SETTIS, *La verità in archivio*, IL MANIFESTO, 26 de mayo 1991, pág. 32.

<sup>19</sup> Cfr. G. DUBY, *Le plaisir de l'historien*, en **Essais d'ego-histoire**, a cargo de P. NORA, Paris, 1987, pág. 138.

---

a la objetividad, de la que no está exento ni siquiera el género autobiográfico. Para los historiadores el exceso de intimidad no está consentido ni aun consigo mismos<sup>20</sup>.

Interrogados sobre este punto, las reacciones de los socios de la SISSCO y las de las socias de la SIS mostrarían probablemente orientaciones diversas, en sintonía con sus respectivos estatutos, y nos encontraríamos frente a ecuaciones muy familiares: la que asimila subjetividad con femineidad y objetividad con masculinidad. Con algún agregado, ya que a lo largo del camino que hemos descrito se introducen algunos matices que complican el cuadro de las correspondencias y que ponen en evidencia la extraordinaria capacidad manipuladora masculina, y también las limitadas posibilidades femeninas.

Los historiadores hombres parecen dotados de un poder sobrenatural: el de objetivar cualquier elemento subjetivo. Al mismo tiempo, son capaces de sumergirse conscientemente en el objeto que tienen enfrente sin por eso, por así decir, “perder la cabeza”. Todo lo que es cercano, íntimo, interno se coloca a una distancia segura; en cambio, todo lo que viene del exterior no ofusca los sentidos en virtud de una providencial forma de autocontrol. Además, cuando se mueven en un sentido o en otro, por lo común actúan entre sí, es decir, sin la ayuda o la presencia de mujeres.

Las socias de la SIS, por el contrario, no se arriesgan a hacer esto. A ellas no les es consentido poseer una mirada objetiva si actúan fuera de un contexto mixto, o sea, en ausencia de hombres; también cuando hablan de otras cosas, en realidad es como si les fuese concedido “hablar de sí”. Se explica así por qué las mujeres, cuando reclaman el derecho de hacer historia, son presas de gran temor, - no de ser llevadas a su subjetividad, sino de ser confinadas en el ghetto semántico (ahí donde el término significa femenino, irracional y no científico)-; y se entiende también por qué muchas veces buscan que el propio trabajo sea lo más “objetivo” posible<sup>21</sup>.

El separatismo masculino puede producir al mismo tiempo subjetividad y objetividad<sup>22</sup>; el femenino sólo la primera. Muy pocos historiadores en verdad (si hombre respecto de mujer, si blanco respecto de negro, heterosexual respecto de homosexual, etc.) estarían dispuestos a admitir que la interpretación llevada a cabo por un observatorio separado (la historia de las mujeres, la de los negros, de los

---

<sup>20</sup> Una obra importante sobre estos problemas en el contexto de la historiografía estadounidense es la de P. NOVICK, **That Noble Dream. The Objectivity Question and the American Historical Profession**, Cambridge, 1988; sobre ésta cfr. la reseña de quien escribe *Sul significato delle parole*, L'INDICE, n. 10, diciembre 1989.

<sup>21</sup> Este esfuerzo es evidente, por ejemplo, en los ensayos recogidos en **Ragnatela di rapporti**, cit.

<sup>22</sup> Así se deduce del artículo de Settis sobre Ginzburg (nota 18) arriba citado: Este uso implacable del método y de la filología de lo histórico sobre documentos que conciernen a personas vivas crea en el lector un sentido dramático de acortamiento de perspectiva: transforma las cartas del proceso Sofri en un documento “histórico”[...] nos impone la distancia y la objetividad del juicio, al desplegarse un razonamiento sobre los textos; no nos salvamos, por cierto, de la emotividad y de la variedad de las opiniones, pero se nos obliga a confrontarnos con argumentos concretos, a transportarnos a un plano, el de la discusión sobre el documento, que tiene su garantía de procedimiento, su **prueba**”.

---

homsexuales, etc., etc.) tiene igual dignidad e iguales derechos que el dominante, y, por lo tanto, que pueda legítimamente aspirar a un idéntico nivel de “objetividad” (la que aquí es entendida sobre todo como sinónimo de verdad)<sup>23</sup>. Entre ellos se alza tal vez el miedo no sólo de perder una posición hegemónica sobre otros y otras, sino probablemente el de no mantener el control de sí y de la propia identidad sexual. Si abandonar el sólido terreno objetivo significa feminización de la disciplina, se insinúa el temor de que la propia subjetividad se transforme sin más, el peligro de una desvirilización<sup>24</sup>.

Lo que además surge del comportamiento difuso de los historiadores en este respecto, es una modalidad ingenua de relacionarse con el pasado y el presente, según la cual la alteridad se considera la característica principal del primero. Se cree que es el presente ante todo el que ofrece caracteres de verosimilitud con uno mismo. Ocuparse de épocas distintas de aquellas en que se vive se considera una actividad que opone una barrera entre la propia subjetividad y el material estudiado; es decir, se tiene la dificultad de admitir, como ha escrito acertadamente Dominick La Capra a propósito de los riesgos de la microhistoria, que existe una relación de cercanía o de lejanía tanto en relación a las fuentes y a los archivos como respecto de nosotros mismos. *La alteridad, en otras palabras, no está simplemente “allá afuera” en el pasado, sino también “en nosotros”; y el problema más general de la investigación es el de comprender y relacionar diversos niveles de cercanía y lejanía existentes en relación al “otro”, que se encuentran tanto fuera como dentro de nosotros mismos*<sup>25</sup>.

Ocuparse de la subjetividad como objeto de estudio y plantear el problema de la identidad de los sujetos que hacen historia y de su posición institucional y social son cuestiones que no pueden ser consideradas separadamente. Una está relacionada a la otra; en un cierto sentido del mismo modo que masculino está relacionado con femenino y viceversa.

---

<sup>23</sup> Sobre la relación entre objetividad y pretensión de restituir la verdad, típica de los procedimientos en historia como en jurisprudencia, cfr. las agudas observaciones de Mark COUSINS, *The practice of historical investigations*, en D. ATTRIDGE-G. BENNINGTON-R. YOUNG (a cargo de), **Post-estructuralism and the question of history**, Cambridge, 1987.

<sup>24</sup> Una de las consecuencias evidentes que se pueden obtener de este ejemplo es el hecho de que sujetos y objetos de la práctica histórica coinciden en los lugares en los que la asimetría sexual se acompaña de una vistosa desigualdad de influencia y de poder dentro de la disciplina, creada respecto de quiénes son los que establecen los criterios de cientificidad en base a los cuales se originan inclusiones y exclusiones. El estudioso a quien debemos una de las contribuciones metodológicas más relevantes en torno a estos aspectos es Michel DE CERTEAU. Cfr. **L'operazioni storica**, Urbino, 1973 y **La scrittura della storia**, Roma, 1977. El problema de la subjetividad es abordado por de Certeau en un importante ensayo, *History: Science and Fiction*, incluido en **Heterologies. Discourse on the Other**, con introducción de Wlad Godzich, Manchester, 1986. Sobre el problema de la historia “de los otros” cfr. I. SCOTT, *History in Crisis? The Other's Side of the Story*, en *AMERICAN HISTORICAL REVIEW*, n. 3, junio 1989.

<sup>25</sup> D. LA CAPRA, **History & Criticism**, Ithaca (N.Y.), 1985, pág. 140. Cfr. sobre la misma línea T. KUEHN, *Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna*, en *JOURNAL OF MODERN HISTORY*, n. 3, setiembre 1989.



---

Por otra parte, qué cosa sea un sujeto es uno de los problemas más debatidos en la época contemporánea, al punto que el desacuerdo teórico sobre estos aspectos no podría ser más grande. Se puede tener una idea cotejando dos grandes concepciones existentes, tan radicalmente opuestas una a la otra que pueden con todo derecho llamarse, respectivamente, *fría* y *caliente*.

La primera, como es fácil de intuir, tiene un efecto congelante pero al mismo tiempo de gran reaseguro porque aleja cualquier temor de no poder controlar lo que somos y lo que hacemos. La segunda, en cambio, inflama, y puede alcanzar una temperatura tal que se vuelve intocable. Llamaré fría la posición del lingüista Luis Prieto, quien define el sujeto como un mero ente biológico capaz de ejecutar acciones. Totalmente opuesta es la posición caliente de Jacques Lacan, para el cual el sentido del término sujeto en el discurso analítico se encierra en las palabras: *lo que habla sin saber me hace yo, sujeto del verbo. Esto no alcanza para hacerme ser. Esto no tiene nada que hacer con lo que estoy forzado a poner en el ser*<sup>26</sup>.

Según la tradición, la imagen más difundida de la historia es la que representa la pensativa musa hija de Mnemosine, ceñida de laureles y rodeada de libros. Durante muchos siglos, hombres y mujeres dedicados a la disciplina histórica se dirigieron a Clío como a la fuente de su inspiración<sup>27</sup>. Pero a la luz de las consideraciones que hemos desarrollado aquí, podemos pensar que ella no es la única imagen que preside las reuniones de las asociaciones profesionales. Junto a ella se perfila ahora, mucho menos seguro, el perfil de otra figura, la que representa al infeliz hijo de Yocasta y Layo. El inquieto errar de las historiadoras entre subjetividad y objetividad, desde la SIS a la SISSCO y de vuelta, tiene afinidad con el viaje edípico emprendido por un sujeto en busca de un objeto de amor. En este sentido, el psicoanálisis nos ha enseñado cuánto más atormentado que para los niños es el recorrido de las niñas, para las cuales la elección del objeto se presenta tan traumáticamente que estimula manifestaciones clasificables como perversas. El término no debe asustar; el mismo Freud viene en nuestra ayuda al afirmar que *la disposición a la perversión no es nada raro ni particular, sino una parte de la constitución llamada normal*<sup>28</sup>.

Tal interpretación permitiría, entonces, considerar la historia de las mujeres como una forma verdadera de perversión dentro de la disciplina. En el fondo, algo totalmente normal.

\* Traducción de María Cristina Davolio

---

<sup>26</sup> Cfr. L.J. PRIETO, *Decisione e soggetto*, en **Saggi di semiotica** II, Parma, 1991, en particular págs. 172-173; y J. LACAN, **II Seminario, Libro XX, Ancora**, Torino, 1983, pág. 119. V. también A. SCIACCHITANO, *L'asfera. Per una topologia del soggetto*, en *AUT AUT*, n. 219, 1987, que proclama la intención de "hacer emerger el sujeto del deseo de las ruinas humanísticas; contrastar la presión liberadora del discurso científico; abandonar los lugares comunes de la intersubjetividad" (pág. 55).

<sup>27</sup> Sobre la imagen de Clío se inspiró Natalie ZEMON DAVIS en el ensayo *History's Two Bodies*, *AMERICAN HISTORICAL REVIEW*, n. 1, febrero 1988.

<sup>28</sup> Cfr. J. CHASSEGUET-SMIRGEL, **I due alberi del giardino**, Milano, 1991, y P. ADAMS, *What is a Woman? Some Psychoanalytical Dimensions*, *WOMEN*, n. 1, abril 1990.

# La educación de la mujer

## (o acerca de cómo cocinar y cambiar los pañales a su bebé de manera científica)

---

Marcela M. A. Nari \*

*A un viejo y querido amigo,  
Pascual Vuotto.*

A partir de fines del siglo pasado -más exactamente desde la sanción de la Ley 1420- las niñas comenzaron a ingresar de manera masiva al sistema educativo, al menos en su nivel elemental. Este proceso se dio en medio de un ambiente cientificista que, al mismo tiempo que negaba -por motivos biológicos o culturales- capacidad intelectual a las mujeres, creaba nuevas ciencias basadas en **saberes femeninos** tradicionales ligados a la reproducción de la vida.

Si, como sostiene Foucault, el saber es un conjunto de elementos formados por una práctica discursiva, indispensable a la constitución de una ciencia, no se halla, sin embargo, destinado necesariamente a darle lugar <sup>1</sup>. Mientras que algunos conocimientos son presentados como **legítimos, verdaderos, y científicos**; otros, son reducidos al mero **sentido común**, acrítico, fragmentado e impresionista, al campo del **conocimiento subyugado** <sup>2</sup>.

Si todo conocimiento está determinado por el contexto social en que surge, la posición que la mujer ocupa dentro de la sociedad determina el conocimiento que ella posee. Los **saberes femeninos** se derivan del status tradicional que las mujeres tienen en la sociedad: (...) *un conocimiento que ha sido definido como menos importante, de menor estimación, principalmente debido al bajo status que se le asignara a la reproducción social, a las tareas domésticas y al cuidado de los niños dentro de la sociedad*<sup>3</sup>.

Los **saberes femeninos**, que forman parte del sujeto mujer, se internalizan tempranamente. Mabel Burin analiza, desde una perspectiva pulsional, las condiciones de posibilidad para la constitución de la subjetividad femenina. En el caso de las mujeres, no siempre, ni mayoritariamente, la pulsión epistemofílica se constituye como deseo de saber sino, más bien, se transforma en deseo del hijo<sup>4</sup>. Este

---

\* Docente e investigadora de Historia Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: **La arqueología del saber**, México, 1990, p. 306.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M.: **Poder y conocimiento**, 1980. El concepto de conocimiento subyugado ha sido frecuentemente utilizado para analizar los conocimientos "específicos" de las mujeres. Véase, por ejemplo, Oxman, Verónica: *El conocimiento subyugado de las mujeres*, en **Notas sobre**

**una intervención educativa**, Santiago de Chile, CEM, 1988.

<sup>3</sup> OXMAN, Verónica: *El conocimiento subyugado...*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>4</sup> BURIN, Mabel: *Sobre la pulsión epistemofílica y el deseo de saber en las mujeres*, CENTRO DE ESTUDIOS DE LA MUJER, 114, Buenos Aires, 1984, p. 1.

---

ideal maternal, en el psiquismo femenino, se fue formando paralelamente a la configuración de la familia nuclear y a la sujeción de las mujeres dentro del ámbito doméstico. En este sentido, León Rozitchner propone (...) *comprender cómo se origina en distintos sistemas de producción, las formas de pensar, categorizar, ordenar las relaciones entre los sujetos y el sistema, (...) el modo en que los sujetos del sistema van interiorizando las categorías y la comprensión de su modo de ser como sujetos, de su modo de vivirse y comprenderse a sí mismos y a la sociedad. Para decirlo más claramente, cómo a la formación del aparato productivo le es complementaria necesariamente la formación del aparato psíquico*<sup>5</sup>.

Entonces, si entendemos a la **ciencia** como una actividad social no desvinculada del sistema de valores de la sociedad en que se practica y a las representaciones científicas como parte del mundo que las circunda, ¿qué papel tuvo la construcción, hacia fines del siglo XIX, de campos científicos (como la Ciencia Doméstica y la Puericultura) basados en saberes femeninos?

Finalmente, creemos que proponer una reflexión sobre las implicancias de las prácticas científicas no significa rechazar la ciencia, ni negar, en este caso particular, los avances en materia de salud humana. Por el contrario, se

trata del ejercicio mismo de la razón y la sospecha, base de toda actitud científica, que no debemos abandonar exclusivamente en manos de profesionales.

## I. Mujer y razón

Mediciones de cerebros, hormonas, factores genéticos, condenaron a la mujer a su inferiorización intelectual, cultural y social. Una fuerte oposición entre mujeres (naturaleza) y hombres (cultura) caracterizó -y, en algunos aspectos, aún, hoy lo continúa haciendo- largamente a la cultura occidental. Mientras que el hombre aparecía definido por su fortaleza, valentía, inteligencia, creación y actividad; la mujer se caracterizaba por su dulzura, paciencia, sentimentalismo, sumisión y pasividad afirmada en relación a la inercia de la materia. En las teorías acerca de la reproducción de la Grecia Clásica, la mujer sólo alimentaba la materia del embrión mientras que el hombre era quien daba forma a esa materia. Sólo **él** era capaz de crear. Con el advenimiento de la filosofía mecanicista, en el marco de la transición al capitalismo, el rol pasivo acordado a las mujeres en la esfera de la reproducción se reforzó. El modelo del hombre activo se encarnó en la ciencia y en el progreso técnico, mientras que el femenino, asociado al desorden de la naturaleza que los hombres de ciencia tenían por misión dominar y poseer, debió someterse al control del método experimental y del nuevo saber *masculine et durable*<sup>6</sup>. El intelecto (masculino) dominó la afectividad y la emotividad

---

<sup>5</sup> ROZITCHNER, León: **Freud y el problema del poder**, México, 1982 [cit. en Burín, M.: *Sobre la pulsión*

*epistemofílica...*, op. Cit., p. 3].  
<sup>6</sup> PEIFFER, Jeanne: *La place réservée aux femmes en sciences exactes et*

*appliquées: place aveugle ou non-lieu?*, en PERSPECTIVES UNIVERSITAIRES, vol. 3, nro. 1 y 2, ED. AUPELF.

(femeninas). El hombre fue, ante todo, cerebro, mientras que la mujer era una sensibilidad y un **sexo** <sup>7</sup>.

Las diferencias orgánicas entre los sexos determinaban, a su vez, psiquis diferenciadas. Se consideraba que la inteligencia femenina era más versátil, amplia y "receptiva", mientras que la masculina aparecía como más profunda y "propulsiva". El hombre era menos susceptible a la influencia ambiental, más volitivo y de mayor iniciativa. Todo lo que absorbía de la vida, lo devolvía en forma de **trabajo y creación intelectual**. La naturaleza no le exigía ahorro, pero sí, **producción**. La mujer, en cambio, debía adaptarse para **la conservación de la especie** a las

exigencias del ambiente, ajustarse permanentemente al mismo, modificando sus modalidades de manera de aparecer como menos coherente y menos volitiva. Sólo en **cuestiones de procreación** (amor y prole), la mujer desarrollaba una voluntad y tenacidad especial para lograr su objeto que, difícilmente, se encontraría en los hombres <sup>8</sup>.

Desde esta perspectiva, todo "exceso intelectual" en la mujer conllevaba indefectiblemente la "degeneración de la raza" puesto que incrementaba su esterilidad pero, además, porque ella misma se volvía "neurópata" y "degenerada". Esta concepción no sólo excluía a las mujeres de la actividad

intelectual sino también de muchos puestos de trabajo. Su "debilidad orgánica-intelectual" no la hacía apta para trabajos que requerían de mucha atención e inteligencia (que eran, generalmente, mejor remunerados) puesto que trastornaban las "funciones más delicadas" de su organismo <sup>9</sup>.

Las relaciones entre hombres y mujeres eran percibidas desde una visión organicista en la cual cada uno de los sexos cumplía funciones diferentes y complementarias. La "inferioridad" de uno de ellos -por ejemplo, las mujeres- en el plano intelectual, se compensaba con su "superioridad moral" <sup>10</sup>. Sin embargo, como en todas las visiones organicistas de lo

<sup>7</sup> Diversos tratados médicos de la época sostenían este imaginario social. Véase, por ejemplo, BALBASTRO, Arturo: **La mujer argentina (estudio médico social)**, Buenos Aires, 1892; STUCCHI, Enrique: **El Matrimonio. Estudio médico social**, Buenos Aires, 1916; Dr. AYNES: **Masculinización de la mujer. Su decadencia sexual**, Buenos Aires, 1918; SERONO, César: **Feminismo y maternidad**, Buenos Aires, 1920; MARAÑÓN, Gregorio: **Tres ensayos sobre la vida sexual**, Madrid,

1926. Estas concepciones apoyaron científicamente un amplio conjunto de ensayos (filosóficos, sociológicos, morales) que llegaban a un público mayor. Entre muchos otros, podemos citar: ANDRADE, G.: **El hombre y la mujer física y moralmente considerados**, Buenos Aires, 1860; y CAMELINO VEDOYA, M.: **El poema del hogar. Observaciones sociológicas**, Buenos Aires, 1918.

<sup>8</sup> SERONO, César: **Feminismo y maternidad**, op. cit., 25 a 30.

<sup>9</sup> SERONO, César: **Feminismo y maternidad**, op. cit., p. 35; Dr. AYNES: **La masculinización de la mujer**, op. cit., pp. 3 y ss.

<sup>10</sup> La superioridad moral de las mujeres fue defendida por feministas, por hombres y mujeres del movimiento obrero, de la élite e, incluso, desde los organismos del Estado. Una de las exaltaciones mayúsculas acerca de la diferencia y superioridad moral de la mujer correspondió a Julieta LANTERI: **La Mujer librepensadora**, Buenos Aires, 1906.

---

social, las “funciones” desempeñadas por las distintas partes no son equivalentes; por el contrario, se hallan fuertemente jerarquizadas e implican una desigual distribución del poder. En la práctica, el trabajo, la producción, la creación intelectual, ligadas a lo masculino, implicaban un mayor acceso a la distribución social de bienes materiales y simbólicos que la capacidad de dar y conservar la vida, vinculada a lo femenino. En consecuencia, dicha “complementariedad” y la división de “dominios” (intelectual/moral, producción/reproducción) justificaba y legitimaba la subordinación de las mujeres a los hombres.

En círculos bastante reducidos, sin embargo, tanto el avance científico como la evidencia histórica de la exclusión y relegamiento de las mujeres, fueron imponiendo paulatinamente la idea acerca de un **retraso intelectual relativo** de las mujeres. Justo es destacar que este reconocimiento no se dió sin una larga lucha, quizás hoy olvidada, emprendida mayoritariamente por mujeres. En el cambio de siglo, la diferencia sexual dejó de ser percibida, por algunos/as, como determinante de capacidades intelectuales diferenciales, pasando a ser considerada como consecuencia de un “(des)orden” social. Aceptando la jerarquía de dominios masculinos y femeninos, muchos/as reconocieron que el “influjo de la mujer en la civilización” había sido inferior al del hombre, pero

rechazaron que ésto se debiera a diferencias fisiológicas o psicológicas: *Quién sabe cuántas mujeres habrán existido con facultades geniales, que por falta de ambiente, de desarrollo y de exteriorización nos son desconocidas?*<sup>11</sup>. Particularmente enérgicas, en esta posición, fueron las mujeres anarquistas: *(D)eploable es el ver a ciertos hombres que gozan de privilegios en los campos intelectuales y cuyos progresos mentales son respetables, sosteniendo y tratando de convencer de que existe la injusta inferioridad intelectual de la mujer*<sup>12</sup>.

Para algunos/as, la educación ofrecería a las mujeres la oportunidad de colocarse en igualdad de condiciones con los hombres; para otros, se trataba de un derecho que ya no podía ser tan fácilmente negado en razón del sexo.

## 2. Mujer y educación

Estas ideas, si bien comenzaron a ser validadas científicamente y aceptadas en ciertos ambientes, coexistían con los mitos y prejuicios, profundamente internalizados en hombres y mujeres, acerca de la incapacidad intelectual femenina.

Sin embargo, hacia fines del siglo XIX, el “problema de la educación de la mujer” se planteó ante las necesidades ideológicas, políticas y/o económicas de los estados modernos. La educación

---

<sup>11</sup> LA PROTESTA 18/6/1904.

<sup>12</sup> Idem.

---

estatal, en nuestro país, nació al calor de una función política específica: socializar las nuevas generaciones dentro del marco de referencia de la cultura dominante. Aceptado el principio de soberanía popular y el interés de reproducir el orden social, se imponía, pues, “educar al soberano”: *La escuela, señores, es el vestíbulo de la asamblea electoral. Entre la banca del niño y la boleta del elector hay sólo una solución de continuidad. La escuela prepara al elector; porque la escuela forma al hombre moral y enseña al ciudadano a conocer su propio papel en la vida pública de su país*<sup>13</sup>.

Tanto la socialización familiar como la escolarización son fundamentales para analizar la reproducción ideológica de una sociedad determinada. Pero la mayoría de los análisis de los sistemas educativos focalizan sus interrogantes en la cuestión de clase<sup>14</sup>. Sin embargo, las formas culturales hegemónicas no están

solamente articuladas con una clase sino, además, con un género socialmente dominante<sup>15</sup>.

Evidentemente, el **ciudadano** era un varón, puesto que no se esperaba de las niñas una participación “directa” en la política; aunque sí, de manera vicaria. Y si educar al varón era, ante todo, formar al **ciudadano**; educar a la mujer era construir a la **madre/esposa del ciudadano**<sup>16</sup>. En el Congreso Pedagógico Nacional, reunido en 1882, se señaló la importancia **social** y **moral** que debía otorgarse a la educación de la mujer y, fundamentalmente, la necesidad de enseñar a las niñas - tanto en escuelas elementales como superiores- costura, corte de ropa de uso y bordado (*cuya eficaz atención debe recomendarse*)<sup>17</sup>. La reproducción de la división sexual del trabajo (y, por ende, de las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres) fue asegurada desde el mismo currículum. El Congreso Nacional

---

<sup>13</sup> Discurso inaugural del Congreso Pedagógico Internacional (1882), a cargo de Onésimo Leguizamón [cit. en RECALDE, Héctor: **El Primer Congreso Pedagógico (1882)**, Buenos Aires, CEAL, 1987, pp. 101-102].

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo: GIROUX, Henri: *Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico*, En: HARVARD EDUCATIONAL REVIEW, nro. 3, 1983; y TENTI, Emilio: *La interacción maestro-alumno: discusión sociológica*, En: REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, vol. XLVI, nro. 1, México, 1984.

<sup>15</sup> O'BRIEN, M.: *The commatization of*

*women: patriarchal fetichism in the sociology of education*, BRITISH SOCIOLOGICAL ASSOCIATION, Manchester, England, 1982.

<sup>16</sup> Los movimientos pro-sufragio femenino, a principios de siglo, eran minoritarios. Muchas feministas, incluso, no los apoyaban [FONT, Miguel: **Encuesta feminista argentina**, Buenos Aires, 1921]. Sobre el feminismo argentino de esta época, véase: FEIJOO, María del Carmen: **Las feministas**, Buenos Aires, 1982.

<sup>17</sup> RECALDE, Héctor: **El Primer Congreso Pedagógico (1882)**, op. cit., pp. 148 a 150 y 191.

---

sancionó, en el artículo 6 de la Ley de Educación Común (1420), el mínimo de instrucción obligatoria para ambos sexos y agregaba: (...) *Para las niñas será obligatorio, además, el conocimiento de labores de manos y nociones de economía doméstica. Para los varones el conocimiento de los ejercicios y evoluciones militares más sencillos; y en las campañas, nociones de agricultura y ganadería.*

Ante el peligro de “desexualización” o de “degeneración”, que para muchos suponía la educación de la mujer, algunos de sus defensores contraatacaban el argumento sosteniendo que, lejos de degenerar a la mujer, la educación la prepararía para ser “más mujer”. Era necesario educar a las mujeres -incluso era deseable que recibieran enseñanza secundaria- para acentuar y perfeccionar sus saberes domésticos que no podían ser ya confiados sólo al **instinto**. En la escuela recibirían aquellos ...*conocimientos que le harán más llevaderas las tareas del hogar*”; “...*es el liceo el que puede darle esa preparación para ser la buena madre que muchos reclaman*”<sup>18</sup>.

La elevación del trabajo doméstico al status científico justificó, incluso, la educación superior de la mujer. La “nueva” ama de casa necesitaba saber economía,

química, higiene, para poder administrar y llevar su casa. Como resulta evidente, la utilidad de la educación de la mujer se basaba más en términos de su repercusión social que del provecho personal: (...) *Cuando se instruye a un niño se prepara a un hombre instruido; pero, cuando se instruye a una niña, se elabora la instrucción de una familia*<sup>19</sup>.

Pero, al mismo tiempo que la elevación al status científico del trabajo doméstico legitimaba la incorporación de la mujer a la educación, justificaba su reclusión en el hogar. La mujer podía educarse, pero fundamentalmente para ejercer sus capacidades intelectuales en el mundo privado. Si bien algunos comenzaban a admitir la “profesionalización” de la mujer en el mundo público, esto sólo era posible si renunciaba a la maternidad. Excepcionalmente, una mujer que dedicara su vida al estudio y al trabajo comenzó a poder ser pensada, aunque sin concebirla simultáneamente en un rol doméstico<sup>20</sup>.

### 3. La ciencia doméstica

Podríamos decir que hacia fines del siglo XIX se impuso un nuevo ideal de ama de casa **emocional e intelectualmente** comprometida

---

<sup>18</sup> MOREAU, Alicia: *Feminismo e intelectualismo*, HUMANIDAD NUEVA, tomo III, 1910, p. 30.

<sup>19</sup> LAC, Pierre: *La emancipación de la*

*Mujer*, En: HUMANIDAD NUEVA, tomo V, 1912, p. 271.

<sup>20</sup> MOREAU, Alicia: *Feminismo e intelectualismo*, op. cit., p. 30.



con sus tareas <sup>21</sup>. El supuesto era que *...lo que la joven puede aprender en la casa no basta; es preciso un campo más ancho donde pueda aprender nuevas cosas, utilizando los consejos ajenos y adquiriendo la experiencia de los demás para aplicarla juiciosamente a las propias necesidades* <sup>22</sup>. Del mismo modo en que se había construido **lo instintivo** del trabajo doméstico (que no se abandona), se le agregaba **lo intelectual**. Esto se debió a diversos y complejos factores. Los intentos emotivos y/o científicos de reafirmar y definir las funciones tradicionales de la mujer pueden ser vistos como respuestas a la tensión provocada por los vertiginosos cambios sociales <sup>23</sup>. Por otro lado, era un ideal que había sido, en parte, construido por las propias mujeres de la burguesía, ya sea como única forma de actividad y desgaste de energías “decente”, ya sea, como sugiere Francine Masiello, como necesaria introducción de la mujer en prácticas “modernas” en relación a las ciencias y tecnología <sup>24</sup>. Finalmente, pero no por ello menos importante,

debemos tener en cuenta la intención reguladora y normalizadora, desde el Estado y las clases dominantes, dirigida hacia las capas más bajas de la población, especialmente después de la implementación obligatoria de la

Economía Doméstica en las escuelas. A corto plazo, es muy difícil poder determinar la difusión que una forma de organización doméstica, modelada a partir de las experiencias de las mujeres burguesas, pudo tener en medio de condiciones de vida totalmente diferentes, como eran las de la clase obrera porteña. Pero, si lo miramos en el largo plazo, los resultados parecen haber sido bastante más auspiciosos.

En un primer momento, la Economía Doméstica se difundió a través de algunas traducciones de libros extranjeros y publicaciones españolas. Pronto, algunas mujeres argentinas se fueron adueñando del campo. Pero, en sus primeros tiempos, la nueva ciencia sólo llegó a un reducido grupo de **señoras y señoritas** de la élite <sup>25</sup>. Sin embargo, con la difusión y obligatoriedad emanadas del currículum escolar para las niñas y jóvenes, hacia principios del XX, no sólo aumentaron extraordinariamente los títulos de los manuales sino que se crearon institutos, se dictaron charlas y conferencias, se publicaron artículos y consejos en

<sup>21</sup> Sobre este fenómeno en Estados Unidos, véase: EHRENREICH, Barbara y ENGLISH, Deirdre: **Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres**, Barcelona, 1990, pp. 162-163.

<sup>22</sup> **Economía e Higiene Doméstica de Appleton**, sexta edición, 1912, p. 3.

<sup>23</sup> NARI, Marcela: *Conflicto, maternidad y la 'degeneración de la raza'*, en FLETCHER, Lea (comp.): **Mujeres y cultura en la Argentina del siglo**

**XIX**, Bs. As., ed. Feminaria, 1994.

<sup>24</sup> Francine Masiello desarrolla el debate sobre ciencia y domesticidad entre las mujeres cultivadas, a través de periódicos como LA ONDINA DEL PLATA o EL BÚCARO AMERICANO [MASIELLO, F.: **Between Civilization and Barbarism. Women, Nation and Literary Culture in Modern Argentina**, Universidad de Nebraska Press, 1993, p. 95].

<sup>25</sup> Entre los libros traducidos se encontra-

ba, por ejemplo, el Manual de Appleton [**Economía e Higiene Doméstica**, Buenos Aires, 1912 -sexta edición]. El Tratado de Pilar Pascual de San Juan (de origen español) tuvo su octava edición en Buenos Aires en 1880 [**Guía de la mujer o Lecciones de Economía Doméstica para las madres de familia**]. Josefina Pelliza de Sagasta (argentina) escribía, cinco años más tarde: **Conferencias. El libro de las madres** [Buenos Aires, 1885].

las revistas y periódicos de mayor difusión, etc.<sup>26</sup>.

Este intento de intervención enmascarada en la vida supuestamente “privada” de la clase obrera estaba guiado por el interés de inventar determinado tipo de estructura y relaciones familiares que convirtieran la vida familiar de los hombres (maridos e hijos), después de cumplidas sus jornadas laborales, en el ámbito preferencial de retiro/ocio/descanso. En la construcción de este espacio, la mujer debía ocupar un lugar fundamental: *La paz y la felicidad domésticas, dependen en parte principalísima del tino y solícitos cuidados del ama de la casa, y*

*tales primicias, no provienen de la fortuna ni de los medios materiales de que se disponga, sino del acierto desplegado en el manejo material y moral de los sagrados intereses de la familia*<sup>27</sup>. Más específicamente, podríamos decir que, a través de la economía doméstica, se buscó difundir dos valores: el **ahorro** y el **aseo**.

La mujer era responsable de la **buena administración** del dinero de su esposo: (...) *la mujer que descuide imponerse a las reglas de la economía, aún en aquéllas que le parezcan triviales y de poca monta, no será verdaderamente sabia ni verdaderamente buena, en una palabra, no podrá llenar debidamente **su destino en la tierra***<sup>28</sup>. Esta “administración” del dinero, por parte de la mujer, no apuntaba a ninguna reformulación doméstica del poder: en primer lugar, porque el “dominio” que la mujer podía tener del dinero estaba destinado no a su uso personal sino para los otros miembros de la familia; y, en segundo lugar, porque se

basaba en la supuesta naturaleza más conservadora de las mujeres (menos gastadoras y derrochadoras, no emplearían -como los hombres- el dinero destinado al alimento de sus hijos en bebidas y juego): *No se exige de la mujer por lo regular que adquiera, sino que conserve; el hombre le entrega el fruto de su trabajo, le entrega dinero adquirido muchas veces a costa de sudores, (...), y con aquel dinero doblemente precioso, en razón de lo que ha costado a una persona querida, y en razón de las esperanzas que en él se fundaron, está **obligada** a proporcionarle a él y a todos los individuos de la familia la mayor suma de comodidad y bienestar posibles*<sup>29</sup>.

Los avances de las nuevas teorías de enfermedades por gérmenes, promovidas por los bacteriólogos, generaron una oleada de pánico social por los contagios, al mismo tiempo que promovían científicamente el valor del **aseo** como medio de salvación. Los conventillos, los productos

<sup>26</sup> DEL CASTAÑO, Aurora: **El Vademecum del hogar. Tratado práctico de economía doméstica y labores**, Buenos Aires, 1906; BARO de ENGO: **Tratado de economía doméstica, corte y confección**, Buenos Aires, 1922; BARRANTES MOLINA, Luis: **Para mi hogar. Síntesis de economía y sociabilidad domésticas**, Buenos Aires, 1923; BACHOFEN, Elisa: **Enseñanza técnica para la mujer. Su influencia en la conducción científica del hogar y en las distintas actividades**, Buenos Aires, 1932; entre otros. Incluso, algunos economistas políti-

cos reflexionaron sobre la nueva ciencia [Ver Alejandro Bunge: *Formación del sentido económico de la mujer*; LA ECONOMÍA ARGENTINA, Buenos Aires, 1928]. Entre los institutos creados no podemos dejar de mencionar el fundado por la médica Cecilia Grierson **Escuela Técnica del Hogar** en 1902. También se ofrecían cursos o charlas en organizaciones de mujeres (por ejemplo, el Consejo Nacional de Mujeres), en locales socialistas y/o anarquistas, etc. Finalmente, las revistas y periódicos también traían recetas de comidas y “labores femeninos”, aconsejaban e

informaban acerca de los valores nutritivos de los alimentos, de la correcta manera de servir una mesa; e, incluso, qué hacer con los dolores de muelas.

<sup>27</sup> FERREIRA, Alfredo (Inspector General de Enseñanza Secundaria y Normal) [cit. en Aurora del Castaño: **El Vademecum del hogar**, op. cit.]

<sup>28</sup> PASCUAL DE SAN JUAN, P.: **Guía de la mujer...** op. cit., p. 19. Subrayado nuestro.

<sup>29</sup> PASCUAL DE SAN JUAN, P.: **Guía de la mujer...** op. cit., p. 30 [Subrayado nuestro]

confeccionados a domicilio, las lavanderías públicas, los sellos de correo, los libros, la barbería, el mate e, incluso, los besos, eran sospechosos de ser ámbitos irradiadores o vehículos de infecciones. *El mejor adorno de una casa es la limpieza. No sólo eleva moralmente al ama de casa, sino que es el medio más eficaz para conservar la salud y combatir las epidemias*<sup>30</sup>.

La influencia de otras ciencias comenzó a distanciar la ciencia doméstica de las antiguas experiencias y saberes de las mujeres (incluso, burguesas). Alejandro Bunge, reconocido economista del período, abogaba por la ordenada distribución del trabajo doméstico, su **rendimiento y eficiencia**. Al igual que otros tipos de trabajo, el doméstico debía ser sistemático y regular. Se intentó impulsar una nueva **gestión científica** para eliminar o redefinir los tiempos muertos de trabajo, para alcanzar una mayor **productividad** y, fundamentalmente, para elevar el trabajo doméstico al rango de una actividad estimulante: *Existe ya un verdadero taylorismo doméstico, técnica de la cual se podrá tomar mucho bueno adoptándola a nuestro ambiente. El estudio del mayor*

*rendimiento en las tareas del hogar con igual o menor esfuerzo es un campo virgen en la Argentina y su práctica puede llevar muy lejos en pocos años*<sup>31</sup>.

#### 4. La puericultura

Si las **expertas** en ciencia doméstica fueron, en su mayoría, mujeres, no ocurrió lo mismo en la **crianza científica** de los niños. Esto se debió, en parte, a una valoración de la niñez enmarcada en una nueva concepción de la población como riqueza. Detrás de las preocupaciones acerca de la mortalidad infantil, la minoridad abandonada, los abortos y los infanticios, se hallaba un nuevo concepto **utilitario** del niño como (...) *capital precioso que hay que conservar y aumentar para asegurar la salud y fuerza de las Naciones*<sup>32</sup>. Esta nueva concepción sobre la población trajo aparejada, en algunos médicos y estadistas, la noción de **responsabilidad pública** ante la infancia. Por ello, para el Dr. Gregorio Aráoz Alfaro, el abandono de niños no siempre debía considerarse como un mal social. Cuando las capacidades eco-

nómicas, intelectuales o morales de la madre (o de la madre y el padre), no aseguraban una buena crianza, el Estado (o en su defecto alguna institución filantrópica) debía hacerse cargo, al menos temporariamente, del niño o de la niña. A pesar de estas ideas, bien por haber sido éste un grupo minoritario, o bien por contradecir los presupuestos del Estado liberal de principios de siglo, los/as niños/as continuaron siendo responsabilidad privada de la madre. No obstante, esta nueva noción de responsabilidad pública frente a la niñez se plasmó en un nuevo grupo de expertos en crianza y educación de niños/as que comenzaron a descargar una serie de consejos prescriptivos y convenientes instrucciones acerca de cómo las madres debían criar y educar a sus hijos/as aisladamente.

Por otra parte, la medicina constituyó, durante este período, una de las ciencias más cultivadas en América Latina, con un alto grado de institucionalización y

<sup>30</sup> DEL CASTAÑO, Aurora: **El Vademecum del Hogar**, op. cit., p. 18.

<sup>31</sup> BUNGE, A.: *Formación del sentido económico de la mujer*, op. cit., p. 86.

<sup>32</sup> ARAOZ ALFARO, Gregorio: *Discursos pronunciados en la sesión inaugural y en la recepción de la Universidad; Informe sobre la profilaxis del*

*abandono del niño; sobre la legislación de la patria potestad*, en II CONGRESO AMERICANO DEL NIÑO, Montevideo, 1919. Nótese que si sólo el padre era incapaz no se consideraba problemático. Véase, también, CONI, Emilio: **Patronato y Asistencia de la Infancia en la Capital Federal**, Buenos Aires, 1892.

profesionalización<sup>33</sup>. Al mismo tiempo que la salud pasaba a ser un problema público, se redefinió el espacio social de sus prácticas: (...) *el médico comprende la necesidad de salir del círculo cerrado del hospital o de la clínica privada. “El hombre de ciencia o el práctico debe llevar su palabra a todos los ambientes: cuarteles, fábricas, colegios, universidades (...). “El médico abandona, pues, su tarea estrictamente profesional y se convierte en educador social* <sup>34</sup>.

En este proceso, además, deben tomarse en cuenta tanto las nociones acerca de los mecanismos de transmisión de caracteres (beneficiosos y perjudiciales) por herencia, vinculada al pensamiento eugenésico, que privilegiaban la constitución física y espiritual de la

madre frente a la del padre, como al “descubrimiento del poder de la madre” en la socialización de los/as hijos/as, especialmente durante los primeros años de la infancia. Si tenemos en cuenta que lo biológico y lo moral era difícilmente diferenciable en el pensamiento médico de la época, ambas concepciones parecían legitimar la intervención de expertos en la reproducción. La **influencia moral** ejercida por la madre durante la infancia fue reconocida por todos los grupos y clases sociales: *Hay un ser sobre el cual se fijan las miradas de cuantos desean de todas veras la regeneración de la sociedad actual. Sabiendo que la familia es su base, y que en la familia es la mujer la que más influye en el carácter de los hijos, la que regulariza la marcha de la casa y establece la debida armonía entre los que las componen, de aquí que en la Madre de familia se fundan generalmente las más bellas esperanzas, (...)* <sup>35</sup>. Desde una perspectiva totalmente diferente, las mujeres anarquistas reconocían tener el poder para minar, desde la primera piedra, la sociedad injusta *...enseñando a los pequeñuelos a amar ya en su más tierna infancia,*

*a la libertad, al progreso, a la Anarquía y a odiar a la esclavitud, al estacionamiento y a la tiranía*<sup>36</sup>. Más allá de su correlato real, gran parte de las esperanzas de “crear” al individuo que aceptaba vehementemente o con indiferencia el orden social o al revolucionario, se basaban en las madres.

Desde fines del siglo XIX, la relación madre-hijo comenzó a verse interceptada por **expertos**. La brecha, en este caso, también comenzó, en parte, por las iniciativas de algunas mujeres de la burguesía que sostenían que era necesario formar a la madre para que ésta fuera capaz de dar algo más que **ternura** a sus hijos. Sin embargo, como sostienen Ehrenreich y English, ésto no condujo a la profesionalización de las madres sino a la medicalización de la maternidad por parte de un grupo de profesionales<sup>37</sup>. A diferencia de la Economía Doméstica, las mujeres fueron más receptoras que constructoras de este discurso.

Obviamente, algunas mujeres se profesionalizaron y ejercieron la medicina “moderna”. De todas maneras, y a pesar de ciertas explicaciones naturalistas acerca de la “vocación irresistible” de las

<sup>33</sup> LEYS STEPAN, Nancy: **The “hour of eugenics”**. **Race, gender and nation in Latin America**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 41-43.

<sup>34</sup> MOREU, Alicia: *La lucha contra el mal venéreo* en LIGA DE PROFILAXIS SOCIAL: POR LA SALUD DE LA RAZA, Buenos Aires, 1936, p. 29

[subrayado en original].

<sup>35</sup> PASCUAL DE SAN JUAN, Pilar: **Guía de la Mujer...**, op. cit., p. III.

<sup>36</sup> MOZZONI, Ana María: **A las proletarias**, Propaganda Anarquista para mujeres, Biblioteca de la Question Sociale, 1895.

<sup>37</sup> EHRENREICH, B. y ENGLISH, D.: **Por su propio bien...**, op. cit., p. 222.

mujeres hacia la medicina <sup>38</sup>, su organización académica en Universidades, hacia fines del siglo XIX, obstaculizó -formal o informalmente- la incorporación de aquéllas al estudio y prácticas médicas. El Dr. Gregorio Aráoz Alfaro destacaba, de la siguiente manera, la **excepcionalidad** de Cecilia Grierson -primera médica argentina: *Afrontar, (...), en tal época, los estudios médicos y realizarlos entre las sonrisas de los unos, la compasiva desconfianza de los otros y la presencia airada de muchos, llevarlos a buen término, en medio de todas las dificultades materiales con que*

*entonces había que luchar, era mostrar un temple de carácter y una voluntad de labrar su propio destino, bien poco comunes en una mujer de la época* <sup>39</sup>.

En los primeros tiempos, la práctica médica de estas mujeres era tanto o, quizás, más dificultosa que sus estudios. No todas intentaron ejercerla y, en caso de hacerlo, la combinaron con otras aplicaciones de sus conocimientos, fundamentalmente la docencia <sup>40</sup>. Por otra parte, la particularidad de estas primeras médicas fue la tendencia hacia la especialización en el estudio y atención de mujeres y niños <sup>41</sup>.

<sup>38</sup> “Es que está en la naturaleza misma de su ser el ejercitar los sentimientos afectivos. Donde hay una familia humana, allí la mujer tiene naturalmente su puesto para aliviar el sufrimiento” [BALVASTRO, A.: **La mujer argentina...**, op. cit., p. 47].

<sup>39</sup> Cit. en KOHN LONCARICA, Alfredo G.: **Cecilia Grierson. Vida y obra de la primera médica argentina**, Buenos Aires, 1976.

<sup>40</sup> Muchas de ellas fueron maestras y, después de su graduación como médicas, se transformaron en propulsoras de la enseñanza de la Puericultura y Economía Doméstica (Cecilia Grierson, Elvira Rawson), fundamentalmente en Escuelas Normales o, en el caso de la Dra. Alicia Moreau en el Colegio Nacional dependiente de la Universidad de La Plata. Las cátedras universitarias fueron negadas hasta la década del '30 a las mujeres. El concurso para optar al cargo de profesora sustituta de la Cátedra de Obstetricia para Parteras fue declarado desierto cuando, a fines del siglo XIX, se presentó la

Dra. Cecilia Grierson. A principios de siglo, ésta sólo podía dictar algunos cursos en la Facultad de Medicina, actuando como adscripta a la Cátedra de Física Médica y de Obstetricia del profesor F. Velarde, es decir, como docente libre [Kohn Loncarica, A.G.: **Cecilia Grierson...**, op. cit.]

<sup>41</sup> Entre las tesis de doctorado, por ejemplo, la de Cecilia Grierson versó sobre *Histerioovarotomías ejecutadas en el Hospital de Mujeres entre 1883 y 1889* (1889) y la de Elvira Rauson se titulaba: *Apuntes sobre la Higiene de la Mujer* (1892). La primera realizó en Europa cursos de perfeccionamiento en Ginecología y Obstetricia y fundó la Asociación Obstétrica Nacional. La Dra. Julieta Lanteri y la psicopedagoga Raquel Camaña organizaron en 1913, en Buenos Aires, el “PRIMER CONGRESO DEL NIÑO”. Los anuncios de los servicios de estas profesionales iban dirigidos especialmente a mujeres y a madres (pediatría) [ver, por ejemplo, el periódico femenino UNIÓN Y LABOR 1909-1913].

---

El cuidado y la crianza de los niños, la alimentación de la mujer embarazada, las medidas que debían tomarse ante el parto, siempre habían constituido un conjunto de **saberes**, creados, transmitidos y difundidos **entre mujeres**. Pero, a partir de fines del siglo pasado, una nueva ciencia se construyó como un campo de saber autónomo y se organizó en torno a algunos principios fundamentales para formar un cuerpo coherente de conocimientos teóricos y reglas prácticas<sup>42</sup>.

El nacimiento de la **puericultura** (especialmente la **puericultura prenatal**) debe entenderse dentro de un proceso más amplio que condujo finalmente a la medicalización del embarazo, parto y cuidado de los niños. Hasta ese entonces, los médicos sólo supervisaban una minoría de los nacimientos de mujeres de la clase alta. La mayoría de ellos estaban bajo control de **comadronas**. Pero hacia fines del siglo XIX, la gestión de la vida comenzó a dejar de ser considerada un proceso natural, practicado exclusivamente entre mujeres, para convertirse en un delicado proceso (para algunos, incluso, asimilable a una enfermedad) que requería la presencia del médico-varón (antes, durante y después del parto) y, en lo posible, de una institución formal (las Maternidades): (...) *ya*

*sea que las mujeres trabajen en el taller o en su casa, desde el momento de la primera gestación deben ser tributarias del control y del consejo médico, si no prefieren sufrir las consecuencias de la imprevisión y del abandono*<sup>43</sup>.

No puede dejar de reconocerse que, a mediano y largo palzo, la **asistencia maternal** durante el embarazo, parto y puerperio redujo la mortalidad materna al evitar las infecciones y remediar las causas de distocia, hemorragias y otros accidentes. Pero también es cierto que la medicalización de la reproducción humana provocó, en lo inmediato, un enfrentamiento muy fuerte entre las experiencias de las mujeres y las nuevas prácticas científicas y, en un futuro más lejano, una ignorancia total o parcial por parte de las mujeres acerca de su propia experiencia maternal<sup>44</sup>. Debemos señalar, sin embargo, que, a principios de siglo, los servicios en las maternidades tropezaban con muchos obstáculos, a pesar de los esfuerzos del cuerpo médico y del afianzamiento del sistema teórico que sustentaba su ciencia: conflictos institucionales con la sociedades filantrópicas, reclutamiento del personal auxiliar, insuficiencia de camas, instrumentales y, fundamentalmente, la tenaz resistencia de muchas mujeres a concurrir a los

---

<sup>42</sup> BOLTANSKI, Luc: **Puericultura y Moral de Clase**, Barcelona, 1974, p. 7.

<sup>43</sup> Dr. GONZALEZ, Juan B.: **La maternidad y el trabajo. La obstetricia y la ginecología en relación con**

**el trabajo y sus accidentes**, Buenos Aires, 1923, p. 47.

<sup>44</sup> OACKLEY, Ann: *The trap of medicalised motherhood*, NEW SOCIETY, 18, 1975.



hospitales<sup>45</sup>. Por otro lado, la tendencia descendente de la mortalidad infantil, relacionada tanto (o más) a factores socioeconómicos como teórico-técnicos, aún no se había consolidado.

Evidentemente, el proceso de medicalización de la salud involucró todos los aspectos de la vida humana y abarcó tanto a hombres como a mujeres. Independientemente de ciertos beneficios para la salud general de la población, la *colonización médica de la vida cotidiana*, como sostiene Iván Illich, aliena las formas de atención sanitaria y monopoliza el saber científico en un reducido grupo de profesionales, impidiendo su distribución<sup>46</sup>. La práctica médica se tornó en una relación paternalista, en la cual la mujer (o el hombre) ocupa el lugar de **paciente**, dependiente e infantil<sup>47</sup>.

Más allá de los tratados médicos (su principal cultor en nuestro país, durante este período, fue el Dr. Gregorio Aráoz Alfaro), la **nociones básicas** de puericultura se divulgaron ampliamente tanto a través de cursos, charlas, conferencias, artículos en diarios y

revistas<sup>48</sup>, como de la escuela. La materia Economía Doméstica incluía ciertas nociones generales acerca de cómo criar y alimentar a los niños, pero, además, se realizaron esfuerzos para capacitar a docentes a través de artículos publicados en EL MONITOR DE LA EDUCACIÓN (de Mme. J. Leroy Allais: *De cómo he instruído a mis hijas sobre las cosas de la maternidad*) o de la exhibición de películas estado-unidenses, bajo el estímulo de la Liga Argentina de Profilaxis Social (**Cómo comienza la vida y Madres educad vuestras hijas**)<sup>49</sup>.

Con respecto a los contenidos, se consideraba que el embarazo **requería cuidados higiénicos y médicos** a través de una asistencia obstétrica eficaz, que consistía en exámenes periódicos y “prolijos” (exámenes de sangre, de orina y medida de presión arterial). La crianza **debía estar dirigida por un médico**, necesario en caso de que la madre amamantara a su hijo e “indispensable” en caso de lactancia mixta o artificial y en el momento del destete. Muchos médicos, incluso, llegaron a solicitar

la intervención del Estado para que hiciera obligatoria esta **vigilancia médica autorizada**<sup>50</sup>.

Las obras clásicas de puericultura del período se caracterizaron tanto por el tono autoritario de sus **consejos** como por la oposición entre **ciencia** y **supersticiones** o **ignorancia**. Los manuales contenían **prescripciones médicas** acerca de los comportamientos que debían efectuarse **en el interior del hogar**, además de la **obligación** de concurrir o llamar a un médico en determinadas ocasiones. Las madres no sólo no lograron

<sup>45</sup> Véase GONZALEZ, Ricardo: **Los servicios de salud en Buenos Aires durante el siglo XIX**, PEHESA/CISEA, s/f; CIAFARDO, Eduardo: **Caridad y control social. Las sociedades de beneficencia en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1930**, Buenos Aires, Tesis Maestría Flacso, 1990.

<sup>46</sup> ILLICH, I.: **Némesis medicale. L'expropriation de la santé**, Paris, 1975 [cit. en TUBERT, Silvia: **Mujeres sin sombra. Maternidad y**

**Tecnología**, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 10].

<sup>47</sup> BIANCO, Mabel: *Medicalización y Reproducción Humana*, DIREITOS REPRODUCTIVOS, San Pablo, Fundación C. Chagas, 1991, p. 115.

<sup>48</sup> Se publicaban artículos y/o consejos acerca de la crianza adecuada de los niños periódicos y revistas tan disímiles ideológicamente como LA PROTESTA [*Cartilla higiénica para las madres*, 24-10-1903]; el ALMANAQUE DE

TRABAJO [Alicia Moreau: *Consejos a las Madres*, 1919, pp. 129-131] o CARAS Y CARETAS.

<sup>49</sup> La Liga de Profilaxis Social fue fundada por el Dr. Alfredo Fernández Verano en Buenos Aires, en 1921 [véase, FERNANDEZ VERANO, Alfredo: **Los prejuicios sexuales y sus consecuencias**, Buenos Aires, 1924].

<sup>50</sup> Dr. ARAOZ ALFARO, Gregorio: **Por nuestros niños y por las madres**, Buenos Aires, 1936, pp. 191 y 21.



---

convertirse en las expertas en puericultura sino que frecuentemente fueron consideradas como **obstáculos** antes que **agentes**, de la difusión de la nueva ciencia. Sus saberes fueron deshechados por *irracionales, oscurantistas y supersticiosos*. Si la madre no seguía obedientemente el consejo de un especialista para “dirigir” la crianza del niño, ésta podía llegar a convertirse en la principal **enemiga** del niño.

Otras mujeres, también objetos de sospecha, fueron las nodrizas. Los médicos consideraban necesario que éstas vivieran en la misma casa, junto al niño, con la finalidad de poder ser *constantemente vigiladas*, no sólo por la posibilidad de que portaran enfermedades contagiosas sino ante el peligro de *cuidar mal* al niño, de utilizar *supercherías*, etc.<sup>51</sup>. Sólo el médico podía resolver el empleo de la nodriza y, en ese caso, debía elegirla personalmente<sup>52</sup>.

## 5. Reflexiones finales

Hacia fines del siglo pasado, simultáneamente a la **profesionalización** de las ciencias, surgieron nuevas disciplinas académicas (sociología, psicología, ciencias políticas). La sistematización de los conocimientos acerca de cómo llevar una casa no era una novedad. Lo **nuevo** fue el

surgimiento de un cuerpo de expertas en tareas domésticas que se organizaron para elevar su área de conocimiento hasta el nivel de una profesión científica. La puericultura, en cambio, estuvo fuertemente influenciada por la evolución de la profesión médica que, al mismo tiempo que revolucionaba su base científica, buscaba concentrar el conocimiento en un reducido grupo de especialistas. En contraposición a las milenarias prácticas llevadas a cabo por las mujeres, la puericultura pretendió ser un campo de conocimiento “nuevo” (voluntad expresada, incluso, en la invención misma de su nombre en el siglo pasado).

La **ciencia doméstica** y la **puericultura** representaron trayectorias diferentes. En la primera, los expertos continuaron

---

<sup>51</sup> Las nodrizas eran, por lo general, mujeres pobres que tomaban el hijo de otra para percibir un salario. El hijo de la nodriza, a su vez, era *abandonado en comadres de conventillo*

[Dr. ARAOZ ALFARO, G.: **Por nuestros niños** ..., op. cit., p. 17].

<sup>52</sup> Dr. ARAOZ ALFARO, Gregorio: **El libro de las madres**, Buenos Aires, 1899, pp. 68, 119 y 128.

---

siendo mayoritariamente mujeres. Esta **feminización**, sin embargo, influyó en su **universalidad** y **prestigio académico** dentro del campo científico. La puericultura, en cambio, nació de un desplazamiento violento de las mujeres de la práctica médica; sus expertos fueron mayoritariamente hombres y alcanzó un alto grado de **cientificidad** y **especialización**. Las mujeres comenzaron a ingresar

lentamente al campo de la medicina moderna, adhiriendo totalmente al paradigma científico androcéntrico.

Por lo tanto, si a fines del siglo pasado algunas amas de casa pudieron elevar sus saberes a ciencia y convertirse ellas mismas en profesionales, no corrieron igual suerte con sus conocimientos acerca de la maternidad. La ciencia doméstica, de todas maneras, comenzó a distanciarse de las experiencias de las mujeres burguesas (nunca había respondido a la cotidianidad de las mujeres de las clases populares) puesto que su desarrollo pasó a depender, en buena parte, del de otras ciencias, como la economía política, la química, la bacteriología. Pero la derrota de las mujeres en el campo médico y la imposibilidad de convertirse ellas mismas en expertas, produjo un extrañamiento aún mayor entre la ciencia y sus experiencias a través de la construcción de un patrón de prácticas, ideas y valores diferentes que incorporaba una imagen femenina como **hombre incompleto**, cultivada milena-

riamente en los textos médicos eruditos. Las prácticas femeninas, tanto de clases populares como burguesas, pasaron a ser percibidas más como obstáculos que como agentes de este nuevo saber. Esto, obviamente, no implica desconocer los beneficios que, en el campo de la salud en general, produjeron las nuevas prácticas médicas. Se trata, más bien, de problematizar el paradigma (positivista y tecnocrático) de salud en que se encuadran y expresar, entre otras cosas, cierto malestar ante la progresiva tecnologización de la gestión de la vida humana que nos toca vivir en este fin de siglo.

La introducción de la mujer al sistema educativo contribuyó a reproducir la desigual división de trabajo y poder entre hombres y mujeres a través de la creación de la ciencia doméstica (y su aprendizaje obligatorio sólo por parte de las niñas) y de la puericultura como una rama de la medicina reservada a la educación superior (bastión casi exclusivamente masculino en la época).

En la actualidad, ambos mecanismos parecen perimidos: la currícula escolar ha sido uniformada para ambos sexos y las mujeres han legitimado su incorporación a la profesión médica, especializándose, incluso en mayor medida que los hombres, en ginecología, obstetricia y pediatría. Sin embargo, la escuela continúa reproduciendo la desigualdad de género y las mujeres se han convertido en expertas de sus cuerpos en tanto médicas y no en tanto madres. Como sostiene un viejo refrán: “*A cuentas viejas, barajas nuevas...*”. Quizás ya sea tiempo de tomar el mazo.

# El botín del cronista

## Cuerpos de mujeres en las crónicas de conquista del Río de la Plata

---

Cristina Iglesia \*

Las crónicas del descubrimiento y la conquista del Río de la Plata son poco conocidas fuera de círculos especializados en estudios coloniales. De cualquier manera, no existe una nutrida producción crítica sobre estos textos. Para los españoles y, en consecuencia para todo el mundo desde entonces, la gran aventura del descubrimiento fue la de Colón y la gran conquista, la del asentamiento colonial perdurable y lujurioso fue la de México y Perú.

Las crónicas de los conquistadores del Río de la Plata no narran las emociones y las construcciones fantásticas del primer gran encuentro -aunque de todos modos narren un primer encuentro- ni el entusiasmo y la avidez que el oro y la plata despiertan en otras zonas de América.

Estos textos dan cuenta, por el contrario, de la enorme dificultad que sus tropas tienen para asentarse, para establecer fuertes, para encontrar alimentos cuando los indios no los proveen y por lo tanto, la desesperación de verse sometidos a largos sitios indígenas que los condenan a la extinción, al autoexterminio, a la escena imposible de la antropofagia blanca.

El **Derrotero y Viaje a España y las Indias** de Ulrico Schmidel (1567) y los **Comentarios** de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1555) son versiones contemporáneas de los mismos hechos. **La Argentina** de Ruy Díaz de Guzmán (1612) agregará una nueva, a más de medio

siglo de distancia, con el componente de que su autor ya será un mestizo. Todas estas versiones están en pugna: son a su manera, armas de un combate que se libra del lado civilizado por imponer un determinado relato de los hechos.

No me interesa optar por una u otra. Me propongo más bien escuchar, en el ruido provocado por el entrecruzamiento de versiones, los sonidos de otra disputa: la que estos textos emprenden para aprehender y fijar en la escritura, la posesión del cuerpo de la mujer india. En las crónicas de la historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata en la que según la frase certera de Ruy Díaz de Guzmán *sucedieron a las personas cosas dignas de memoria, aunque en tierra miserable y pobre*, intentaré buscar, en el vértigo de una escritura que va fundando modos de nombrar todo lo que se mira por primera vez, la irrupción de los cuerpos de las mujeres indias, y después, también blancas.

Las tres crónicas -diferentes por sus lugares de enunciación y por las relaciones con la autoridad externa<sup>1</sup>- me sugieren sin embargo una similitud: en todos estos

---

\* Docente e investigadora de Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> El **Derrotero** de Schmidel no está dedicado a ninguna "autoridad" europea. Los **Comentarios** de Álvar Núñez Cabeza de Vaca están dirigi-

dos al infante Don Carlos y **La Argentina** de Ruy Díaz de Guzmán está dedicada a Don Alonso Pérez de Guzmán, duque de Medina-Sidonia.

textos los cuerpos de las mujeres, indias o blancas, son cuerpos cuyos movimientos obedecen a necesidades o designios de los hombres, blancos o indios y que en su huida atraviesan fronteras reales o simbólicas entre civilización y barbarie<sup>2</sup>. Por eso, cuando estas crónicas intentan registrar esos cuerpos en movimiento, detener por un momento su imagen, se produce en su escritura una inestabilidad que se suma a la que produce todo viaje en la escritura del viaje, sobre todo cuando éste se realiza desde el mundo de la palabra escrita de la civilización hacia el mundo sin letra de la barbarie. Esta doble inestabilidad es indicadora de una dificultad, en esta zona del sur de América, para asentar no sólo el fuerte, sino también la marca letrada del conquistador, para concretar una operación que Michel de Certeau considera posible en otras zonas de América: *escribir el cuerpo de la otra y trazar en él su propia historia*<sup>3</sup>.

En este trabajo me acercaré al **Derrotero y Viaje a España y las Indias** de Ulrico Schmidel, publicado por primera vez en Nuremberg, en 1567<sup>4</sup>. En esta crónica de un soldado alemán que se suma a la principal expedición llegada al Río de la Plata, la imagen de la india se empieza a delinear en el frágil y fugaz momento en que es posible ver, al mismo tiempo, la aparición de la tribu indígena en la mira del conquistador y el efecto que sobre ella produce la irrupción del invasor blanco: su casi inmediata huida, para ocultarse de aquello que desconoce y percibe como amenazante. Se trata de un momento privilegiado porque la secuencia entre la estabilidad de la imagen de los indios y la ruptura de esta inmovilidad aparecen casi superpuestas por la simultaneidad de las acciones.

Así, nuestra lectura aproxima dos momentos que en el texto están siempre cercanos hasta po-

der fundirlos en una sola imagen fracturada. *En el día de Todos los Tres Reyes en 1535 hemos desembarcado en el Río de la Plata; allí hemos encontrado un lugar de indios que se llaman los indios Charrúas y son ellos allí alrededor de dos mil hombres hechos; ... estos han abandonado el lugar y han huido con sus mujeres e hijos de modo que no hemos podido ballarlos (...) los indios estos andan desnudos pero las mujeres tienen un pequeño trapo hecho de algodón, esto lo tienen delante de sus partes desde el ombligo hasta las rodillas* (pág. 37).

Este es el relato de una escena inaugural, la del desembarco de la expedición de Pedro de Mendoza en el Río de la Plata. En ella el cronista aficionado intenta fijar algunos rasgos de los cuerpos de este pueblo mientras abandonan el lugar. La escena del primer contacto incorpora, así, la intolerable sensación de una mirada que persigue

<sup>2</sup> He abordado el pasaje del cuerpo de la cautiva blanca a través de estas fronteras y su constitución en el mito blanco europeo en **Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista**, en colaboración con Julio Schwartzman (Buenos Aires, Catálogos, 1987) y en *La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera*, **Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna**. Vol. 3, dirigido por Georges Duby y Michelle Perrot, ed. Arlette Farge, Natalie Zemon Davis y Reyna Pastor (Madrid, Taurus, 1992).

<sup>3</sup> Michel de Certeau analiza la colonización del cuerpo de la india por el

discurso del poder, por la escritura conquistadora, tomando como punto de partida el dibujo alegórico "El explorador (A. Vespucci) ante la india llamada América" realizado por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars*, de Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619 en **The Writing of History** (New York, Columbia University Press, 1988). Para una discusión del análisis de M. de Certeau sobre el dibujo de Jan Van der Straet, realizado a partir de categorías de género ver el capítulo *Gender and discovery* en Margarita Zamora, **Reading Columbus**

(Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1993). Me interesa subrayar la oposición entre cuerpos de mujeres en movimiento que registran las crónicas del Río de la Plata y la inmóvil pero oferente pasividad que asume el cuerpo de la india América en el dibujo de Jan Van der Straet.

<sup>4</sup> Las citas corresponden a Ulrico Schmidel, **Derrotero y viaje a España y las Indias**, traducción del alemán al español de Edmundo Wernicke, prólogo de Enrique de Gandía (Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1980).

---

cuerpos que se desplazan con rapidez y cuyo perfil borroso intenta, al menos, captar. A partir de entonces, esta imagen se reiterará cada vez que el texto de Schmidel enfrente el encuentro con nuevas tribus.

La huida indígena tiene su razón textual en la acción que el mismo Ulrico narra más adelante, en el encuentro con los Agaces: *A sus mujeres e hijos y alimentos los habían llevado en fuga y ocultado de manera que nosotros tampoco pudimos quitarles sus mujeres e hijos a aquellos que habían huido y escapado* (pág. 53) o en aquel relato todavía más claro en cuanto al destino de los que no llegan a escapar: *Antes que los atacáramos ordenó nuestro capitán que no matáramos ni mujeres ni niños sino que las cautiváramos, así que nosotros cumplimos su orden y cautivamos mujeres y niños y matamos los hombres que pudimos alcanzar* (pág. 104).

Un desdoblamiento se produce porque la escritura intenta captar el cuerpo desnudo que huye (de la mirada, de la muerte, del registro del otro) y, al hacerlo, retener en la letra ese cuerpo que refule en la huida. Captar la huida, retener el cuerpo significa también complejizar la escritura. Porque si el avance de la tropa conquistadora, la *entrada* en tierra de indios, es un movimiento, una incursión legitimada por la autoridad del más fuerte en toda situación de conquista, el movimiento de los indios es narrado como ilegítimo porque la huida, que generalmente precede a un ataque sorpresivo al fuerte español, rompe las reglas simbólicas del estado de vasallaje que el

conquistador pretende establecer con el conquistado.

Estas primeras imágenes muestran que, para la mirada del cronista, el cuerpo de la mujer india aparece todavía mezclado, aunque no confundido, con el de sus hijos y a veces con el alimento: la mujer forma parte de todo lo que la comunidad masculina protege de la invasión y ya se sabe que lo que es valioso para el enemigo lo es también para el ejército que lo enfrenta.

Pero también es posible delinear otra serie de imágenes en las que el texto comienza a detenerse más morosamente en el cuerpo de la mujer india. Se trata de un movimiento que se inicia con una puesta a foco que lo separa nítidamente del cuerpo de sus hijos, de la forma, nombre y cantidad de los alimentos, y que se continúa en una adjetivación que busca ayuda en el imaginario del narrador, al mismo tiempo que verifica sus límites. Es aquí donde la necesidad de describir un cuerpo que empieza a ser valorizado estéticamente enfrenta la dureza de la escritura. Schmidel no recurre en este caso a la analogía, que es la figura que generalmente articula las descripciones de la novedad en los relatos de viaje y que, de manera previsible, aparece en otras zonas del suyo. Cuando se trata de los cuerpos, Schmidel avanza en las marcas de la diferencia o bien tematiza su propia dificultad: convierte su temor al descubrimiento de la diferencia en cierto tono de fatiga de la escritura. Intentaré describir y analizar el proceso de acercamiento del narrador a este objeto escurecido.

---

## “Bellas a su manera”: la estética de la diferencia

Un primer momento es aquel en que Schmidel logra articular términos de comparación entre mujeres de diferentes tribus y, (algo que me parece sumamente interesante) encuentra belleza, también, en el cuerpo de los indios y contrapone esta **belleza** a la **fealdad** de algunas de sus mujeres. Así por ejemplo, los varones timbúes son *gentes grandes y garbosas de cuerpo*, mientras que sus mujeres son “toscas” y están siempre rasguñadas, siempre ensangrentadas debajo de los ojos; lo mismo sucede con los mocoretás, de cuyas mujeres Schmidel dirá, sencillamente, que son **feas**.

El **Derrotero** asciende hacia el norte junto con la expedición de la que forma parte. Ulrico, como soldado “del común”, participa en numerosas expediciones -en busca de alimento, o en busca del camino al Dorado- y son estos movimientos de la tropa los que dan vida, animan, expanden, la escritura del texto. Por el contrario, cada vez que el cronista y la expedición se asientan, el texto pasa de largo y sólo registra sintéticamente, el transcurrir del tiempo: *y allí estuvimos dos años o después de esto quedamos en esta localidad por tres años*, son ejemplos del modo que el texto tiene de nombrar, en una

sola y breve frase, estas detenciones.

Una expedición que asciende siguiendo el curso de un río es la figura del texto para incluir un tipo de descubrimientos, también en la escritura. En el ascenso, Schmidel registra, entre los curemanguás, unas mujeres pintadas con rayas azules bajo los ojos y anota que esta pintura *perdura por la eternidad* (como lectora, no puedo resistir la tentación de preguntarme cómo lo sabe, quién se lo dijo, en qué idioma). De su encuentro con las mujeres Agaces concluirá también, que son *lindas y pintadas*. De modo que, a esta altura, Schmidel distingue claramente entre rasguño y pintura. Este ser pintadas de las mujeres les adjudica un plus en su mirada porque la pintura, la utilización de materiales, de colores ajenos al cuerpo mismo, la actividad de pintar y su efecto visual son percibidas como más próximas al artificio para el embellecimiento. La pintura se aproxima más al adorno civilizado que el rasguño, la sangre como ornamento<sup>5</sup>. Esta “palabra sin escritura”, en términos de de Certeau, está produciendo una estetización del cuerpo de la mujer india, una forma de convertir, también, su reproducción en la escritura en ganancia simbólica de la expedición, ganancia que se vincula con la creación de un espacio de paraíso perdido.

Un segundo momento es el del encuentro con las mujeres jarayes donde la seducción que la mujer india ya ejerce sobre Ulrico y su escritura se hace más evidente: *También las mujeres están pintadas en otra linda manera desde los senos hasta las partes en color azul, muy bien hecho. Un pintor allá afuera tendría que esforzarse para pintar esto, y ellas van completamente desnudas y son bellas mujeres a su manera. Pero aunque ellas pecan en caso de necesidad, yo no quiero mayormente contar de estas cosas en esta vez* (pág. 84). Hay en este fragmento una intensificación de detalles, brillantes percepciones y también flagrantes vacilaciones de la escritura. Si por un lado se puede ya diferenciar *otra linda manera* en que las indias se pintan, todavía se necesita del *bellas a su manera* como parte de un intento de encontrar la forma

---

<sup>5</sup> A pesar de las advertencias negativas sobre el uso de cosméticos, la mujer europea de clase acomodada recurre en el siglo XVI a polvos, cremas y pinturas para “mejorar su apariencia”. Para un análisis de las relaciones

conflictivas de la mujer renacentista con respecto al ideal masculino de belleza, ver por ejemplo el artículo de Sara F. Matthews Grieco, *El cuerpo, apariencia y sexualidad*, en **Historia de las mujeres. Del Renaci-**

**miento a la Edad Moderna**. Vol. 3, dirigido por Georges Duby y Michelle Perrot, ed. Arlette Farge, Natalie Zemon Davis y Reyna Pastor (Madrid, Taurus, 1992).

---

de narrar una belleza hasta entonces desconocida. La condena moral *ellas pecan*, se atenúa por *en caso de necesidad* y en seguida la reticencia, *yo no quiero mayormente contar*, convertida en fatiga momentánea de la escritura *yo no quiero mayormente contar de estas cosas en esta vez*, indican que el narrador se niega a enfrentar la profundidad del abismo que la escritura empieza a intuir, y marcan una zona de extrema complejidad en un texto que se despliega en otras zonas libre de juicios morales, un texto que se distingue sobre todo por su capacidad de narrar sin moralizar.

Por otra parte la mención de la dificultad del *pintor de allá afuera* alude a su propia limitación para pasar esta belleza a la escritura (él es el alter ego de ese pintor europeo cuyo esfuerzo enorme para copiar lo americano no tiene, para Schmidel, ninguna seguridad de éxito) pero también indica la búsqueda vacilante de la manera de nombrar la superioridad del artista americano, hombre o mujer que hubiera pintado el cuerpo de la india con respecto al artista euro-

peo. Creo que no se le escapa, o al menos llega a intuir que, pintar sobre una tela, reproducir en ella el cuerpo de una mujer no es lo mismo que cubrir su cuerpo con pintura y que en esta diferencia hay también dos estéticas.

Después de dos días de navegación, el texto relata *vino a nuestro encuentro el rey de los Jarayes con doce mil hombres, y el rey de los jarayes dirige su corte a su manera como un gran señor en estos países. Durante la mesa hay que tocar la música para él; a mediodía, si es ocurrencia del rey, los hombres y las mujeres más bellas deben bailar ante él. Cuando uno de nosotros, los cristianos, las ve bailar, uno ante eso se olvida entonces de cerrar la boca y hay que ver este baile de los Jarayes* (pág. 85). La operación principal que este fragmento realiza es hacer cruzar un modelo social de organización de los jarayes a la orilla europea. Para hacerlo, Schmidel apela al modelo cortesano, analogizado precisamente en su aspecto más exterior y festivo. Pero en el interior de esta operación, un narrador víctima del asombro que

el espectáculo del baile de las mujeres jarayes le produce, se olvida de cerrar la boca. Del asombro ante lo nunca antes visto el texto se desliza hacia un punto sin retorno: *“Estas mujeres (las mismas que han danzado desnudas) hacen grandes mantas de algodón y son muy sutiles ... ellas duermen entre estas mantas cuando hace frío o se sientan sobre ellas o para lo que quieran usarlas. Estas mujeres son muy lindas y grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo según mi parecer* (pág. 86). A continuación de este párrafo, Schmidel anota *allí nos quedamos durante cuatro días*, pero la mención ya resulta innecesaria, redundante: las imágenes que elaboran esa casi imperceptible secuencia que va del cuerpo desnudo como objeto admirado de contemplación, al cuerpo de la india recostado entre los pliegues de las sutiles mantas que ellas tejen *para lo que quieran usarlas* están marcando que el texto se ha detenido junto con la expedición, el texto se ha detenido para registrar que el deseo del narrador se ha consumado, que los cuerpos se han puesto



---

en contacto. Ahora, dueño de un conocimiento que le pertenece como parte de su experiencia de descubrimiento y conquista, Schmidel ya no sólo puede describir el contorno, el color, del cuerpo de la mujer india sino que puede insinuar su calor: puede escribir *muy ardientes de cuerpo*. En un sutil proceso de aproximación de lente, de puesta a foco, de recorte visual, el texto fluye desde la boca abierta de la mirada frente al baile, se detiene en la textura de las mantas (en la sutileza del tejido el texto insinúa una promesa de contacto con el cuerpo que el tejido cubre) hasta la frase final: *estas mujeres son muy lindas y grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo, según mi parecer*, donde lo relevante es la opinión del narrador que ha **probado** esos cuerpos. Michel de Certeau señala como un rasgo de la escri-

tura de la historia occidental moderna en su relación con la otredad, entre los siglos XVII y XVIII, la convertibilidad del cuerpo **visto** en cuerpo **conocido**, el tránsito de *la organización espacial del cuerpo en organización **semántica** de un vocabulario*<sup>6</sup>. Creo que este texto, escrito a mediados del siglo XVI está también produciendo un pasaje, en relación al otro, que en este caso es claramente, **otra**, en el que la transición se da entre **mirar, mirar/desear** y **probar**: el cuerpo de la mujer india es finalmente, **probado** como se prueba una fruta o una semilla desconocida. Este matizado pasaje alude sin duda a un tipo de conocimiento diferente al que de Certeau menciona pero no por eso menos eficaz en la fundación de estereotipos masculinos sobre la mujer guaraní. La frase de Leopoldo Lugones, sobre *la ligereza harto*

*marcada de las mujeres guaraníes* en su ensayo **El imperio jesuítico** de 1904 es solo un ejemplo de la persistencia cultural de este estereotipo.

De todos modos, lo que interesa en el texto de Schmidel es el carácter precario, inestable del contacto con el cuerpo de la mujer india. El encuentro con los mbayas, que se convertirá en sangriento enfrentamiento, reúne así en la escritura del soldado al menos tres perspectivas desde las que la escritura intenta aprehender la relación de fascinación y dominio sobre las mujeres. La primera de ellas es la del observador y traductor de costumbres sexuales diferentes. Dar cuenta de la absoluta disponibilidad de la mujer mbaya con respecto al marido en cuanto al uso y la circulación de su sexualidad (*ella también hace de comer y otras cosas que de ella placen al marido*

---

<sup>6</sup> DE CERTEAU, Michel: **The Writing of History**.

---

*y otros buenos compañeros, quien pide por ello*), es dar cuenta de un nivel de sumisión a la voluntad masculina de su pueblo que convierte a la mujer mbaya en una potencial dadora voluntaria de placer al extranjero.

Ante la sorpresa que esta costumbre le produce y la posibilidad de que su descripción sea puesta en duda, Ulrico se remite a la autoridad de la experiencia entre los otros. *Quien quiere verlo, que marche hacia adentro, quien no quiere creerlo* (pág. 108).

Como parte de las estrategias de los mbayas para que los españoles confíen en su amistad, Schmidel anota que *le regalaron a nuestro capitán tres lindas mozas o mujeres que no eran viejas... pero... hacia la media noche nuestro capitán había perdido sus tres mozas. Tal vez él no pudo haber contentado en la misma noche a las tres juntas, pues él era un hombre viejo de 60 años; si él hubiere dejado a estas mocitas entre nosotros los peones, ellas tal vez no se hubieran escapado; en total hubo un gran alboroto en el real* (pág. 109).

Aparece aquí la segunda perspectiva: la de un soldado que utiliza un tono de insolente irreverencia con respecto a Irala, por primera y única vez en todo el texto. Si Irala es, para la mirada de Schmidel, el caudillo al que se respeta en todas sus decisiones militares, es también ahora, un hombre al que su vejez lo coloca ya en desventaja frente a las mujeres -y a su capacidad de retenerlas- con respecto a la juventud y virilidad de su tropa: la lucha por el cuerpo de la india es el único momento en que

esta autoridad indiscutida de Irala es socavada por la ironía del texto del subordinado.

Desde una tercera perspectiva este fragmento también alude como relato secundario, a tres jóvenes mujeres indias que toman la decisión de escapar del lado del conquistador.

Inmediatamente después de la fuga, el texto narra el ataque de veinte mil mbayas al poblado español de modo que es fácilmente perceptible que la huida de las mujeres preanuncia el momento de la rebelión y el ataque indígenas. A pesar de esta secuencia, que claramente opera como secuencia causal, el universo masculino del relato -todo relato de una expedición de conquista es, en primer lugar, el relato de una relación entre hombres- atribuye a la incapacidad sexual del varón europeo la causa de la huida femenina.

El **Derrotero** narra, en tanto texto inaugural, el descubrimiento de los cuerpos de las mujeres indias en el interior del proceso de descubrimiento y conquista del Río de la Plata. Convertir esta experiencia en escritura supone en el siglo XVI, la articulación de dos saberes masculinos y eurocéntricos: mirar en viaje, escribir el viaje. Al intentar esta articulación Schmidel produce la confluencia de dos experiencias contrapuestas. Una de ellas sólo puede darse cuando la expedición, el viaje de la escritura se detiene y pretende asentarse: ese es el momento en el que ese cuerpo hasta entonces desconocido comienza a configurarse como zona de placer, de consumación del deseo del conquistador.

---

La segunda experiencia es registrada por Schmidel como pérdida, porque está marcada por la frustración de la huida, el desplazamiento constante de lo que se quiere poseer. Los cuerpos femeninos escapan, casi nunca vuelven a ser encontrados en el lugar en el que la mirada y la letra los captan por primera vez. La resistencia del cuerpo de la india a la violencia del conquistador constituye la principal dificultad de esta expansión colonial del texto y sin embargo, Schmidel persigue, una y otra vez, la posibilidad de capturar su presa.

En los vaivenes de esta búsqueda, en la disparidad de sus logros, en el ambivalente carácter de sus fracasos se encuentra la riqueza del **Derrotero**.

### **Silencios y pérdidas: el regreso de la narración**

Precisamente porque Ulrico es un soldado, un mercenario, su texto no responde a ninguna autoridad externa, el narrador construye la autoridad del texto sobre la valoración de su experiencia, su **haber estado ahí**. Y organiza su propio sistema de lealtades en el interior del grupo conquistador también como parte de una experiencia que incluye las agudas disputas que lo mantienen en un virtual estado de guerra: cuando elige el bando de Irala, elige al que no tiene títulos, ni linaje, ni cédulas reales pero sí la capacidad de organizar desde el nivel más bajo de la jerarquía militar, una tropa capaz de enfrentar la otra gran experiencia que la aventura conquistadora les deparará en esta zona de América,

la experiencia de Asunción de la convivencia con la india, la experiencia de la fundación mestiza.

Asunción, el “Paraíso de Mahoma”, está siempre aludido en estos encuentros fugaces con las mujeres indias que el texto trata de recuperar en la experiencia del viaje. Entre la historia de la fundación de Asunción y la llegada de Alvar Núñez el texto elude, sin embargo, el relato de esta experiencia asombrosa, sustentada básicamente en el tráfico de indias, sometidas al trabajo esclavo en la tierra y a la servidumbre sexual.

La crónica de Schmidel relata sus pérdidas personales desde el momento en que decide emprender el viaje de regreso a Europa. Primero las dificultades de la travesía terrestre en América y luego los sucesivos naufragios de los barcos que transportan su botín, lo convierten en alguien que sólo puede salvar su vida y que sólo puede recuperar con la escritura el valor

de la empresa de conquista de la que ha formado parte. Las indias que toma prisioneras ya no se contabilizan en el relato del retorno y los dos indios que aún conserva, se mueren en el trayecto. Es probable que Ulrico Schmidel, que pierde absolutamente todo lo que ha logrado acumular en América, no haya sido, por su lugar en la escala jerárquica de la expedición, uno de los beneficiarios más prominentes de este proceso de acumulación de mujeres que hizo que, en Asunción, algunos conquistadores las tuvieran en cantidades -setenta, ochenta cada uno- capaces de hacer descender, hasta casi la desaparición, la tasa de natalidad indígena.

De todos modos, su texto participa **a su manera** de ese proceso de apropiación colonial y logra retener, en la escritura del viaje de ida, estos cuerpos de mujeres en fuga que se perderán como los trozos de oro y plata, en el viaje de vuelta.

# Anarquismo, teosofía y sexualidad: Salvadora Medina Onrubia <sup>1</sup>

Sylvia Saítta \*

*A pesar de ser mujer, me permito el lujo de tener ideas ¿sabe? Yo tengo ideas boxeadoras. Ideas que se dan directos y crosses y swings con la vida (...) Sólo soy un bicho antisociable y salvaje que tiene la desgracia de ver cosas raras que nadie ve. Cuando estoy entre toda esa gente tan bien educada, siento impulsos de decir malas palabras, de tirar sillas por el aire, de escandalizarlas....<sup>2</sup>*

Desde la portada de un viejo ejemplar **Bambalinas** de 1921, una joven mujer nos mira

provocativamente: pelirroja, de penetrantes ojos negros, la escritora Salvadora Medina Onrubia elige como tarjeta de presentación ante los diez mil lectores que habitualmente compran la revista <sup>3</sup>, la pose y la expresión de un desafío. Basta hojear otros números de la revista, confrontar esta tapa con el resto de las fotografías que reproducen a otras escritoras del período, para darse cuenta que la imagen que anuncia la pieza teatral **La solución** en este número 178 está construida desde una cer-

teza: la de una mujer que se sabe diferente.

Efectivamente, se puede afirmar que Salvadora Medina Onrubia construye, en sus discursos políticos, narraciones y obras teatrales <sup>4</sup> una imagen de sí misma que la aleja irremediadamente del paradigma femenino social y culturalmente aceptado en las primeras décadas de este siglo. Una imagen que comienza a construirse un 1 de febrero de 1914 cuando en el palco elevado en la esquina de México y Paseo Colón, en medio de un mitín

\* Docente e investigadora en Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en el "Primer Congreso Internacional de la crítica literaria argentina y latinoamericana: La literatura latinoamericana y minorías culturales" organizado por el Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; 28, 29 y 30 de junio de 1993.

<sup>2</sup> Palabras de Elvira, protagonista de **Las descentradas** de Salvadora Medina Onrubia. Comedia en tres actos publicada en *LA ESCENA*. Revista Teatral, a. XII, n. 564, 18 de abril de 1929.

<sup>3</sup> En la tapa de la revista *BAMBALINAS* suele aparecer la foto del escritor o escrito-

ra de la pieza teatral publicada en ese número. Para un análisis de la revista *BAMBALINAS* véase Nora Mazziotti *BAMBALINAS: el auge de una modalidad teatral-periodística* en Diego Armus (comp.)

**Mundo urbano y cultura popular**, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

<sup>4</sup> Salvadora Medina Onrubia nace en La Plata el 23 de marzo de 1895. Cursó estudios en el colegio americano establecido en BsAs por la educadora norteamericana Sara Chamberlain de Eccleston. Desde 1910 hasta 1913 se desempeña como docente en una escuela rural de Entre Ríos, donde colabora en *EL DIARIO* de Gualeguay y en las revistas *FRAY MOCHO* y *PBT* de Buenos Aires. En 1914 se radica en la Capital Federal, donde se inicia en el teatro como autora del drama **Alma fuerte**. Posteriormente estrena **La solución**,

**Lo que estaba escrito**, **Las descentradas** y **El hombre y su vida**. Mientras tanto, traduce piezas francesas e inglesas, principalmente de Noel Coward y propulsando el teatro de niños, escenifica los cuentos de Perrault **Blancanieves**, **Caperucita Roja** y **La hormiguita**. En la década del veinte publica los libros: de poesía **La rueda milagrosa** y **El misal de mi yoga**; de cuentos **El libro humilde y doliente** y **El vaso intacto** y la novela **Akasha**. Desde 1946 hasta 1951 dirige el diario *CRÍTICA* y escribe un alegato titulado *Crítica y su verdad (operación condena)* documentos y comentarios en los que defiende su derecho al diario *CRÍTICA* del que fue despojada durante el gobierno peronista. Muere en Buenos Aires el 21 de julio de 1972.

---

organizado por la FORA contra las leyes de represión y por la libertad de los presos anarquistas, toma la palabra alentando a sus compañeros a la lucha:

*Estoy con ustedes, con los anarquistas, los que deben marchar de frente y con el pecho descubierta, arrojando el peligro, sin importársele el morir por nuestro bello ideal. Yo daré el ejemplo y levantaré los corazones en la lucha, para lo cual reclamo el derecho de ir con mis compañeros, delante de todos, empuñando la bandera roja, que es como el fuego de los corazones*<sup>5</sup>.

Dos días más tarde ingresa como redactora estable en el diario **La Protesta** y desde sus primeras notas inscribe su accionar en una campaña pro liberación de presos políticos que no abandonará durante toda la década del veinte. Mientras escribe sus cuentos u obras de teatro, visita las cárceles<sup>6</sup> y exige a

los sucesivos gobiernos la liberación de los presos anarquistas.

Sin embargo, los comentarios que sus propios camaradas hacen ante su incorporación y sus crónicas son transcritos en el diario por su compañera María Rotella: *¡Pero si la Onrubia tiene un gran talento! -me oigo zumbiar al oído por unos- ¡Y después de todo se trata de una mujer!...* -afirma otro<sup>7</sup>. Estos comentarios ponen en escena el eje a partir del cual los textos ficcionales de Medina Onrubia se organizan: la búsqueda por construir una figura que conjugue ambos términos (condición femenina y talento) y, al mismo tiempo, la reflexión sobre los modos de relación entre esa figura y las formas culturales en las cuales se inscribe. La gran pregunta que esta escritora intenta resolver a lo largo de su obra narrativa y teatral es cómo escribir textos donde la mujer representada aparezca fuera de los

modelos que ofrece la tradición literaria; cómo construir literariamente la figura de una mujer diferente.

Sylvia Molloy en su trabajo sobre escritoras latinoamericanas<sup>8</sup> señala que la escritura femenina se caracteriza por la construcción de personajes en los cuales las mujeres se representan a sí mismas como momento de identificación en el cual el yo femenino asume su propia imagen. En su obra teatral de 1929 **Las descentradas** Medina Onrubia construye un personaje femenino, Gloria Brena, que funciona como alter ego de la autora y que, en una verdadera puesta en abismo, escribe una novela que lleva el mismo título de la obra. La introducción de esta figura le permite reflexionar acerca de su propio quehacer literario y plantear los problemas con los cuales debe enfrentarse aquel autor que proponga un modelo de mujer alternativo al canon establecido. Respondiendo a las quejas de su amiga por no haber podido encontrar en nuestra literatura *un tipo nuevo, un ser vivo, una mujer*, Gloria Brena le replica:

*¡Tonta! Hay que hacer eso... Ya ves, nosotras... si nos 'litera-*

---

<sup>5</sup> LA PROTESTA "El gran mitín del domingo", 3 de febrero de 1914.

<sup>6</sup> Dice Leopoldo Lugones (hijo): "Salvadora Medina Onrubia no era desconocida en los medios de las cárceles policiales pues era una asidua concurrente de los pabellones donde estaban encerrados los anarquistas acusados de la comisión de delitos, a quienes les llevaba

paquetes de cigarrillos, frutas y otros comestibles. En una oportunidad, pasó unos magníficos chorizos. El guardián desconfió y partió un embutido, hallando en su interior una pequeña lima; en otro, apareció una sierra chiquita" en el artículo *La virgen roja* en CRÍTICA y LA PROTESTA" publicado en **Bandera Argentina**, 8 de agosto de 1933.

<sup>7</sup> LA PROTESTA "Reflexiones de una mujer, por María Rotella", 6 de febrero de 1914.

<sup>8</sup> Sylvia Molloy "Female textual identities: the strategies of self-figuration" en Sara Castro-Klarén, Sylvia Molloy and Beatriz Sarlo **Women's writing in Latin America. An anthology**, Oxford, Westview Press Inc. 1991.

lizaran', por ejemplo mi caso, el tuyo... todos los críticos en coro unánimemente burlarían del autor, lo insultarían. Dirían que no había lógica en el asunto, que eran arbitrarios los personajes, inverosímil su psicología, folletinescos los recursos. Ya verás lo que me dicen a mí, a mi libro. Y me tendrá sin cuidado. Yo escribo para mí misma, no para los demás....<sup>9</sup>

El punto que Medina Onrubia tiene que resolver, entonces, es cómo ajustar cuentas con una tradición literaria que presenta una imagen de mujer estereotipada con la cual no se está de acuerdo y, al mismo tiempo, cómo construir una nueva imagen que funcione eficazmente como modelo alternativo. Para ello recurrirá a las técnicas y modos de construcción de personajes del folletín sentimental, género que propone uno de los paradigmas más sólidos de personaje femenino, para contradecir su ideología por medio del cruce con discursos que provienen de otras zonas de la cultura: el anarquismo y la teosofía.

En efecto, las narraciones de Medina Onrubia, al igual que el folletín, tienen como centro una historia de amor que, salvo raras excepciones, termina en fracaso, decepción o muerte de uno de los protagonistas. El motor que desencadena estas historias de amor es el

cruce de miradas que, como señala Beatriz Sarlo, son centro de comunicación y también imanes del deseo erótico. Las miradas, en las narraciones sentimentales, comunican a aquellos amantes que no pueden hacer público su amor y también expresan el deseo, desplazando de este modo la representación del amor físico<sup>10</sup>. El poder de la mirada aparece en Medina Onrubia exacerbado: en su novela **Akasha**, el enamoramiento se produce entre un actor cómico inglés Ralph Tardien que, desde el escenario y mientras está actuando, cruza su mirada con la joven Florencia Denise que se encuentra en la platea<sup>11</sup>. Este fatal cruce de miradas desencadena en el relato un amor pasional que, a diferencia del folletín, aparece representado no sólo como un sentimiento sublime sino ante todo como una atracción física y sexual. El cruce con los discursos anarquistas sobre la sexualidad hace posible la introducción de un tema y un estilo pasional que se saben transgresores<sup>12</sup>: Florencia, joven perteneciente a la **más rancia aristocracia** porteña, en un acto realmente escandaloso para la época, recibe a su amante en su propio dormitorio, mientras la familia duerme:

*Ya están frente a frente. El la domina en el abrazo enorme. Se besan en la boca largamente...*

<sup>9</sup> **Las descentradas**, op.cit.

<sup>10</sup> Beatriz Sarlo **El imperio de los sentimientos**, Buenos Aires, Catálogos, 1985.

<sup>11</sup> *Fue cuando ella se sentaba que los ojos trágicos del histrión chocaron con los suyos. Calló su voz un minu-*

*to, un larguísimo minuto... Inmóvil, la miró y ella sintió clara la sensación de que la levantaban por los cabellos y la mecían interminablemente sobre la niebla luminosa de la sala. Cerró los ojos y esperó....* Salvadora Medina Onrubia **Akasha**, Buenos Aires,

Gleizer, 1924; pág.33.

<sup>12</sup> Para un análisis del anarquismo en relación al discurso de la sexualidad véase Dora Barrancos *Anarquismo y sexualidad* en Diego Armus (comp.) **Mundo urbano y cultura popular**, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

---

*Van unidos hasta el sofá donde caen y siguen aún besándose. Ella gime y solloza. El solamente besa. Sus ojos en la sombra relucen como los de un lobo. Besa y lucha besando... Tan corta es la lucha tras la cual Florencia Denise, la virgen loca, ha tirado el aceite de su lámpara... Tan corta es la lucha tras la cual Florencia Denise, la vestal impura, dejó apagar la llama en su altar...*<sup>13</sup>

Si como en el folletín, el eje del relato es el amor, la pregunta sobre el amor-pasión tiene, en Medina Onrubia, una respuesta mítica. Apelando a los presupuestos científicos del discurso teosófico estos textos explican racionalmente las causas de toda atracción sentimental. En una concepción cíclica del tiempo donde cada hombre vive infinitas vidas, los amantes que logran reencontrarse, cumplen un destino inevitable porque así estaba escrito en “la memoria del Logos”:

*Y él decía: no fue en una sola vida lejana en la que nos amamos, en la que no pudimos encontrarnos. Fueron muchas. Es el deseo de todos los siglos que te deseé el que no puedo saciar en tu cuerpo divino*<sup>14</sup>.

Esta concepción teosófica del destino como inevitable, funciona como motor narrativo que hace avanzar la acción sin la necesidad de construir un verosímil realista que explique psicológicamente las decisiones de los personajes. Las

heroínas de estos textos se encaminan hacia su destino sin que vallas o normas sociales puedan impedirlo.

Y es en este punto donde Medina Onrubia se separa fuertemente del género. En un doble movimiento presenta heroínas construídas desde el lugar que les asigna la cultura y la tradición literaria, y socava, a medida que transcurre la acción, el modelo establecido. Se podría afirmar que reescribe las historias sentimentales mil veces contadas en folletines o letras de tango, invirtiendo los términos en que fueron ideológicamente valoradas.

Así, la protagonista de *El vaso intacto*, una joven soltera de alta sociedad que al quedar embarazada no tiene otra salida que el suicidio, es salvada por un joven pobre con quien luego contrae matrimonio, encontrando la verdadera felicidad. El final feliz de esta madre soltera y desclasada invierte la figura de **la perdida** cuya **caída** es simbólicamente penalizada, en textos anteriores, con un final desgraciado. Por otro lado, lo que el texto subraya es que el desprecio por **la otra** es un desprecio de clase: todos los personajes pertenecientes a sectores populares la aceptan mientras que su familia, miembro de la aristocracia porteña, la rechaza porque *se debe, hasta en sus afectos, al juicio y al dictamen de la alta sociedad a la que pertenece*<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Akasha, op.cit. pág. 82.

<sup>14</sup> Akasha, op.cit. pág. 92.

<sup>15</sup> Salvadora Medina Onrubia *El vaso intacto* en *El vaso intacto y otros*

*cuentos*, Buenos Aires, Gleizer, 1926; pág. 70.



---

Esta heroína que, desoyendo el mandato familiar y social encuentra la verdadera felicidad, se opone a la obediencia de la protagonista del cuento *Gaby y el amor*. Típica heroína de folletín<sup>16</sup>, educada en un colegio de monjas, que sabe bordar y tocar el piano, cumple su destino de clase encaminándose al matrimonio como una prostituta:

*El hombre gordo llevó al altar una blanca virgen inmaculada. Y la blanca virgen inmaculada en cuya carne jamás mordió el deseo, fue del altar al lecho con la sapiencia sutil y la honda resignación de una vieja prostituta. Gaby vendió su cuerpo inmaculado, su alma virgen, su posibilidad de pasión, ante casi cien mil personas que ensalzaban su suerte y su belleza.*

*El papá reaccionario, la mamá distinguida, no podían disimular su alegría ante la venta espléndida*<sup>17</sup>.

Frente a estos modelos de mujer, textuales y también sociales, Medina Onrubia propone un modelo alternativo formado por aquellas mujeres a las que llama “descentradas”. En la obra teatral ya citada **Las descentradas**, en boca de su alter ego Gloria Brena, explicita su concepción de la mujer por medio de una división en tres categorías: las sufragistas, la mujer femenina propiamente dicha (**la del crochet simbólico**) y las descentradas. Quedan fuera de esta tipología las mujeres que ella ubica en una sub categoría, formada por *las pobres caídas, a las que puso su destino a un margen de la*

*vida* que son aquellas que dieron **el mal paso** y han quedado al margen de la sociedad, que las considera **muertas**.

La mujer femenina propiamente dicha es la figura que aparece representada innumerablemente en sus textos: **joven de sociedad**, sensual y bonita que, como Gaby, luego de entregar su cuerpo como prostituta en un matrimonio no elegido, ocupa su tiempo en visitas, funciones de gala o sociedades de beneficencia.

A este modelo se oponen tanto las sufragistas como las **descentradas** puesto que la diferencia entre ambas es sutil y habla más bien de una valoración ideológica, proveniente del credo anarquista, que de un modelo diferente. Gloria Brena, que se ubica den-

---

<sup>16</sup> Como Gaby son todas las heroínas de las novelitas cortas criollas que publican las revistas, solemos encontrarla en el teatro, medio-crecita y cursi heroína de dramas ingenuos y lacri-

mosos. En la vida existe. Pasea por Florida, va a las tiendas, a los corsos de flores. Se educó en un colegio de monjas. Sabe bordar y tocar el piano. Ahora se ha cortado melenita. (*Gaby*

y el amor en **El vaso intacto y otros cuentos** pág. 123).

<sup>17</sup> Salvadora Medina Onrubia *Gaby y el amor* en **El vaso intacto y otros cuentos**, op.cit. pág. 129.

tro de las **descentradas**, plantea la diferencia:

*No queremos los derechos de los hombres. Que se los guarden... Saber ser mujer es admirable. Y nosotras sólo queremos ser mujeres en toda nuestra espléndida feminidad. Los derechos que queremos son sólo los que nos dé nuestro talento....*<sup>18</sup>

¿Quiénes son, entonces, las **descentradas**? El texto las define como *las que no pensamos, las que no sentimos, las que no vivimos como las demás. Las que entre la gente burguesa somos ovejas negras y entre las ovejas negras somos inmaculadas*<sup>19</sup>. Son aquellas que, por no tener un lugar aceptable en la sociedad, escandalizan a hombres y mujeres por hacer pública su diferencia:

*Todas somos raras. Amamos la literatura, el kummel y los cigarrillos turcos. Hablamos de cosas extraordinarias para mujeres. Tenemos opiniones filosóficas. Se hace música y se leen versos; se habla lo mismo de la filosofía de Patanjali, que del último figurín*<sup>20</sup>.

A diferencia de la resolución textual que Medina Onrubia plantea en el caso de la mujer que queda al margen de la sociedad por su **caída** al ser reintegrada simbólicamente en la narración, el destino textual de las **descentradas** no logra separarse del lugar en que esa sociedad las ha colocado. Su belleza femenina unida a una inteligencia que se cree varonil las ubica fuera de todo sistema. Si bien la sociedad no las penaliza como a las **caídas**, las **descentradas** deben pagar el precio de su libertad con renunciamentos permanentes ya sea al amor (pues el hombre no las comprende) o a la tenencia de sus propios hijos (porque las leyes no conciben la existencia de mujeres que “huyen” de su hogar). Las **descentradas**, aburridas de hablar con mujeres o soñando secretamente en ocupar el lugar del hombre para poder fumar en público o vagar solas por las calles saben, como le dice Gloria Brena a otra descentrada como ella que *La felicidad existe pero no es para tí. Es de ‘ellas’. De las otras. ¿Tú crees que puede algu-*

*na vez ser nuestra? No es para las inteligentes, para las capaces de ir solas por la vida, para las rebeldes. Es para las otras, es el patrimonio de ellas, el de las esclavas, el de las vulgares*<sup>21</sup>.

Pese a este pesimismo, Salvadora Medina Onrubia construye eficazmente, tanto en su obra literaria como en su actuación política, un modelo de mujer alternativo. A partir de la década del treinta, momento en que abandona la literatura, su intervención pública se caracteriza por una militancia activa en favor de los derechos civiles y políticos de la mujer. Replanteando su postura anarquista sobre el voto femenino, que consideraba que la lucha por el derecho de ciudadanía no era sino la cristalización de la opresión y la prueba de la subalternancia al Estado y su juridicidad<sup>22</sup>, Salvadora Medina Onrubia encuentra en el movimiento sufragista una forma eficaz de participación pública en una Argentina transformada por la restauración de gobiernos conservadores. Miembro fundador de la agrupación feminista “América Nueva”, ocupará nuevamente el centro de los mitines públicos o los micrófonos de las radios reclamando “serena y dignamente” el derecho al sufragio - “derecho elemental a todo ser que forma parte de una comunidad civilizada”- y la igualdad de hombres y mujeres ante la ley<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Las **descentradas**, op.cit.

<sup>19</sup> Las **descentradas**, op.cit.

<sup>20</sup> Salvadora Medina Onrubia *La casa de enfrente* en **El vaso intacto y otros cuentos**, op.cit. pág. 141.

<sup>21</sup> Las **descentradas**, op.cit.

<sup>22</sup> Para un análisis de la ofensiva contrafeminista libertaria de principios de siglo, véase Dora Barrancos, op.cit.

<sup>23</sup> Salvadora Medina Onrubia *habló ayer. Por Radio Fénix transmitió un bermoso discurso en favor del voto femenino en la Argentina* en **CRÍTICA** 22 de setiembre de 1932.

# Estereotipos e identidad femenina en *Pánico o peligro* de María Luisa Puga

---

Susana Zanetti \*

En el silencio cómplice de la madrugada, Susana escribe su autobiografía destinada, en principio, al hombre con el cual comparte ahora su vida. Sin cuarto propio, lo hace en el estudio de él. En ese estudio tapizado de libros, donde él escribe a máquina sus artículos políticos durante el día. Allí, Susana se va buscando calladamente a sí misma al completar en cuadernos manuscritos la historia de su vida, sumándose a las luchas femeninas por el poder interpretativo, *luchas que no se libran en lo alto plano de la teoría sino muy a menudo en los bordes de los géneros canónicos: en cartas e historias de vida*<sup>1</sup>.

El dibujo de la cursiva disuelve la rigidez de los tipos mecánicos. Y la lapicera se entrega a la sensitiva presión de la mano que redondea los caracteres devolviéndoles la antigua fluidez, la inseguridad de los trazos y de los márgenes, las ambigüedades o el error de la comprensión, que el rotundo blanco y negro de la escritura a máquina disimula o suprime, ocultando ese otro molde que sella los significa-

dos escatimando el derrame por sus meandros y por sus vacilaciones para apresarlo en la firme investidura de un orden simbólico que se postula sin fisuras. En su autobiografía Susana vive y escribe defendiéndose de lo ya fijado, de los discursos convencionales, de la letra de molde: *Como que las cosas no son así: tan blancas y tan negras. Tan claras*<sup>2</sup>. A lo largo del texto la vemos enfrentar las formas y los monopolios del lenguaje para confiarse, temerosa y vulnerable a los grises que la telaraña de la ciudad y de los recuerdos difumina; grises que ensombrecen las cosas y las significaciones; *A veces yo camino por una zona gris desde donde todo se ve distante y diluido... y hay todo un gris de por medio que disfrazas las cosas, que les quita la importancia de la línea, del sonido y del significado. Así me pasa con el lenguaje a veces. Es el mismo gris que nos aleja de lo que decimos... El pánico que nos impide ver el peligro. Nos encierra en nosotros mismos*<sup>3</sup>. Penetrar mediante la escritura en el recuerdo de

---

\* Docente e investigadora de Literatura Latinoamericana. Universidad de Buenos Aires, Universidad de La Plata.

<sup>1</sup> FRANCO, Jean: **Plotting Women; Gender and Representation in México**, Nueva York, Columbia University Press, 1989, p. XI.

<sup>2</sup> PUGA, María Luisa: **Pánico o peligro**, México, Siglo XXI, 1983. Las citas pertenecen siempre a la segunda edición de 1987, pág. 62.

<sup>3</sup> Ob. cit. pág. 140.

---

la experiencia vivida -travesía también que matiza inquietante con sus grises el saber que todo sujeto cree poseer de sí- posibilita sin embargo enhebrar un sentido, construirlo apelando al error y a los tanteos (... *seguir escribiendo y tanteando hasta cruzar por completo lo gris, a riesgo de perderse ahí, de quedarse ahí. Aquí, en una historia inacabada e inútil... ciega.*<sup>4</sup>).

En esta novela la narradora mexicana María Luisa Puga<sup>5</sup> vuelve a poner en escena el recurso de sus personajes a la escritura de sus historias para comprenderse a sí mismos y al otro, a los otros: *Escribir para ser: para perfilarse un poco más claramente en la confusión de los días, en la distancia que se abre entre uno y los demás*<sup>6</sup>.

En este trabajo me interesa detenerme en las funciones de los estereotipos en **Pánico o peligro**. Esta novela expande los sentidos del encierro y los resignifica. Pone en tensión una imagen de mujer sujeta al encierro en el ámbito privado, descubre múltiples posibilidades de encierro en la condición humana, y al mismo tiempo procura disolver y valerse productivamente el estereotipo que une lo femenino a la reclusión y al silencio. "Cruzar por completo lo gris" es a la vez salirse de los "canalitos", es decir, de los caminos habituales recorridos en el México de su infan-

cia (*caminar por los canalitos viendo más lo conocido*<sup>7</sup>) y liberarse del "tiempo atunelado" de Arturo (uno de sus amores). Estas celdas son también las de las identidades sabidas antes de empezar a vivir. Susana busca sortear las definiciones de clase, de nacionalidad o individuales para empezar a entender: *Pero lo que me importa es como se fue abriendo el mundo, revelando, con todos estos cambios. Como fui descubriendo accidentalmente cosas que tu no has podido ver porque estás envuelto en la identidad. La gente como yo no la tiene, como tampoco tiene una ciudadanía ni una pertenencia nacional... Simultáneamente comencé a ver a los otros. No ya como parte del paisaje, sino con ojos, nariz y boca. Como vivos. No eran clases lo que veía. Era gente. Y cuando empecé a usar peseros, empecé a oír. Era como si todo se encadenara suavemente para irme dejando una conciencia*<sup>8</sup>.

Las ficción autobiográfica de **Pánico o peligro** se vuelve constantemente contra los estereotipos, quebrando las oposiciones de género o desnudando sus enmascaramientos, pero también dando nuevas posibilidades a esos rasgos femeninos fijados por la razón patriarcal -la mujer pasiva, débil y sensible, que requiere protección y consejo; la mujer objeto, sujeta a la mirada del otro, etc. Los estereotipos mencionados son un aspecto de las dificultades y los conflictos acerca de la comprensión o la aceptación del otro, y también un aspecto de la opresión cotidiana en México contemporáneo. Son moldes entre otros -la novela se detiene en el discurso estereotipado de la izquierda- que no se podrán desgarrar si no se desconfía de los análisis trillados o de la seguridad de las identidades o de las significaciones.

*Lourdes era la inteligente, Lola la maternal, Socorro la bonita y yo la destanteada*<sup>9</sup>, así se clasifica Susana a sí misma y a su grupo de amigas, cuyas vidas cuenta al relatar la propia. El conocimiento de sí se trama una y otra vez mediante ese vínculo de hermandad genérica, no asociado en la novela a la comprensión por la palabra, rico en cambio en celos y errores de percepción, en desencuentros, pero vivo de un modo entrañable, aún más allá de la muerte. *Entre las cuatro formábamos*

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> María Luisa Puga ha publicado: **Las posibilidades del odio** (1978), **Inmóvil sol secreto** (1979), **Cuan-**

**do el aire es azul** (1980), **Accidentes** (1981), **Antonia** (1989).

<sup>6</sup> BRADU, Fabianne: **Señas particulares: escritores**, México, Fondo

de Cultura Económica, 1987, pág. 118.

<sup>7</sup> Ob. cit. pág. 19.

<sup>8</sup> Ob. cit. págs. 197 y 197 respectivamente.

<sup>9</sup> Ob. cit. pág. 129.

---

Ley del hombre (Susana). A estos moldes se unen los estereotipos expresados en las categorizaciones de la narradora. La repetición de la inicial en los nombres de las amigas (L-L, S-S) articulan una oposición, un binarismo y un juego de doblez que el texto desmiente, invierte o despliega en complejas relaciones intersubjetivas. La *femme fatale* y la doméstica, la intelectual y la pasmada, son denominaciones engañosas y con frecuencia fachadas útiles, en el texto, para ocultar actos transgresores, como ocurre con la escritura autobiográfica de Susana y con la militancia política de Socorro. Pero esta posible productividad de los moldes encierra la amenaza de la percepción equivocada; Susana confina a Socorro, por ejemplo, en la identidad previsible en la cual el traje y la persona se corresponden: Socorro es la hermosa modelo, bien vestida y maquillada, “una chalina perfumada” en suma. Encerrada en el estereotipo, Socorro, *se le pasó de largo*<sup>11</sup> a Susana. Sin embargo ella, como la misma Susana, revierte ese rol que la fija y que en un principio parece conformarla: de objeto para ser mirado y reproducido -en la calle, en los *affiches*- aprende a ser el sujeto que mira, busca, percibe y descubre un sentido a su ser en el mundo. A partir de esos otros que la fotografían aprende a fotografiar: organiza una mirada sobre las mujeres mexicanas con las fotos que toma y que entrega a las feministas. Esta es la única vez que en la

novela se menciona al feminismo.

Podríamos hablar entonces del primer acto de Socorro en relación con el género. Pero, además, es Socorro la única que actúa realmente en un proceso revolucionario (el salvadoreño), muriendo asesinada por las fuerzas represivas. Resignifica así la concepción del “sacrificio femenino” en un sujeto no amarrado a la inmediatez. Esta acción se opone en la novela a la actividad política de otros personajes, considerada críticamente en la autobiografía de Susana, por cuanto Lourdes, Mateo o Arturo y el destinatario del texto, se encierran en la reproducción de discursos que no alcanzan ni a mellar la realidad. El tema de la violencia y de la represión articula las experiencias singulares de la vida familiar de algunos personajes femeninos, entre ellas de la protagonista, con hechos relevantes de la sociedad mexicana contemporánea, especialmente los de octubre de 1968 en la plaza de Tlatelolco. La violencia va expandiendo su presencia escondida en la habitualidad de lo cotidiano de Susana, a partir de unas fotografías de jóvenes asesinados en Tlatelolco reproducidas en **Alarma** que ve cuando tiene quince años. Esta experiencia dirige en buena medida la indagación autobiográfica de la protagonista, quien se interroga a lo largo del texto sobre esa violencia que teme pero que no puede comprender desde discursos políticos que sienten ajenos.

*una covachita*<sup>10</sup>, dice Susana, y se va interrogando sin salirse de ese espacio de la fraternidad femenina, esa “covachita” que un poco recuerda a la cultura enclaustrada impuesta por la razón patriarcal y otro poco remite a la caverna, vinculada a lo femenino.

Lourdes, Lola, Socorro y Susana, nombres comunes al ámbito hispanomexicano. Remiten de entrada a modelos femeninos muy zarandeados: la virgen milagrosa (Lourdes) o sufriente (Lola, Dolores), la disposición al sacrificio (Socorro), así como la peligrosa seducción del cuerpo femenino que, aún involuntaria, castiga o absuelve la

---

<sup>10</sup> Ob. cit. pág. 8. *En el fondo, para mí el mundo tenía los rasgos y las características que tenían mis amigas...* y

también: *Más que mis padres, me acuerdo de ellas, de estar con ellas...*, págs. 11 y 13 respectivamente.

<sup>11</sup> *Y hubo cosas que llegaron hasta mí y otras me pasaron de largo, como a Socorro*, ob. cit. pág. 194.

Es interesante también el tratamiento del modelo femenino por antonomasia, la mujer doméstica y maternal, representada por Lola. Llamativamente no tenemos casi acceso a su subjetividad, sabemos de ella apenas sus expectativas de boda y su muerte al año de casada. Se la siente precavida, sin embargo, ante la obsesión de definir, y por ello valorizada: junto a ella, dice Susana, *era posible guardar silencio, caminar y ver sin estar nombrando*<sup>12</sup>. La muerte de este personaje, le permite percibir el carácter represor de la familia: *Y no sé cuándo, si fue ese mismo día, empecé a odiar todo lo que sonara a familia... No sé, era una rabia que no supe bien de dónde venía pero que una y otra vez encarnaba en imágenes de hombres gordos, mujeres quietas y tristes, y voces atipladas de niños consentidos. Rabia, porque sentía la mentira, esa misma que Lola había estado a punto de fabricarme*<sup>13</sup>. El deseo de casarse y tener hijos aparece expresado una sola vez en la novela y durante la adolescencia. En cambio, es el destinatario de la autobiografía quien habla de estos deseos "típicamente" femeninos en la pareja: *Y tú quieres que nos caseemos ya, y quieres que tengamos un hijo, y dices que quieres que envejecamos juntos (como proyecto, me parece triste)*...<sup>14</sup>. Y esta percepción de la represión se une a la política y social, entrevista desde la ventana de su departamento, cuando dos muchachos son

metidos por la fuerza en un auto, percepción que refuerza al mismo tiempo el vínculo fraternal: *Sí, era eso lo que me llenaba de azoro. El silencio imperceptible de la muerte. Las caras de los muchachos que vi desde la ventana y que sabía muertos. Las cifras entrevistadas en los periódicos, entreoídas en el radio, y todas de golpe condensadas en esa única muerte que tenía ante mí*<sup>15</sup>... *Lourdes y yo (con Socorro) volvimos al departamento, dejando todo atrás. Nerviosas y agotadas. Esa noche Socorro se iba a quedar a dormir con nosotros. ... Tres mujeres ahí, solas, comenzando apenas a vivir sin entender muy bien todo lo que nos faltaba*<sup>16</sup>.

Las amenazas de incompreensión y de empobrecimiento para la comunicación que los estereotipos encierran se expande sobre todo en la amistad entre Lourdes y Susana. Lourdes es la intelectual, pronta a explicar y definir, como el destinatario de la autobiografía -siempre desde lo explicitado en ese texto. Como él, escribe una novela utilizando de la máquina, novela en la que busca entender la identidad y el sentido de México. Es a ella a quien Susana confía primero que está escribiendo sus recuerdos. Del grupo de amigas, Lourdes representa el vínculo más intenso de Susana, y de él surge sobre todo la peculiaridad de la fraternidad genérica tematizada en la novela. En esta fraternidad las explicaciones y las definiciones llevan casi siempre

al desencuentro y al encierro en sí mismas, al silencio. La fuerza de este lazo se vuelve entrañable en la convivencia, en el modo en que cada una afronta los cambios y las experiencias, muchas veces específicas de lo femenino. Muy diversos episodios de lo cotidiano, de diferente envergadura, van anudando esa intimidad más allá de los desacuerdos: *¿Qué hubiera hecho sin Lourdes? -escribe Susana- Lourdes aparecía en mi tiempo y como que me devolvía a mí*<sup>17</sup>. La novela ni roza definir este vínculo,

<sup>12</sup> Op. cit. pág. 106.

<sup>13</sup> Op. cit. pág. 127.

<sup>14</sup> Op. cit. pág. 79.

<sup>15</sup> Se refiere a la muerte de Lola.

<sup>16</sup> Ob. cit. pág. 126.

<sup>17</sup> Ob. cit. pág. 172.



se lo percibe en su transcurso, tramado en una continuidad conflictiva que, jugando a la vez como espejo y ventana, confluye para el conocimiento y el reconocimiento de la propia subjetividad. Esta hermandad genérica actúa como ese espacio compartido, el de la casa. El departamento de mujeres solas, en buena parte del relato, guarda aún la posibilidad de descubrir la particular subjetividad femenina, expandiéndola: *Cuando nos poníamos a limpiarlo los sábados, me parecía que lo acariciábamos, que éramos tres cosas fundidas*<sup>18</sup>. A pesar de los desencuentros y la disparidad de perspectiva de la una para mirar a la otra, la relación está siempre en la base de experiencias de autoconocimiento positivas: *Me gustaba mucho hablar con Lourdes en esa época, imaginar su propia situación, porque era una manera de irle buscando equivalencias a la mía, descubriéndole sentido a la mía*<sup>19</sup>.

Susana suele definirse, y la definen, como pasiva y silenciosa, como pasmada. El diccionario de la Real Academia Española dice que “pasma” es “admiración y asombro extremados, que *dejan en suspenso la razón y el discurso*”, el Logos patriarcal, podríamos decir nosotras. Justamente, dejar en suspenso la racionalidad y la coherencia establecida para el discurso y las signi-

ficaciones, mirar desde el pasmo, y empezar a entender desde él, para no someterse a un orden simbólico preestablecido, es la estrategia de Susana. Es su tema de crítica a Lourdes: *La rabia inmensa de verla remontarse en ese su lenguaje adquirido, con esa su cultura heredada que había venido a desplazarla a ella*<sup>20</sup>. Eludir explicarse y dejar caer las explicaciones

que se dan de ella, negarse a que la “eduquen”, como intentan Lourdes, Arturo y el destinatario de la autobiografía casi continuamente, es una tarea aprendida desde la adopción de la pasividad y el silencio (Susana dice refiriéndose a Lourdes: *Esa especie de pasividad que se le oponía era mi única defensa*. y responde al destinatario de la autobiografía cuando le dice que es pasiva: ... *que soy pasiva, pero lo que creo estar haciendo es resistirme al alivio de creer que uno 'hace lo correcto'*<sup>21</sup>). Un modo de sortear el asedio, de preservar esos espacios, como el de la autobiografía, que descubre como una vía hacia la palabra propia, a partir de la cual se desea alcanzar la comunicación y, aún conflictivamente, la aceptación del otro -... *porque por esto te escribo, pues, a lo mejor después se puede hablar*<sup>22</sup>.

Los sucesivos novios le leen a Susana libros para que comprenda la realidad, o se la explican. Lourdes procura militarmente despertarla, impulsarla a estudiar y a cambiar. Susana sistemáticamente rechaza la transmisión tradicional de saberes a través del libro, descrece de las voces autorizadas y se aferra a un aprendizaje basado en sus sensaciones y sus propias percepciones<sup>23</sup>. Registra en su autobiografía la frase banal de su pareja cuando, refiriéndose a la nueva mujer de un amigo, dice “la va a tener que

*entendiera porque no eran palabras lo que veía reflejar en sus ojos cuando me oía, sino más bien un como deseo de entender sensaciones. Y era de sensaciones de lo que yo hablaba*. pág. 232.

<sup>18</sup> Ob. cit. pág. 120.

<sup>19</sup> Ob. cit. pág. 28.

<sup>20</sup> Ob. cit. pág. 189.

<sup>21</sup> Ob. cit. págs. 158 y 282 respectivamente.

<sup>22</sup> Ob. cit. pág. 164.

<sup>23</sup> Susana dice de Lourdes: *Había empezado a decirle más cosas, creo en la medida que le contaba de mi oficina. Ya no tenía miedo de que no me*



politizar”. Cuando va a San Blas, el pueblito natal de su madre, descubre una lectura productiva para su conocimiento sobre la revolución mexicana. Allí, en ese espacio materno, se entrega a esas lecturas libre de toda imposición. Y al mismo tiempo que deja de lado **Cien años de soledad**, propuesta por Lourdes, se enfrasca en **Pedro Páramo**. Más tarde encuentra en la novela de una mujer -que no nombra, pero que evidentemente se trata de **Los recuerdos del porvenir** de Elena Garro- un modelo de relato y de escritura.

Vista entonces a través del molde de la pasividad, Susana responde con el pasmo, un resguardo ante la exigencia de poseer un yo unificado y definible, y un preservar su palabra: *porque aborita casi podría decir que pertenezco al silencio que me infunden los lenguajes de los demás. Ya vas a ver mi historia. Está hecha de frases que lo único que hacen es tratar de detener las de los demás*<sup>24</sup>.

La infancia y la historia familiar, como toda la autobiografía, aparecen subsumidas al lazo amistoso: *Quince años tenía cuando descubrí que en el mundo había gente. Y me llené de miedo. Me quise colgar de Lourdes, no de mis padres*<sup>25</sup>. Sin embargo, la muerte de los padres, con la que concluye el primer cuaderno, impulsa a Susana a bucear en el vacío que trae la

orfandad y a la soledad, tratando de construir su autonomía, tanto en los episodios de su vida cotidiana como desde el recuerdo en la autobiografía. Luego de narrar la muerte de los padres, la escritura retoma una y otra vez la reflexión sobre la posibilidad de esa búsqueda de sí en los cuadernos, así como sobre la ambigüedad de los recuerdos y de las palabras. Ingresas el tema de la escritura autobiográfica como una búsqueda tejida con hiatos y oscu-

ridades, con trampas y “bolsas de olvido”; como una búsqueda que cumple de nuevo saliéndose, soltándose: *Creo que estuve a punto de llorar ahí, pero lo que hice fue más bien soltar: soltar la sensación de mi padre; la de San Blas. Soltar la proximidad de mi madre. Sentí que todo flotaba alejándose y me quedaba sola. Sola deveras, y me lo repetí varias veces con angustia buscando algo más, pero no había nada*<sup>26</sup>.

Como una Blanca Nieves diferente, Susana corta la cadena de la repetición desoyendo esa palabra paterna que *hablaba, calificaba, aprobaba, escogía*<sup>27</sup> y revierte la pasividad y el silencio que empujaron a su madre al vacío y a la muerte, para colmarlos con el riego de ver por sí; atravesando esas dos superficies cristalinas, el espejo y la ventana de la madre-madrastra<sup>28</sup>, se interna en los meandros inestables, con frecuencia incoherentes, lábiles, de las calles y de la escritura autobiográfica, fuertemente fundidos en el texto -*Mis recuerdos, creo, tomaron la forma de la ciudad*, siguiendo su desorden<sup>29</sup>- en un doble movimiento hacia sí y hacia afuera. Ambos mundos se interpenetran, se quiebran y se transforman intensamente al amparo de los hechos y de su presencia diferida en la autobiografía, de su puesta en escritura, a partir del mirar y el mirarse, en un movimiento marcado por el cambio, por la mudanza -de departamento, de ba-

<sup>24</sup> Ob. cit. pág. 96/97.

<sup>25</sup> Ob. cit. pág. 20.

<sup>26</sup> Ob. cit. pág. 57.

<sup>27</sup> Ob. cit. pág. 25.

<sup>28</sup> Véase GILBERT, Sandra M. y GUBAR, Susan: *The Madwoman in the*

*Attic*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1984.

<sup>29</sup> Ob. cit. pág. 13.

---

y las calles: tonos y ritmos que sustentan su autobiografía en tanto escritura. Un espacio que va corroyendo la continuidad -la coherencia que ella implica- y un sentido al que nos aferramos (*cada cual construyéndose un sentido que, a ratos, siento que desintegro al escribir como lo hago*<sup>31</sup>), pero que solo se palpa por momentos como propio.

La utopía de la transformación de la experiencia en escritura, del temblequeante pasaje también del yo al Otro, dejan poco a poco percibir su imposibilidad. El ejercicio de escritura se había iniciado en el alivio de la fusión primera: *Me levantaba muy temprano, tú no sentías, y yo me metía en su estudio. Era como volver al vientre materno... Fue como destapar algo, pero sin percatarme verdaderamente de lo que pasaba*<sup>32</sup>. Pero el gesto de tomar la pluma para meterse en los meandros inestables y lábiles de la escritura<sup>33</sup>, y de la escritura de la autobiografía, llevan a Susana a abrir puertas vedadas; a internarse más allá de las superficies tersas de la ventana y el espejo, para destapar, como nueva Pandora curiosa, el conocimiento de la identidad. Y ello entraña palpar la sospecha de que esa identidad puede ser un molde o ser inasible como totalidad. Entraña asimismo el alivio de entrever que las

diferencias genéricas pretenden fijar subjetividades antagónicas inexistentes, pues cada una de ellas tiende a conformarse en el movimiento zigzagueante y poco gobernable de sensaciones, sentimientos, experiencias; en un movimiento en el que se descubren modalidades humanas compartidas de ocultar los miedos de reconocerse en una imagen fijada como los de no ser contenidos por ella.

Cuando concluye la autobiografía, cuando Susana cierra el último cuaderno, piensa en el tejido complejo de las diferencias y en la suspensión de esos esquemas que habitualmente guían la comprensión de lo otro y por ende de sí: *Vas dejando de ser idea, para volverte real e incomprensible*<sup>34</sup>, escribe para el destinatario del texto.

**Pánico o peligro** de María Luisa Puga vuelve a librar “en el borde de los géneros canónicos”, en la ficcionalización de la autobiografía de Susana, la lucha por el poder interpretativo tramadas en el conocido libro de Jean Franco. Los cuadernos manuscritos, como imágenes asordinadas del aprendizaje y del deber escolar, van dejando deslizar tanto los encuentros como las distancias con lo ya fijado, así como van dejando en suspenso -suspendiendo- en la figura del pasmo, la contumacia de un saber que no es el propio.

rrio, de trabajo o de amores, y de cuaderno.

Susana pasa horas quietas, “sin hacer nada”, mirando por la ventana de su cuarto hacia la calle. Solo mirando, atrapada por la *hipnosis de la ventana*<sup>30</sup> va transfiriendo a su lenguaje sus percepciones, así como va perdiendo el pánico a espacios y experiencias desconocidas, sintiendo que la van conformando los rostros, los gestos, los tonos y los ritmos nacidos entre ella

---

<sup>30</sup> Ob. cit. pág. 26.

<sup>31</sup> Ob. cit. pág. 130. Escribe además en pág. 82: *si luego buscas la continuidad de tu vida, te resulta puramente accidental. Y de estos momentos vivi-*

*dos como un todo solo te queda el recuerdo. Es como haber vivido para hacer recuerdos.*

<sup>32</sup> Ob. cit. pág. 80.

<sup>33</sup> *Lo que pasa es que el recuerdo es*

*incomprensible y cuando sales te quedan estas cosas como babas de cosas.*

Ob. cit. pág. 279.

<sup>34</sup> Ob. cit. pág. 131.

# Notas sobre la contradictoria relación entre la *nueva sociología de la educación* y el género<sup>1</sup>

---

Graciela Morgade \*

Considerar a la educación como un proceso social implica reconocerla como instancia social objetiva, relativamente independiente de la relación pedagógica inmediata, de las prescripciones relativas al proceso de enseñanza (el “deber ser”) o de las vicisitudes del desarrollo subjetivo individual. Al mismo tiempo implica también determinar las condiciones de producción de todas ellas y su contexto de interpretación.

La sociología de la educación surge como disciplina a fines del siglo pasado, de la mano de Durkheim y del impulso que su pensamiento imprimió a las ciencias sociales en general. El “funcionalismo” durkheimiano y el “estructural-funcionalismo” desarrollado por Parsons y Merton han sido hegemónicos en esta disciplina hasta la década del '70 y, podríamos afirmar, aún lo son en las significaciones constitutivas del trabajo docente y en la práctica de la mayoría de las maestras y los maestros.

Esquemáticamente, podríamos decir que de ellos heredamos las nociones de:

- la “socialización”, como proceso por el cual toda generación asegura su supervivencia y continuidad y la “educación” como proceso de formación fundamentalmente en valores.

- la “necesidad social de diversificación” como la explicación para la

interrupción o la segmentación de los procesos y servicios educativos.  
- la necesidad de “igualdad de oportunidades” en la educación como condición de la “movilidad social ascendente”.  
- el énfasis en el “rendimiento escolar” como producto exclusivo de las capacidades innatas.

Los '70 fueron testigo, entre otros, de la construcción de la “nueva sociología de la educación”. Estas teorías -denominadas posteriormente “reproductivistas” por apoyarse fundamentalmente en la noción de “reproducción” de Marx- tienen el mérito reconocido de haber desenmascarado la supuesta neutralidad de la educación formal, demostrando la estrecha relación entre “la escuela” y la racionalidad capitalista<sup>2</sup>. Los aportes de las teorías de la reproducción y sus diversas variantes más o menos deterministas constituyen hoy en día un componente insoslayable en cualquier sociología de la educación.

En sus numerosas versiones y con la variedad de énfasis y la

---

\* Docente investigadora en género educación. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

<sup>1</sup> En este artículo se retoman y amplían -para un público no especializado en educación- los desarrollos realizados en “El género: un prisma válido para

analizar las relaciones cotidianas escolares” en prensa en la REVISTA ARGENTINA DE EDUCACIÓN. Agradezco la dedicación y los comentarios de la Lic. Silvia Yannoulas.

<sup>2</sup> La perspectiva centrada fundamentalmente en la educación formal es una de las primeras limitaciones (en

general, y en particular en el tema del género) de la nueva sociología de la educación, ya que deja fuera de su foco, por ejemplo, a los procesos informales de la familia y los medios de comunicación social y a los procesos educativos de instituciones alternativas a “la escuela”.

---

riqueza teórica emanadas de diferentes líneas de inspiración marxiana<sup>3</sup>, se señala que las escuelas distribuyen diferencialmente conocimientos, habilidades, valores, estilos culturales, expectativas de comportamiento y rendimiento, etc. La distribución diferencial resultaría “funcional”<sup>4</sup> a la reproducción de una sociedad -y por lo tanto a una fuerza de trabajo- estratificada por “clase, raza y sexo” (respetando la denominación empleada por los mismos autores).

Esta triple divisoria social no ha sido sin embargo analizada de manera equitativa por los desarro-

llos posteriores de la nueva sociología de la educación anglosajona y menos aun por los/as pedagogos/as latinoamericanos/as. Si bien hay importantes excepciones en Brasil, por ejemplo, al comparar el *quatum* producido o la presencia del tema en los foros de debate científico, la desventaja es notable.

La disparidad podría explicarse si se considera que, si bien al denunciar diferencias de “clase, raza y sexo” se están estableciendo parámetros de desigualdad e injusticia, esta misma denuncia no ha dejado de encuadrarse en un marco interpretativo y valorativo que,

a su vez, ha determinado “jerarquías” entre ellos mismos. La discriminación vinculada con la clase -denunciada ampliamente por el marxismo- ha aparecido como la más trabajada por la sociología de la educación. La discriminación racial (o, con mayor precisión, étnica<sup>5</sup>) ingresó fuertemente en el “campo” de la antropología educacional. Mientras tanto, la discriminación sexual aparece básicamente como un patrimonio de los feminismos y comparte con ellos la lucha por el reconocimiento académico.

No obstante, hoy tanto para los Estudios de la Mujer y para los de Género como para la sociología de la educación parece crucial trascender el mero proceso de , al decir de Mary O’Brien (1982), “comatización” (por ejemplo, analizar **sucesivamente** las determinaciones del “pobre coma cabecita negra coma mujer”), para encarar una teorización complejizadora en que se integren **simultáneamente** las relaciones múltiples de estas diferencias junto con las consecuencias individuales y sociales que implican.

En este artículo me propongo sistematizar algunos de los principales problemas que plantea la cuestión de género a la sociología de la educación. Antes que una

---

<sup>3</sup> Adoptamos la difundida diferenciación entre “marxiano” y “marxista” para denotar en el primer caso a los desarrollos inspirados en conceptos o tesis de Marx y, en el segundo, a las posiciones identificadas globalmente con su pensamiento.

<sup>4</sup> Empleamos intencionalmente el tér-

mino “funcional”, a riesgo de generar confusión ya que si bien las teorías de la reproducción aparecen como netamente diferenciadas de las funcionalistas, sus concepciones subyacentes acerca de la relación entre las estructuras y los sujetos podrían asimilarse a las de estas últimas.

<sup>5</sup> Los conceptos de “etnicidad” y “grupo étnico” son utilizados por algunos/as autores/as para sustituir al de “raza”, entendiendo que enfatizan el carácter cultural (antes que natural) de la segregación de grupos humanos por sus rasgos fenotípicos.

---

enumeración exhaustiva, el objetivo es poner en evidencia tanto los principales aportes de las teorías reproductivistas a la comprensión del significado de la experiencia educativa para las mujeres, cuanto los interrogantes y la metodología crítica empleados por los Estudios de la Mujer y los Estudios de Género sobre esos desarrollos.

Podemos anticipar las conclusiones señalando que las limitaciones de las teorías de la educación como proceso social para el análisis del género son extensivas al propio pensamiento de Marx: por una parte, porque el concepto de reproducción no fuera suficientemente desarrollado en forma teórica y, por otra parte, porque es evidente que para Marx el típico “asalariado” es un varón. Por lo tanto es por lo menos dudoso el éxito de un análisis de género y educación absolutamente apoyado en el marxismo ortodoxo.

Además, también es posible adelantar que, al ocultar el “principio activo” de la voluntad humana, el estructural-funcionalismo sobredeterminante de las teorías críticas educativas hace desaparecer también en el tema del género la notable evidencia de que la educación no solo ha servido para perpetuar la condición de la mujer sino que ha sido un importante factor para transformarla.

No obstante, como veremos, las categorías marxianas mantienen su vitalidad y, resignificadas por algunos/as neomarxistas, derivan en importantes herramientas teóricas para interpretar la relación entre los procesos educativos y la reproducción/apropiación-resistencia de los modelos de género.

## **Poniéndonos de acuerdo**

Algunas de las afirmaciones presentadas en la introducción de este trabajo merecen una consideración detenida.

**La sociedad está dividida según clase, según etnia y según género.** A pesar de la enorme variabilidad y riqueza del mundo del trabajo en el capitalismo actual, resulta imposible aún negar que la propiedad (o no) de los medios de producción, el control (o no) de los servicios sociales fundamentales, el acceso (o no) a crecientes grados de educación/capacitación y al goce de los bienes y servicios “culturales”, determinan una posición difícil de modificar en la estructura social y ocupacional. Asumimos entonces que, aunque su definición presenta serias dificultades y no nos detendremos en asumirlas, las clases existen. Tampoco analizaremos la relación entre la cuestión étnica, el género y la educación, que será tema de otro artículo.

Por su parte, -aunque es de suponer que en esta publicación huelga extenderse en este punto- el “sistema de sexo-género” distribuye diferencialmente atributos humanos entre mujeres y varones, ocupando los “femeninos” un lugar de menor jerarquía social y subordinación. A pesar de las importantes transformaciones acontecidas en este siglo, esta división bipolar aún se manifiesta en todos los terrenos sociales. En el campo del trabajo, por ejemplo, perdura una división sexual “horizontal” y “vertical”. Horizontal porque las mujeres siguen concentrándose en algunas tareas (“típicamente femeninas” o “recientemente feminizadas”) y ver-

tical porque las mujeres tienen fuertes obstáculos en el acceso por ejemplo a puestos de decisión y/o de salarios elevados.

La relación entre “clase” y “género” ha sido planteada desde muy diferentes perspectivas teóricas. Michele Barrett (1980) presenta claramente por los menos cuatro enfoques diferentes posibles con los que se ha estudiado esta relación:

a) La posición según la cual el género está completamente absorbido dentro de las relaciones de clase y no es un elemento separable de ellas. Esta perspectiva parte del supuesto de que la familia es la entidad o unidad básica de la que la clase está compuesta. En términos prácticos, este supuesto ha caracterizado por ejemplo a los estudios de estratificación social: los miembros de la familia pertenecen a la clase determinada por la ocupación del jefe de hogar (que generalmente es un varón). Esta posi-

---

te de la división de clase. El feminismo radical plantea que las mujeres constituyen una clase oprimida.

Barret sostiene que, en términos puramente descriptivos, o en términos de una definición sociológica de clase (como “categoría social”) se podría pensar que, por ejemplo, las amas de casa son “una clase”. Sin embargo, si se pretende -como es obvio- manejar el concepto “clase” con una perspectiva histórica, dinámica y explicativa, estas posiciones comienzan a mostrar fuertes debilidades ya que no consiguen explicar nada menos que las propias transformaciones acontecidas en la condición social de las mujeres en la historia.

c) Otra manera de abordar la cuestión es tratarla “empírica y acumulativamente”. Algunos estudios sobre ingresos observan que la brecha entre el salario femenino y el masculino se incrementa a medida que se desciende en la escala social. Ellos subrayan que la desigualdad sexual en la remuneración golpea más fuerte en los niveles más bajos de la jerarquía ocupacional y por lo tanto refuerza la desigualdad de clase. Este argumento pone a la clase y al género como factores que se superponen en la determinación de la desigualdad. Michelle Barret considera que esta posición es limitada porque no permite hoy por hoy ni siquiera una adecuada determinación empírica de quiénes componen cada “clase.”

d) Otra manera de aproximarse a este tema es sostener que la opresión de las mujeres tiene diferentes significados según la clase social de pertenencia. El “patriarcado” y el “capitalismo” se-

rían procesos mutuamente influyentes pero autónomos. Si bien esta propuesta parece fructífera, se observan aun algunos flancos para revisar de manera detenida. Desde sus premisas, presenta a la discriminación hacia las mujeres como independiente del capitalismo, pero inmediatamente aparecen los intereses del capital como determinantes de su posición social. Se postula que las mujeres son “necesarias o funcionales” a los deseos del capitalista de tener un heredero: sin embargo, es evidente que la reproducción del capital no depende solo de la existencia de herederos... Nuevamente las relaciones de género quedarían sub-sumidas en la dinámica económica que, por otra parte, históricamente ha registrado cambios mucho más pronunciados que el patriarcado. Esta perspectiva además obstaculiza la interpretación de la posición de las mujeres en la “clase dominante” donde también son “capitalistas” y transforma a esta postura nuevamente en un “reduccionismo de clase”.

La misma autora propone una alternativa interesante: las mujeres tienen una relación **dual** con la estructura de clase. La educación y la capacitación que una mujer recibe en virtud de su pertenencia de clase (y étnica deberíamos agregar) constituyen un aporte altamente significativo a la posición que ocupará en la fuerza de trabajo. No obstante, es igualmente claro que la relación que tiene con la estructura social en virtud de su trabajo remunerado (o su propiedad de los medios de producción) estará sustancialmente mediada por la dependencia del hombre y la responsabilidad en el trabajo do-

ción ha sido acertadamente criticada por Barret y otras teóricas feministas por su ignorancia de la propia actividad laboral de la mujer, de la conflictividad de la vida familiar y del componente cultural y educativo que define a las clases (no siempre homogéneo dentro del matrimonio). Su reduccionismo economicista y patriarcal es evidente.

b) Varios desarrollos emanados del feminismo sustentan la hipótesis radicalmente opuesta a esta perspectiva, argumentando que la división de género conforma un sistema de opresión independien-

---

méstico y el cuidado de los niños. Para las mujeres de clase trabajadora esto deriva simultáneamente en la explotación directa vía el capital en su trabajo asalariado y la explotación indirecta vía su dependencia del salario de su marido. Para las mujeres de la burguesía, esto deriva en que simultáneamente se posee pero no se controla al capital.

**La escuela tiende a la reproducción de los valores de género.** La nueva sociología de la educación ha dejado una marca indeleble en los investigadores y docentes progresistas. Hoy, en mayor o menor medida, “todos somos un poco reproductivistas”<sup>6</sup>. Esta posición podría sintetizarse del siguiente modo: la experiencia escolar no es “igual para todos” porque a) todos **no** son iguales y b) el trato que se da a **todos** tampoco es igual.

En el caso de las mujeres, la educación en la familia es la primera instancia de tratamiento desigual. La escuela continúa ese trabajo.

Los planos en que se reproduce la condición femenina y las consecuencias de esta reproducción para las propias mujeres y para la sociedad en su conjunto han sido ampliamente estudiados en numerosos países del mundo occidental y también, en menor medida pero con resultados convergentes, en el nuestro. Las conclusiones de esta intensa investigación empírica señalan que:

a) El recorte del saber que se produce en el sistema educativo incluye exclusivamente los considerados “saberes legítimos”, generados mediante la actividad científica y la especulación intelectual más abstracta. Obviamente, estos no han sido históricamente un patrimonio femenino. No es sino hasta épocas recientes que las mujeres han accedido a su producción y quedan fuertes estereotipos androcéntricos en los currícula vigentes (el caso paradigmático son las ciencias sociales y, entre ellas, la historia, que aún hoy ignora la vida cotidiana y la trama social que posibilitó los “hechos históricos” y las “gestas heroicas”). De la misma manera, los libros de texto escolares todavía reflejan imágenes tradicionales y obsoletas del papel de las mujeres y los varones en la sociedad. Asimismo, los contenidos seleccionados por los currícula dejan afuera importantes campos de problemas que afectan sensiblemente las vidas de las mujeres. Algunos ejemplos significativos: educación sexual, embarazo adolescente, violencia doméstica, acoso sexual, etc. Además, la escuela transmite y legitima la lengua que, en el caso del castellano, es particularmente sexista.

b) En la interacción cotidiana, la escuela aporta su peso legitimador en la construcción de lo socialmente considerado como “masculino” o “femenino”. Las mujeres

---

<sup>6</sup> TAMARIT, José. *La función de la escuela: conocimiento y poder*, en REVISITA ARGENTINA DE EDUCACIÓN, N° 15, 1988.



---

tienen “mejor rendimiento” en las escuelas a costa de perder oportunidades para poner en juego la creatividad y la autonomía. Los varones son “peores” alumnos, cuando este calificativo se relaciona con la transgresión de las normas o la ruptura de los moldes mientras que por otra parte, en conjunto se los suele tratar como “más inteligentes” y “más osados”. Así, es una tendencia demostrada que las expectativas de los/as docentes hacia las alumnas y los alumnos son diferenciales, y obviamente, los premios y castigos se distribuyen en consecuencia. Además, tanto la orientación profesional sistemática como la ocasional están frecuentemente influenciadas por prejuicios discriminatorios y tienden a desalentar elecciones no convencionales que, se supone, serían amenazantes para la conformación futura de la familia o para la identidad sexual.

c) El trabajo escolar docente en sí mismo está sexualmente dividido. Los alumnos se enfrentan con una enorme mayoría femenina a lo largo de su paso por la escuela. Los maestros varones suelen estar en los grados superiores o en los cargos de conducción. Además, si bien son las madres quienes más se vinculan con la escuela, se convoca a reuniones “de padres”, en horarios en que los “padres” (varones) difícilmente puedan dejar su trabajo -si lo tienen-; no obstante, los padres (varones) suelen ser presidentes en las cooperadoras escolares. También en tanto contexto de relaciones sociales, la escuela comunica permanentemente nociones acerca del género.

### **Presencia y ausencia del género en la sociología de la educación**

Henry Giroux (1983, 1990) ha elaborado una sistematización de las teorías de la reproducción y una propuesta propia denominada “teoría de la resistencia” en un conjunto de trabajos que constituyen puntos de iniciación casi obligados si se persigue una inmersión en la sociología crítica de la educación. Giroux determina tres líneas de desarrollo del reproductivismo: el económico, el del Estado hegemónico y el culturalista. Seguiremos su esquema en el análisis del tratamiento del género en cada una de ellas.

El género en el reproductivismo económico. Bajo la caracterización de “reproductivismo económico” generalmente se coloca a diferentes teorías -surgidas tanto en los Estados Unidos como en Francia- que comparten la hipótesis de que la educación escolar mediatiza y legitima las relaciones de dominio y subordinación de la esfera económica.

Según los precursores del reproductivismo en la sociología de la educación, Louis Althusser, o Aníbal Ponce en nuestro país, la escuela introduce en los dominados el discurso ideológico de la clase dominante en tanto aparato ideológico del estado. La imposición se produce a través de los contenidos enseñados pero fundamentalmente a través de las prácticas escolares, que son la existencia material de la ideología: los horarios y las posiciones rígidas, las reglas de la moral y la buena conducta, los

---

contenidos disciplinarios diferenciados, etc.

Althusser sin embargo no consideró los problemas de la reproducción del género. Su teoría sería de utilidad para el feminismo si fuera válido afirmar que la reproducción del capitalismo depende de la reproducción de la división sexual del trabajo. Sin embargo, como veíamos al comienzo, los desarrollos feministas más acabados tienden a considerar que esos procesos son relativamente autónomos. Además, y -compartiendo las críticas que la posición de Althusser ha tenido- la metodología que apunta a comprender a la educación como **meramente un proceso de reproducción** de relaciones de dominio y subordinación, tampoco resulta fructífera para el análisis de la relación entre el género y la educación.

Michelle Barret (1980) señala que basta considerar que así como no toda la relación entre la clase dirigente y la trabajadora es de dominación, tampoco se reproduce la dominación de todos los varones sobre todas las mujeres: para la autora no es posible por ejemplo pensar que una mujer educada en una universidad de *élite* haya sido preparada para desempeñar una tarea subordinada a un varón de clase trabajadora que dejó la educación básica.

Por su parte, en su "teoría de la correspondencia", Bowles & Gintis vislumbran la discriminación sexual y racial, y el "currículum oculto" -como todo aquello que la escuela enseña pero que no es posible encontrar explicitado en los documentos escolares- es un constructo de indudable potencia-

lidad para el estudio del género en la educación.

Los autores establecen dos premisas: las relaciones de poder que definen al sistema capitalista definen la desigualdad social y el sistema educativo no aumenta ni disminuye la desigualdad. Luego sostienen: "Las escuelas fomentan la desigualdad legítima mediante la manera ostensiblemente meritocrática con la que recompensan y promueven a los estudiantes, y con que les asignan a diferentes cargos dentro de la jerarquía ocupacional. Crean y refuerzan los patrones de clase social, de identificación racial y sexual, que permiten a los estudiantes relacionarse "convenientemente" con su posición eventual en la jerarquía de autoridad y *status* en el proceso de producción". Sin embargo, Bowles & Gintis no creen que el proceso sea consciente por parte de los docentes y administradores sino que se debe a la estrecha "correspondencia" entre las relaciones que rigen la interacción personal en el puesto de trabajo y las relaciones sociales del sistema educativo.

Ahora bien, estos autores también reconocen que la experiencia escolar ha dado posibilidad a algunos miembros de los sectores oprimidos de tomar conciencia de su condición y de obtener instrumentos para la lucha y la oposición. Sin embargo, no logran encontrar las relaciones internas entre la explotación de las mujeres, los negros y otras minorías étnicas y la lucha de clases. Insisten no obstante en que esos "grupos" son creados por el capitalismo. Para Bowles & Gintis la familia es simplemente otra organización de naturaleza funcional que

"reproduce" las relaciones sociales de producción capitalista. Las características que le adscriben tienen que ver con la vida personal y afectiva. Reconocen la reproducción del status inferior de las mujeres pero lo atribuyen meramente a la correspondencia entre la división sexual del trabajo y la estructura capitalista. Según Mary O'Brien, el terreno del economicismo en que permanecen estos autores los conduce a "comatizar" a las mujeres como **un grupo social minoritario** más, un grupo marginal como aquellos que no conforman una clase y cuyo destino político no es la lucha revolucionaria sino la "protesta".

---

Gramsci ha sido la de analizar la relación entre una estructura económica históricamente generalizada y la compleja particularidad de las superestructuras. Su conclusión es que las superestructuras, en términos de cultura e ideología, tienen su propia dinámica dialéctica y que los antagonismos de clase están mediados en la actividades culturales.

Gramsci entiende que la ideología (como “falsa conciencia”) no es producto de la coerción desnuda sino de la práctica social cotidiana, donde la conciencia actúa en forma dialéctica sobre el contexto experiencial social en que el sujeto está inmerso. La conciencia de clase misma es concebida como dialécticamente estructurada, como el espacio de la lucha entre el “sentido común” y el “buen sentido”. Así, llegar a la verdadera conciencia revolucionaria es superar el sentido común y su bagaje ideológico.

La clase dominante opera en dos niveles superestructurales, la sociedad política y la sociedad civil. Ambas actúan conjuntamente para conformar su hegemonía. Una, protegiéndola por las armas de coerción y la otra, la sociedad civil, representando -ilusoriamente- las “necesidades” de los individuos y ubicándose entre el nivel político y las estructuras económicas.

La “conciencia de clase” está basada en la realidad económica, pero ésta no es una relación reduccionista. Es una relación mediada, y el mediador es la cultura o, en términos gramscianos, las sociedad civil. La educación es una de sus sedes cruciales. Al elaborar dialécticamente los axiomas y las

prácticas del sentido común, la educación impone significados y a la vez crea condiciones para desarrollar el buen sentido crítico que desafía a las definiciones aceptadas y apunta a la transformación de la sociedad civil.

La política y la educación son inseparables en el trabajo de Gramsci: la acción política es educación. En este sentido amplio, la educación es la clave para el mantenimiento de la hegemonía pero también para su ruptura y la desaparición del consenso que oculta relaciones injustas.

Lo que resulta de interés para el feminismo es la noción de que la sociedad civil no solo puede ser sino que debe ser transformada de una manera concreta.

Sin embargo, el concepto de sociedad civil no ha sido suficientemente definido por Gramsci. Si la sociedad civil incluye a las estructuras económicas, es importante señalar -como lo hace Mary O'Brien- que para el autor es el reino de las “necesidades humanas” antes que el imperativo de supervivencia el que gobierna la actividad económica. El imperativo de supervivencia aparece como definitorio no obstante al conceptualizar la condición social de las mujeres y, según O'Brien, esta omisión complica el potencial de los desarrollos gramscianos para interpretar esa condición.

Otra dimensión del trabajo de Gramsci, de interés para los interrogantes sobre el género, es su concepción del ser humano como absolutamente social y de la subjetividad como “subjetividad de un grupo social”. Aunque obviamente no plantea el problema de

Para la autora, la interacción de relaciones sociales en las que la clase y el género son construidos es compleja y por lo tanto es posible comenzar a comprender el entrecruzamiento de procesos **cuando se abandona el análisis estrictamente económico.**

Como decíamos en la introducción, la manera en que se margina a las relaciones de género y a la educación de las mujeres en esta línea está sustentada en los propios defectos de la teoría marxista. Es una evidencia imposible de ignorar que la familia y la escuela preparan a los niños para los roles de género, y en el caso de las mujeres lo hacen con una fuerza aun mayor que la que se ejerce en términos de los roles productivos. La socialización (o “educación informal”) y la escolarización juegan **ambas** un papel significativo en la reproducción social y, fundamentalmente, en la ideológica. En los desarrollos que acabamos de revisar solo aparece la dimensión económica y un énfasis absoluto en la educación formal.

**El género en la teoría del estado hegemónico.** Como es bien sabido, la tarea encarada por

---

la lucha entre los sexos, sí establece que los cambios en los modos de producción y en la estructura social y política de la sociedad deberán ser precedidos de una lucha previa para transformar la sociedad civil. Hay una relación clara entre la noción de Gramsci de sociedad civil y política y la causa feminista de democratización de la vida privada y la pública; y su esquema también sugiere que “lo personal es político”, un lema muy caro a las luchas de las mujeres.

Sin embargo, estas nociones excluyen consideraciones detenidas a la familia como institución cultural. La crianza y primera educación infantiles escapan a su teorización. Tampoco se desprende de sus trabajos si efectivamente vislumbraba la estrecha relación entre el capitalismo y la familia nuclear moderna, sobre todo en su papel de reproductora de ideología en general y de los valores de género en particular. En el vago concepto de “división sexual del trabajo” se oculta una diferencia jerárquica y la subordinación de las mujeres queda relegada al terreno de la biología. Las necesidades vitales de los seres humanos y sus “agentes” quedan sin teorizar.

“Negando a la reproducción de la fuerza de trabajo como modo de producción, el trabajo real reproductivo de las mujeres -que es lo que las mujeres entienden como trabajo en primera instancia- niega el nacimiento del individuo. Fundiendo el trabajo productivo de las mujeres en el trabajo en general, se niega la explotación real de las mujeres trabajadoras por los varones trabajadores. Fundiendo la ideología particular de la

supremacía masculina en la categoría general de reproducción ideológica, la denigración sistemática y, por cierto, la violación física de las mujeres son negadas.” (O’Brien, 1982)

**El género en los reproductivistas culturalistas.** Los desarrollos de la sociología de la educación neomarxista que se vuelca predominantemente al estudio de la cultura tampoco han resuelto teóricamente la cuestión de la supremacía masculina y la opresión femenina. Si bien presentan conceptos fértiles, los desarrollos de Bourdieu, Bernstein o Apple (quien es particularmente sensible a la problemática del “sexo”) no han incorporado sistemáticamente o en todas sus implicancias el análisis de la especificidad del género.

Resulta sugerente sin embargo revisar algunas de sus tesis.

El trabajo de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron (1974) llamado “La reproducción” (hoy ya un “clásico”) ofrece insoslayables conceptos para el análisis de la educación como proceso cultural: para que se pueda ejercer la acción pedagógica, se necesita una “autoridad” reconocida; los/as docentes adquieren su autoridad de la institución “escuela”, considerada como legítima en la sociedad; la escuela define lo que es legítimo aprender y en tanto institución política, arbitrariamente impone como legítima la cultura de las clases dominantes; esta acción pedagógica que impone como legítimas determinadas significaciones es “violencia simbólica”. Es evidente también la fertilidad de estos conceptos para el

análisis del papel de la educación en la reproducción del género.

Este trabajo pionero ha sido ampliamente discutido y, si bien Bourdieu ha desarrollado su teoría con mucha mayor precisión y matices, las limitaciones que aún se le encuentran se apoyan en su sesgo objetivista y sobredeterminante, que hace aún difícil construir inter-

---

pretaciones de las transformaciones que se producen en las sociedades. En el caso del género sin embargo, la omisión es permanente: al reducir a la “clase” a un conjunto homogéneo, sin establecer el papel del sexo o la etnia en el juego, estos desarrollos ofrecen escasas posibilidades teóricas para el estudio de las mediaciones de y las resistencias a la dominación cultural.

No obstante, es evidente el valor y la versatilidad del concepto de “cultura” y el de “reproducción cultural” en el análisis de cómo la educación se comporta frente a los valores de género. La cultura está saturada de complejas redes de significados, prácticas y expectativas, que son producidas por la acción humana a la que luego conducen. Esta suerte de reciprocidad, como sostiene Michael Apple (1979) siguiendo a Raymond Williams, crea una realidad social que está enraizada en la experiencia, que es real y no en alguna imposición directa de la clase dirigente, ya que es vivida y constantemente recreada por la práctica social. La praxis social da un significado a las realidades sociales y al mismo tiempo actúa de modo de oscurecer el contenido social real de las tradiciones heredadas. Se comprende así desde el feminismo que la “naturalización” de la condición femenina sea tan poderosa. No es solo un proceso biologizante sino también un proceso cultural: la construcción del consenso en torno a una distribución por clase y por sexo de los bienes y servicios sociales. Una construcción que también produce “grietas” que dan pie a la transformación. Justamente en

este punto se apoya Madeleine Arnot (1983), una investigadora inglesa que, partiendo del concepto de “código” de Bernstein, postula la necesidad de analizar tanto las **determinaciones** estructurales como los **conflictos** de género tal como se plantean en la familia, la escuela o el mundo del trabajo. La autora sostiene que son las contradicciones dentro de las significaciones estereotipadas antes que su univocidad las que deben ser indagadas.

La cuestión de la docencia es otra dimensión del problema desarrollado desde estos enfoques. Según el mismo Apple, la acción social selecciona qué tradiciones serán heredadas en la práctica y qué constituye el “pasado significativo”. El rol de los educadores en ese proceso es vital: los/las docentes y los/las funcionarios/as educacionales están permanentemente comprometidos/as en un proceso de selección, y el significado de su

---

y la atención de sus hijos. Apple esbozó tímidamente el tema pero autoras feministas como Adrienne Rich (1972) o Michelle Barrett (1980) llegan a sostener claramente que la cuestión del trabajo doméstico y del cuidado de los hijos debe ser atendida como prioridad si se aspira a un cambio educativo sostenido por los/as propios/as docentes... En estos planteos la base material de la cultura vuelve al primer plano, y con ella, la evidencia de que al considerar al género se limitan o enriquecen los supuestos idealistas...

**El género en la teoría de la resistencia.** Abundante material empírico recogido en las escuelas unido a un espíritu crítico de dogmas y de concepciones totalizadora apocalípticas, llevaron al citado Giroux y a otros/as sociólogos/as de la educación a intentar construir nuevas herramientas teóricas. La necesidad ha sido y es aún la de dar cuenta de la reproducción pero también de los procesos de lucha y oposición que acontecen cotidianamente en las aulas.

“Debajo de un discurso primariamente concerniente a las nociones de dominación, conflicto de clase y hegemonía, ha habido un silencio estructurado en cuanto a cómo los maestros, estudiantes y otros viven sus vidas cotidianas en la escuela. En consecuencia, se ha subestimado la manera en que la acción/voluntad humana (human agency) se acomoda, mediatiza y resiste a la lógica del capital y sus prácticas sociales dominantes” (Giroux, 1983).

Si bien resulta dificultoso determinar empíricamente sus alcances, el concepto y el estudio dete-

nido de la “resistencia” parecen atractivos y fértiles en el abordaje a los problemas del género. Resulta sorprendente sin embargo que uno de sus mayores exponentes, Paul Willis, al registrar la resistencia de un grupo de varones de clase trabajadora que constituyen la “contracultura” en una escuela secundaria inglesa (los “lads”), no profundiza el análisis en la fuerte misoginia de este grupo. No analiza entonces que la noción de la supremacía masculina crea para el capitalismo un “crédito ideológico” tan importante para la formación cultural como el trabajo no pago doméstico lo es para la formación económica (O’Brien, 1982).

Si se examina este fenómeno solo en términos de clase, se corre el riesgo de interpretar como contrahegemónicos procesos que, con otra forma, tienden a reproducir un sistema social. Si se lo examina solo como actitudes, conductas o rasgos psicológicos, se corre el riesgo de concebirlos como “individual” o “particular”. Esto es posible, ya que la ideología, como ya hemos señalado, es un fenómeno complejo que se asienta tanto en un proceso histórico como en la estructura del conocimiento. La supremacía masculina es tanto vivida como pensada, una realidad empírica y una poderosa ideología cruzada por contradicciones que afloran y pueden ser trabajadas en la práctica social.

La **dimensión social** de la misoginia de los *lads* es la que quedó sin analizar. La posible “resistencia” a la imposición hegemónica se transforma en “reproducción” al considerar simultáneamente la dimensión de género.

trabajo en términos del currículum es enorme. Los autores concuerdan en que esta situación plantea una doble responsabilidad para educadores y educadoras: darse cuenta de lo que está sucediendo y resistir al proceso.

Sin embargo, en el camino omiten las consideraciones de género y entonces no se explicita por ejemplo cómo haría una maestra primaria para participar activamente en la transformación política con la sobrecarga del trabajo doméstico

---

## La incorporación de la mirada de género: nuevos problemas teóricos y políticos

Evidentemente, el intento de los Estudios de la Mujer y los de Género por evitar la “comatización” de las mujeres plantea interrogantes que demuestran cuán insuficientes son aun las herramientas conceptuales de la sociología de la educación.

Las feministas han interpelado inclusive al “posmodernismo educativo” más nihilista.

Desde antes de Lyotard o Rorty el feminismo ya argumentaba que las pretensiones de objetividad y de universalidad suelen ocultar profundas cuestiones “de privilegio” por razón de género y etnia. Sin embargo, su compromiso por **cam- biar** la situación de las mujeres lo hace muy diferente al postmodernismo por su carácter intensamente político y transformador. A la posición de Rorty, que sostiene que debemos renunciar a creer en

una sola verdad, independiente de la construcción social de la realidad, y que debemos entender a la educación meramente como la introducción de los estudiantes en las “conversaciones” que han configurado las comunidades del pasado y del presente en torno a admirados “héroes” comunes, Carol Nicholson responde: *Yo puedo resumir mi punto de vista diciendo que debemos aplicar la teoría posmoderna a la práctica pedagógica y escuchar a quiénes nos cuentan su experiencia de lo que significa verse excluidos de la conversación o de la comunidad porque sus “béroes” o “heroínas” son diferentes de los del grupo dominante. Necesitamos una “coalición multicolor” de pos-modernos, feministas y educadores comprometidos en la labor de conseguir que ninguna voz sería sea dejada de lado en la gran conversación que configura nuestro currículo y nuestra civilización”* (1989).

Los temas que los Estudios de

la Mujer plantean en este campo se refieren a la educación **de** las mujeres, las mujeres **en** la educación, el encuentro escuela-familia como un encuentro **entre** mujeres, la formación de **docentes críticos de los estereotipos de género**, etc, etc.

La sociología crítica de la educación provee un patrimonio aprovechable -críticamente a su vez- en la visibilización de los procesos educativos sexistas, al teorizarlos con los conceptos de:

- a) la escuela como aparato ideológico del estado
- b) el currículo formal o explícito y el currículo oculto
- c) la violencia simbólica como imposición de significaciones sociales
- d) la “conciencia crítica” o “buen sentido” como superación (posible) de la naturalización de los procesos sociales que opera en el sentido común
- e) la lucha y resistencia como procesos -difíciles de determinar- pero también posibles.



El desafío es introducir la perspectiva del género en un “campo” académico consolidado y resistente. En el plano internacional, el sustento de este proceso ha sido el propio movimiento social de mujeres. Probablemente sea el mismo camino en nuestro medio, cuando “las mujeres” demandemos ya no más de lo mismo (el problema hoy no es el ingreso a las escuelas) sino una educación que combine la liberación de la opresión y la representación de los intereses, necesidades y saberes históricamente desarrollados por las mujeres. La conciencia de la propia relación **dual** con la estructura social (y “múltiple”, podríamos agregar si consideramos las determinaciones de etnia y, más laxamente, las de edad, nacionalidad o religión) hace evidente al mismo tiempo que esta educación deseada no puede sino **a) contemplar la problemática de las mujeres y la de los varones y b) oponerse a toda forma de discriminación.**

#### **Bibliografía**

ARNOT, Madeleine: “A cloud over coeducation: an analysis of the forms of transmission of class and gender relations” en WALKER, S. and BARTON, L. (eds.) **Gender, class and education**. London, Palmer Press, 1983.

APPLE, Michael: **Ideology and Curriculum**. London, Routledge and Kegan, 1979.

APPLE, Michael: *Enseñanza y trabajo femenino: un análisis histórico e ideológico comparado*. REVISTA DE EDUCACIÓN, Madrid N° 283, Mayo-Agosto, 1987.

APPLE, Michael: **Maestros y textos. Una economía política de las relaciones de clase y sexo en educación**. Barcelona, Paidós-MEC, 1989.

BARRETT, Michelle: **Women's oppression today**. London, Verso editors, 1980.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude. **La reproducción**. Barcelona, Laia, 1974.

BOWLES, Samuel y GINTIS, Herbert: **La instrucción escolar en la América Capitalista**. México, Siglo XXI, 1984.

GIROUX, Henry: *Reproduction and resistance in the new sociology of education: a critical analysis*, en HARVARD EDUCATIONAL REVIEW, N° 3, 1983.

NICHOLSON, Carol: *Posmodernismo, feminismo y educación: la necesidad de solidaridad*, en REVISTA DE EDUCACIÓN, Madrid, Set- dic, 1989.

O'BRIEN, Mary: *The commatization of women: patriarchal fetichism in the sociology of education* OISE (mimeo), 1982.

RICH, Adrienne. **On lies, secrets, silence**. UWP, Norton, 1972.

SUBIRATS, Marina: Entrevista en PROPUESTA EDUCATIVA. Buenos Aires, FLACSO, 1992.

# Los relatos de la vida de las mujeres

## Un aporte al conocimiento

### de la identidad social femenina<sup>1</sup>

---

Mirta Ana Barbieri \*

#### El “retorno del sujeto”

En las últimas décadas las ciencias sociales asisten a un renovado interés por “el retorno del sujeto”. Cobra auge la utilización de procedimientos biográficos en la investigación social. Esta revitalización podemos incluirla en un contexto más amplio que privilegia la metodología cualitativa, la utilización de los estudios de caso, de testimonios, asimismo como el interés por temas de la vida cotidiana que en la investigación adquieren relevancia<sup>2</sup>.

Este proceso además de tener el significado de un punto de convergencia de vertientes prácticas y teóricas de distinta índole coincide también con un cuestionamiento a

la pretensión de adoptar la metodología de las ciencias exactas y naturales como modelo de las ciencias sociales.

Si bien en el campo de la antropología los métodos biográficos habían tenido un gran desarrollo a partir de la década del veinte con el objeto de preservar la memoria y el registro de culturas en vías de extinción, esta vuelta a la centralidad del sujeto anónimo significa un reinstalar el lugar de lo cotidiano, dando voz y lugar a aquellos actores que no son protagonistas habituales de la historia<sup>3</sup>. En las distintas disciplinas hay interés por incorporar la interpretación de la vida social desde el punto de vista de los sectores no hegemónicos. Esto entraña por otra parte una

---

\* Docente e investigadora en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> El presente artículo continúa temas analizados por la autora en “Las mujeres relatan su vida...”, publicado en las actas del **II Coloquio Interdisciplinario de Estudios de Género**, MAFFIA, Diana (comp), Buenos Aires, noviembre de 1992 y en *Los relatos de vida de las mujeres. La revalorización de los procedimientos biográficos en la construcción del conocimiento social*, ponencia pre-

sentada en el **Primer Encuentro Nacional de Historia Oral**, Buenos Aires, octubre 1993. Los procedimientos biográficos se utilizan en la actual investigación *Perspectivas antropológicas de la socialización y roles femeninos en el medio urbano*, proyecto de tesis doctoral en curso, Fac. de Filosofía y Letras, U. B. A.

<sup>2</sup> Para una más detallada información sobre este **retorno del sujeto** o de **lo biográfico** a partir de la década de los 60 en los distintos campos disciplinarios véase Magdalena CHIRICO (1992: 7 a 24). También Franco FERRAROTTI (1990).

<sup>3</sup> Se pueden citar como estudios pioneros los de P. RADIN autor de **The Autobiography of a Winnebago Indian** de 1920, de L.W. SIMMONS **Sun Chief, The Autobiography of a Hopi Indian**, que intentan rescatar información de aquellas culturas nativas que iban desapareciendo. Debemos señalar como un hito fundamental los trabajos desarrollados en el ámbito de la Escuela de Chicago en las décadas del 20 y el 30. Cabe destacarse de W.I. THOMAS et F. ZNANIECKI **The Polish Paesant in Europa and America**, de 1927. Véase PIÑA, Carlos (1986: 143 a 147).

---

valorización de la subjetividad y de las relaciones interpersonales así como la reivindicación de la particularidad y la diversidad de los sujetos comunes en un mundo mediatizado cada vez más por la homogeneización y la masificación.

Los procedimientos biográficos conocidos como **relatos de vida**<sup>4</sup> suponen en su proceso de construcción una situación de encuentro que implica la presencia interactiva de dos sujetos: aquel que narra episodios de su vida y el que escucha y estimula dicha narración. Es importante señalar el carácter dialógico de esa relación social, *vis-à-vis*, de sujeto a sujeto.

Actualizar las experiencias de vida a partir de un relato puede constituir un fin en sí mismo. Sin embargo toda biografía implica y refleja también un proceso de apropiación de lo social a través de la dimensión de la subjetividad. Por lo tanto es también un instrumento adecuado para conocer el particular contexto histórico cultural en el que dicha existencia tiene lugar.

El individuo vive socialmente dentro de una red de significaciones. La trama interactiva es compleja y los sujetos deben reinventar constantemente la vida social. Las biografías aparecen plenas de con-

tradiciones y conflictos, de tensión y de anomia. Registran la dificultad de dotar de sentido a la propia vida.

Los narradores en los relatos asumen el protagonismo de la propia historia. Son concientes -en mayor o menor grado- de las limitaciones y condicionamientos fa-

miliares, históricos, sociales y culturales. Las crisis, los quiebres, el éxito, el fracaso, la felicidad, el sufrimiento, son temas recurrentes en el discurso. Trabajo, afectos, sexualidad, son ámbitos privilegiados donde las emociones, sentimientos y valores son proyectados y evaluados. En ese viaje hacia los recuerdos hay un proceso de reflexión mientras se actualiza lo vivido. En el momento de representar los episodios narrados adquieren nuevos significados. Hay un intento compartido (entre el investigador y la que relata) de dar unidad y coherencia al relato y a las experiencias pasadas. Sin embargo la fragmentación se hace perceptible en el discurso: trabajo, familia, afectos, ideales cambian, la identidad por momentos es un frágil espejismo.

En el relato de hombres y mujeres se percibe con frecuencia la tensión y/o la fractura entre los dominios “públicos” y “privados”. El poder tender puentes entre éstos y salvar las fronteras a menudo asume la significación de lograr algún punto de equilibrio. La discontinuidad, la fragmentación del sujeto, intenta ser superada a través de la búsqueda de coherencia, de unidad, de sentido.

---

<sup>4</sup> Al hablar de **relatos de vida** hago referencia al **relato** que un sujeto (entrevistado) hace de su vida a otro sujeto (entrevistador) en una particular relación dialógica en la que ambos se esfuerzan por construir, significar, dar coherencia a esa evocación del pasado del que narra. La

terminología **relatos de vida** es la preferida en la actualidad por los estudiosos de la temática. Véase BERTAUX (1980), CHIRICO (1992), FERRAROTTI (1990), PIÑA (1986), VALDES (1988), etc.

Las **historias de vida** se caracterizan por la utilización de variedad de

documentos, fuentes, para elaborar la biografía de un sujeto. El material fundamental para la construcción de un **relato de vida** es la versión acerca de su vida, que un individuo refiere. La **historia de vida** puede o no incluir en sus fuentes dicha narración (PIÑA: 1986).

---

## Las mujeres y sus relatos de vida

Paralelamente al interés por ir construyendo una historia no oficial que diera voz y rescatara la perspectiva de los que no habían sido sus protagonistas habituales, otros procesos se fueron produciendo en el campo de las ciencias sociales en las últimas décadas y algunas de estas cuestiones nos interesa señalar.

A partir de los 60 en el campo específico de la antropología, la labor de algunos estudiosos se dirige a revisar entre otras cuestiones, la naturaleza de la primitiva organización social humana, el origen de la familia y las características de las relaciones entre los sexos. En varias disciplinas se extiende la sistematización creciente en **estudios de la mujer**, especialmente en Europa y Estados Unidos. Las feministas ponen fuerte énfasis en reivindicar la necesidad de que las mujeres recuperen su propia historia y cultura, y en el análisis de los roles desempeñados por las mujeres en los diferentes períodos y sociedades <sup>5</sup>.

En este marco, la utilización de los procedimientos biográficos aparece como un excelente recurso para permitir que aflore la experiencia vivida de las mujeres y la percepción que ellas tienen de la sociedad de la que forman parte.

Los relatos de vida de las mujeres son una vía de conocimiento que permite saber cómo utilizan los recursos sociales disponibles, cómo actúan individual y colectivamente, el grado de conciencia que tienen acerca de sí mismas y de sus propias prácticas. Esta inclusión recupera otra mirada frente al enfoque prioritariamente centrado en lo masculino, que caracterizaba los estudios de las sociedades. Incorporar la perspectiva de las mujeres significa rescatar la voz de esa mitad de la humanidad cuya omisión hacía que las concepciones de la vida social resultaran incompletas y parciales. Las propias protagonistas contribuyen a develar la historia oculta de la mujer. Los discursos particulares dan cuenta de la subordinación en las esferas doméstica, laboral y política, la lucha por ocupar otros espacios sociales.

Christine De Panafieu (1984), al reflexionar sobre los testimonios de vida de obreras francesas, sostiene que los discursos femeninos descansan en el concepto de ambigüedad, es decir, la lucha permanente por un tiempo y un espacio propios. Presionadas por las demandas sociales que les reclaman presencia y esfuerzo simultáneos en el trabajo y en el hogar, para las mujeres optar por cualquiera de esos ámbitos es insatisfactorio y conciliarlos es tarea harto difícil <sup>6</sup>.

En los relatos de mujeres ocupa un espacio importante la reflexión y el debate acerca del valor y jerarquía del trabajo reproductivo cotidiano, que descansa básicamente sobre la responsabilidad femenina. A pesar del acceso creciente a otros ámbitos, la escena privada y doméstica sigue teniendo una importancia fundamental especialmente en el caso de aquellas que son madres. La doble jornada, el arte de responder al mismo tiempo a múltiples demandas y compatibilizarlas sigue perturbando aún el desarrollo de la gran mayoría de las mujeres. Si se inten-

---

<sup>5</sup> Sobre el particular véase HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (1977: 9 a 30).

<sup>6</sup> El concepto de ambigüedad surge como resultado de relatos de vida de obreras y madres de familia. Las

obreras expresan que cualquier elección, quedarse en la casa y criar a los niños, o continuar trabajando en la fábrica, es insatisfactoria y ambigua. Las que deciden permanecer en la casa pierden la independencia y la

vida social de la fábrica, las que intentan compatibilizar la vida de familia y la del trabajo son concientes de no poder hacer bien ni lo uno ni lo otro. Consideran que ambas opciones son inconciliables (DE PANAFIEU, 1984: 147).

---

ta reconstruir a través de los testimonios de vida de las mujeres esa lucha por los espacios sociales, es importante estar alerta al registro de ese doble juego en el que participan. Por una parte, se debaten ante la imposición ideológica que las fuerza a interiorizar modelos, roles y ámbitos a los cuales deben adecuar pautas y elecciones que se tienden a considerar parte de su “vocación natural” y, por otra, oponen con distintos matices una contrapartida de transacción y negociación, pero también de resignificación y lucha en sus prácticas cotidianas. Atender a

estos aspectos proporciona una vía alternativa a la de esa concepción victimista de la historia que, con frecuencia, se ha construido sobre los grupos oprimidos. La visión estática de la polaridad sometido/dominador oscurece todo un recorrido de lucha, si bien fragmentado, con avances y retrocesos, de oposición y enfrentamiento a los modelos y roles subalternizados que autoritariamente se ha pretendido imponerles.

Los relatos posibilitan inferir que no hay trayectorias de vida lineales, sino itinerarios complejos,

plenos de búsqueda, retroceso, quiebre, replanteo. Con frecuencia durante la narración aflora una instancia reflexiva que estimula la conciencia sobre los sucesos del pasado, la evaluación y revisión de los mismos junto a la explicitación de expectativas y proyectos para el futuro. El conflicto y la contradicción forman parte de dicho proceso.

### Recuperando las voces

La utilización de testimonios de mujeres de distintos ámbitos y sectores aparece cada vez más en los estudios sociales. Las estudiosas feministas preocupadas por sacar “a la luz” la vida de algunas mujeres recurrieron a sus textos, (diarios de vida, autobiografías, cartas), pues ellos constituyen una fuente de conocimiento y una vía de acceso a la particular experiencia de vida. Este registro escrito se vuelve una herramienta inestimable en el caso de las mujeres analfabetas, las más silenciadas de todas. Las recopilaciones de historias de vida proporcionan datos de gran valor sobre aspectos no conocidos de sus sociedades de origen. (Sobre todo en el caso de las mujeres de sociedades etnográficas o de culturas que no han sido totalmente permeadas por la homogeneización creciente)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Acerca de los relatos de mujeres esclavizadas de Tanzania, Africa Central, que vivieron entre los siglos XIX y XX, Marcia WRIGHT (1975) expresa que *podemos reconstruir la experiencia de la mujer esclava solamente*

*extrayendo la más directa e inmediata evidencia posible para los actos y las palabras de las mismas mujeres ...* GEIGER, Susana (1983: 8).

**Baba of Karo** (1981) de Mary SMITH señala datos desconocidos de la cul-

tura de los Hausa que no coinciden con perspectivas anteriores. **Nisa** de Marjorie SHOSTAK (1981), etc. Véase GEIGER, Susana (1983: 1 a 12).

---

En los estudios latinoamericanos sobre el tema hay una interesante producción que, a partir del uso de técnicas biográficas, da cuenta de diversos aspectos que hacen a la construcción de la identidad femenina y a la búsqueda de los espacios sociales.

Tania Salem (1984), a través de los testimonios de vida de un grupo de mujeres moradoras de una favela de Río de Janeiro, documenta cómo se piensa y construye la identidad femenina en ese particular contexto. Valoriza dicho procedimiento porque “permite a las entrevistadas discriminar el espacio social que les interesa y el ámbito con el que se hallan más identificadas” (pág. 51).

El proceso de conformación de un barrio popular limeño es el telón de fondo que permite recoger la historia de la transformación de un grupo de mujeres migrantes rurales en actoras sociales. Los cambios que se van sucediendo en el ciclo de sus vidas son paralelos a la consolidación del proyecto de ciudadanía que asume la significación de encontrar el propio espacio social: la fundación y el crecimiento del barrio en el que se asientan. Las múltiples historias que relatan las mujeres se ubican en dicho contexto, como parte de un proceso dinámico y complejo que transita en un terreno fronterizo y dialéctico entre lo personal y lo social. El texto intenta reflejar la construcción de una “historia coral, sustentada en múltiples versiones” (Blondet: 1986).

En **Venid, benditas de mi Padre**, Teresa Valdés (1988) intenta aproximarse a la vida cotidiana y al “comportamiento

reproductivo” de un grupo de mujeres “pobladoras” de Santiago de Chile. La autora se esfuerza por comprender el sentido que le otorgan las mujeres a la articulación de la subjetividad con la propia práctica social. Paralelamente Valdés reconoce que incorporar los testimonios de las mujeres, esas voces que relatan y significan sus experiencias concretas, le permite compensar las deficiencias del lenguaje académico, permeando el texto de la fuerza emocional de sus protagonistas. En el trayecto recorrido junto a sus interlocutoras puede abrirse a la *multiplicidad del ser mujer, a esa rica pluralidad de encarnar lo femenino, más allá de las eventuales determinaciones socioestructurales*. El producto final del encuentro con sus entrevistadas es ese texto que constituye un aporte más para *la comprensión de la mujer popular, atrapada por el mundo de la necesidad (...) articulada a la reproducción de su vida, (...) se arraigan allí sus proyectos y opresiones, su capacidad de rebeldía y su resistencia* (pág. 13 a 17).

Desde otra perspectiva, en la práctica social que articula investigación con participación, puede servir de ejemplo el caso de los grupos de mujeres dominicanas reunidas para contar, escuchar y reflexionar juntas sobre sus vicisitudes de vida. Conocer los testimonios de otras mujeres y cómo se perciben en su contexto social e histórico, constituye una valiosa experiencia, en la medida en que puede ser socializada y puesta al servicio de la práctica liberadora de la mujeres. En tanto estos testimonios denuncian las condiciones de

---

vida y trabajo opresivas y son compartidos con otras mujeres, posibilitan un proceso interactivo de auto y mutuo reconocimiento en el que las mujeres necesitan hablar de sí mismas para sí mismas y para las demás. Este trabajo de explicitación e indagación sobre la situación social de cada una de ellas -complementado con otras fuentes de información y de análisis -, revierte en beneficio de las mujeres, comprometidas en un proceso cuyo interés principal es aumentar el grado de conciencia, autonomía y organización. (Viezzler: 1982).

Hemos señalado que la posibilidad de expresión de la mujer sobre su experiencia de vida y su concepción de la sociedad a la que pertenece, ha permanecido acallada particularmente en el caso de las mujeres campesinas, aborígenes, mujeres pobres de América Latina, de África y de Asia. Muchas de ellas aún analfabetas suman a su subalternidad de género la de clase y además la étnica; son “negras, indias, mestizas”. Las trayectorias de vida de algunas han quedado plasmadas en biografías ejemplificadoras que señalan la ruptura del silencio que caracterizaba sus vidas, mostrando así el denodado esfuerzo que protagonizaron. Cabe mencionar entre otras -no menos significativas- la historia de **Domitila**, mujer boliviana de las minas que logra superar sus indignas condiciones y luchar contra la adversidad. Como exponente de la clase trabajadora recoge la experiencia organizativa de las mujeres del centro minero Siglo XX, de fundamental importancia por su producción y tradición revolucionaria.

Ana María Condori, mujer aymara, en **Midespertar** relata las experiencias que a lo largo de su vida le abrieron un camino de crecimiento y de conciencia. Narra su esfuerzo sin tregua desde su condición de pastora para ciudadanizarse y lograr condiciones más dignas de existencia, hasta alcanzar una activa participación política en su comunidad. Ella brinda esas páginas autobiográficas *para que sirvan a muchas otras mujeres que sufren la discriminación y la explotación*. Para contribuir a *que fortalezcamos nuestras luchas, reflexionemos sobre nuestra realidad y aprendamos de nosotras mismas*. Ella quiere mostrar *la vida tal como es con sus injusticias y momentos amargos, pero también con la fuerza que una va ganando al vivirlas*.

También es ejemplar la historia de la líder india guatemalteca Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz en 1992.

Pero las historias que tejen cotidianamente las otras hermanas, que pueblan las distintas regiones o la periferia de nuestras ciudades, son mucho más anónimas. Pertenecen a los sectores populares y sus trayectorias de vida son dificultosas. El relato de sus vidas refleja un duro recorrido destinado a sortear obstáculos. Cabría la metáfora de la epopeya, de la lucha constante contra la adversidad. Si nos internamos en los itinerarios desplegados en las narraciones de las mujeres, podemos abordar una perspectiva que desmitifique esa visión de los sectores populares sostenida por los modelos dualistas que intentan caracterizar a los estratos pobres de la sociedad a través de una concepción esencialista y que,

en el caso de la mujer, la asocia a estereotipos de pasividad, debilidad, sometimiento, vulnerabilidad, fatalismo, como conservadora de los patrones tradicionales e incapacitada para la búsqueda del cambio de sus condiciones de vida. Por el contrario, sus testimonios revelan un verdadero estoicismo para salvar los obstáculos que se interponen en el camino. Considerando las condiciones de extrema dureza que caracterizan sus existencias, vemos que muchas veces logran manobrar entre las dificultades con bastante eficiencia. Es así como el



---

centros urbanos en búsqueda de trabajo, mejores bienes y servicios. Deben dejar sus lugares de origen pues no les proveen una subsistencia digna.

En los relatos son frecuentes las experiencias de desarraigo social y familiar; en muchos casos las actoras han sido las **niñas madres** de sus hermanos, cumpliendo desde muy pequeñas roles domésticos y adultos. Excluidas de la escolaridad, (en favor de los varones) que parecía superflua cuando ellas eran necesarias para trabajar en las rudas tareas reproductivas, o como mano de obra de reserva en la actividad agrícola, la baja capacitación las inserta luego en los espacios de menor calificación del mercado laboral: el empleo doméstico o en actividades que resultan una extensión de dichos roles, lo cual las confina por tiempo completo a la esfera de la reproducción. Expresan en su discurso una trayectoria de esfuerzo ininterrumpido, acompañado de la carencia constante de recursos. La lucha por la sobrevivencia diaria no les permite cuestionamientos ni flaqueos. No obstante, está presente la valorización del trabajo, unido a la conciencia de que es el único medio de sortear dignamente precarias condiciones. Estos registros con frecuencia evidencian en muchos episodios poca posibilidad de control y elección por haber quedado sometidas a las necesidades familiares. Deben resignar proyectos de capacitación, trabajo, búsqueda de otras opciones en favor de los intereses generales del grupo.

En un contexto de tan intensas presiones se hace más difícil pensar en proyectos personales y por

ello nos preguntamos en qué medida es posible en dicho marco hablar de expectativas personales, metas, vocación....

Los testimonios con frecuencia señalan el valor que las mujeres de los sectores populares asignan a la escolaridad, que en la mayoría de los casos les ha sido negada. Si por lo general no es posible reparar en ellas esa falta, a menudo manifiestan el anhelo de que las propias hijas alcancen una capacitación que les posibilite romper el círculo reproductivo y acceder a otros ámbitos de acción.

En el proceso de reflexión y de significación que entraña la construcción del relato, ellas expresan su conciencia de las limitaciones personales y sociales, que las constriñe a una desventajosa ubicación dentro del sistema social. Tienen claro también que es importante y vale la pena defender ese proyecto de ciudadanía que han emprendido, de lucha por los espacios sociales, por condiciones de vida más dignas, para sí mismas y para sus hijos.

## Consideraciones finales

A través de estas páginas hemos intentado reflexionar acerca de la utilidad de los procedimientos biográficos en la investigación social y particularmente en los estudios de la mujer.

Durante el proceso de construcción de un relato de vida nos asomamos a la compleja relación -plena de sentidos- entre individuo y sociedad. A través de la narración que, acerca de sus prácticas de vida, hace el propio prota-

esfuerzo y el coraje son instrumentos vitales, atributos imprescindibles que ellas ejercitan para no desfallecer en la lucha cotidiana que deben protagonizar. Con gran dependencia de las vicisitudes que sufre el grupo familiar, fuertemente condicionadas por la estructura socioeconómica, se hallan más inermes para desarrollar la propia vida que las mujeres de otros estratos sociales. Es el caso de muchas de ellas, migrantes, que acceden a los

gonista se manifiesta el particular contexto cultural e histórico en que su existencia se inscribe.

El relato acontece en una particular situación de encuentro: Es el producto de una interacción conversacional entre dos sujetos (narrador/investigador) comprometidos en un intento de simetría, en una instancia que posibilita que los sucesos del pasado del que narra se actualicen y doten de sentido desde el presente.

Los relatos de la vida de las mujeres, por mucho tiempo voces acalladas en el discurso social, dan cuenta de sus propias experiencias así como de su conciencia personal y colectiva; señalan el arduo camino que las ha tenido y las tiene como actoras en un largo proceso en el que están presentes la negociación, la oposición y la resignificación de los modelos, los roles y los espacios sociales que históricamente se les ha asignado.

A través de los testimonios de vida de nuestras mujeres del campo y la ciudad, descritos con su particular expresión y manera de percibir el propio contexto, es posible incorporar otra perspectiva de la vida social. Este registro se enriquece con su posterior difusión y socialización.

Los relatos biográficos de mujeres de diferentes ámbitos sociales y espaciales de nuestro país, delinean un retrato del rostro desconocido de la mujer de distintos sectores. Retrato, espejo, texto, traman en su similitud y diversidad múltiples experiencias de vida. Muestran los itinerarios de difícil tránsito con avances y retrocesos por los que se va construyendo la identidad femenina.

#### Referencias bibliográficas:

BARRIOS de CHUNGARA, Domitila y VIEZZER, Moema: **Si me permiten hablar**, México, Siglo XXI, 1984.

BERTAUX, D. *L'approche bio-graphique: sa validité méthodologique, ses potentialités*, en CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, V. LXIX.

BLONDET, Cecilia: **Muchas vidas construyendo una identidad**. Documento de trabajo nº 9, Serie Antropología nº 4. Instituto de Estudios Peruanos, 1986, 66 págs.

CONDORI, Ana María: **Nayan Uñatatawi, Mi Despertar**. Serie Testimonios, Bolivia, 1988, 218 págs.

CHIRICO, Magdalena (comp): *El retorno de los biográfico*, pag. 7 a 24, en LOS RELATOS DE VIDA. LOS FUNDAMENTOS DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE, nº 66, Buenos Aires, CEAL, 149 págs.

DE PANAFIEU, Christine: *Importance et rôle des récits de vie dans la formations des femmes*. **Education permanente**, Francia, 1984, págs. 141-151.

FERRAROTTI, Franco: **La historia y lo**

**cotidiano**, Bibliotecas Universitarias, Buenos Aires, CEAL, 1990, 172 págs.

HARRIS, Olivia, KATE, Young (comp.): Introducción, pag. 9 a 30, en **Antropología y feminismo**, Barcelona, Anagrama, 1970, 301 págs.

**Mujer y Testimonio**. Programa de Estudios y Capacitación de la mujer campesina. Serie Doc. nº 1. PEMCI, Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, 1983, 51 págs.

GEIGER, Susana: *Reconceptualizando el uso de historias de vida para el estudio de la mujer*, págs. 1 a 12.

IEZZER, Moema: *De las mujeres, para las mujeres, con las mujeres*. págs. 1 a 39.

PIÑA, Carlos: *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*, en REVISTA PARAGUAYA DE SOCIOLOGÍA. Año 23, nº 67 (set-dic. 1986) págs. 143-162.

SALEM, Tania: *Mulheres Faveladas*. En **Com a venda nos olhos. Perspectiva antropológica da mulher**, 1. Río de Janeiro, Zahar Editores. 1981, págs. 49 a 99.

VALDES, Teresa: **Venid, benditas de mi padre**. Chile, Flacso, 1988, 396 págs.

# Avatares de la (in)diferencia

## La mascarada de la sexualidad en el Espot Publicitario

---

Amaya Ortíz de Zárate / Jesús González Requena

### Descripción del spot

1. Una mujer joven, vestida de blanco, que se introduce en un barco que descansa en la playa, muy cerca del agua.

Voz off masculina: *Abre tu imaginación...*

2. Una vez que se ha sentado, se dispone a abrir su helado.

Voz off masculina: *...a...*

3. Plano Detalle de sus manos comenzando a abrir el envoltorio del helado .

Voz off masculina: *...Sky ...*

4. Gran Plano Detalle de la blanca barra de helado que llena completamente la pantalla. Un chorro de chocolate líquido desciende sobre él recubriéndolo, al tiempo que la cámara panoramiza hacia la derecha siguiendo la caída del chocolate, hasta llegar a su extremo, mostrando entonces su sección circular y el negro centro formado por burbujas de chocolate.

Voz off masculina: *Delicioso chocolate, exquisito helado, y en el centro burbujas de chocolate...*

5. Esta imagen funde lentamente con un gran primer plano de la joven mordiendo la punta del helado, mientras cierra los ojos.

Voz masculina: *que se desbacen en tu boca.*

6. Plano medio de la mujer: diríase que al tiempo que el helado desciende por su garganta, desciende ella en el interior de la

barca; la cabeza cae completamente hacia atrás, movimiento subrayado por el brazo izquierdo, cuya mano sujeta su cuello, manteniendo siempre sus ojos cerrados.

7. Plano General picado de la barca que ahora flota libremente en el agua, pero todavía cerca de la orilla.

Voz off masculina: *¿Te imaginas un placer...*

8. Gran Plano General: la mujer y la barca descansan mar adentro, medidas por un mar de azul más oscuro, más denso. Fundido.

9. Plano General de un enorme balandro.

Voz off masculina: *...así?*

10. Gran Primer Plano de la muchacha que se incorpora a la barca, abriendo los ojos con gesto de sorpresa ante el hermoso balandro.

Voz off masculina: *Abre tu imaginación...*

11. Plano general que muestra en primer término la pequeña barca de la mujer y en segundo término el gran balandro. En él la silueta de un joven sujetando una cuerda. Ella se dirige a él con el movimiento de saludo de su brazo.

Voz off masculina: *...a...*

12. Plano General Corto del joven que lanza el cabo de la cuerda hacia la barca de la chica (en dirección a la cámara. Fundido:

Voz off masculina: *...Sky...*

13. El plano del balandro y el

---

chico funden con un Gran Plano Detalle del helado mostrado de nuevo en su sección circular, pero ahora más próximo. Un travelling de aproximación nos conduce hacia el círculo de chocolate interior del helado. Fundido:

Voz off masculina: ...*burbujas de chocolate...*

14. Plano General de la muchacha tumbada de nuevo en la barca, que descansa ahora en la playa, sobre la arena. Su cuerpo ocupa en pantalla exactamente el mismo lugar que en el plano anterior ocupaba el centro del helado, el círculo negro de burbujas de chocolate.

Voz off masculina: ...*y déjate...*

15. Primer Plano de la muchacha que se yergue sosteniendo en la mano el cabo de una cuerda. El spot concluye con la sobreimpresión, en esta imagen, con el logotipo del producto.

Voz off masculina: *llevar.*

### **Sky. La Promesa del Cielo**

De lo que en la estrategia del spot se trata: de dirigir el deseo del espectador hacia el helado.

¿Qué deseo?

Con indudable refinamiento, el spot pone en escena la diferencia sexual a través de una sencilla narración de halo romántico. En

ella, tiene lugar la realización del deseo de una mujer muy joven: protagonizar un encuentro con el otro sexo, cuya figuración se manifiesta a través de la imagen distante de un apuesto joven, diríase un príncipe azul.

En una playa desierta y bañada por el sol, una bella joven de larga melena, vestida de blanco y sombrero de paja, se introduce en una barca que descansa en la playa. Una indumentaria, la suya, que connota su juventud e inocencia, a la vez que sus finos rasgos y su melancólica pasividad sugieren un carácter soñador, mudable. Sería posible, incluso, rastrear la huella de filmes como *La hija de Ryan*, en los que la mujer acudía a la playa como única forma de huir de un monótono y asfixiante universo y buscar allí, junto al mar, la metáfora de un horizonte para su deseo.

Una mujer, pues, que anhela, que desea algo de lo que, todo parece indicarlo, nada sabe todavía.

Quizás por eso la barca en la que se tiende, y que la transporta, no bien ha mordido el helado, se mueve sin que medie voluntad o esfuerzo alguno por su parte -ella nunca tocará los remos, ni siquiera para marcar el rumbo. Desea, pero muy poco sabe de lo que mueve su deseo: se desplaza, entonces, a la deriva, en la expectativa de encontrarlo.

Bien diferente es, en el encuadre semántico que el spot construye, el deseo masculino: activo, intensamente focalizado; frente a él, el deseo femenino es escenificado como flotante, difícilmente ligado a un objeto y, en esa misma medida, difícilmente satisfecho.

Tiene lugar, así, el despliegue de una cierta simbólica de la diferencia sexual. En ella encuentra su lugar el hiperbólico contraste entre el tamaño de la pequeña barca de ella, y el del gran barco en el que él navega, pero sobre todo la radical diferencia de sus posiciones actanciales; pues mientras la muchacha se deja llevar por las olas, el hombre en cambio, navega realmente, conduce su barca, parece saber a donde se dirige.

Pero es en cualquier caso el punto de vista de la mujer el que ordena la configuración visual del spot. Por eso, mientras su rostro, a la vez melancólico y deseante, nos es mostrado desde el primer momento, nada equivalente tendrá lugar por lo que el varón se refiere. En ausencia de todo plano próximo, su rostro nunca será perfilado, manteniendo siempre el halo de misterio que acompaña su aparición.

Encarna así, para ella, lo que se le opone y reclama en el campo del deseo: por eso son opuestos sus colores: blanco el vestido de ella, negro el bañador de él. Por lo demás, las acciones realizadas por la mujer -morder, saborear, imaginar, mirar, saludar- son acciones carentes de grandes efectos exteriores y por ello opuestas a la del varón, todas ellas eminentemente transitivas, performativas: navegar

-manejar un barco- rescatar a la mujer, lanzarle una cuerda -una trenza, una alianza... pero también una áspera cuerda capaz de atar y sujetar la frágil barca de la muchacha. Queda así definida la posición del hombre como rescatador, salvador o, incluso, raptor, a la vez que la mujer es identificada como objeto deseable, cuyo alcance pre-

cisa la superación de ciertos obstáculos, realizándose incluso en contra de la voluntad femenina -aunque no de su deseo.

Hasta aquí, pues, el trazado narrativo y metafórico, en el espot, de la diferencia -y la distancia sexual, en tanto condición del juego de la deseabilidad. Tal es el procedimiento que permite la movilización del deseo del espectador en el texto que el espot constituye.

Ahora bien, ¿cómo se sitúa el objeto publicitario en este espacio simbólico?

En terminos narrativos, el helado comparece ahí como el desencadenante de la fantasía amorosa de la muchacha: el intenso, el desbordante placer que la introducción del helado en su boca la produce -entregada a la voluptuosidad, cierra los ojos, se sumerge lentamente en el interior de la barca- da paso a un devenir narrativo -la barca flota a la deriva en el océano, hasta ser rescatada por un apuesto galán- de estatuto ambiguo, pues si bien termina resolviéndose como un sueño -la muchacha despierta tumbada de nuevo en la barca, que descansa en la playa, sobre la arena, en el lugar donde se encontrara al comienzo del espot-, algo, de ese sueño, permanece como huella resistente en la vigilia. Y no cualquier cosa: el cabo de la cuerda que el varón le arrojara desde su yate.

En otro campo que no es ya el de la narratividad, en ese en el que una voz en off masculina interpela explícitamente, incluso tutea, el destinatario del espot, se establece una más precisa delimitación de la posición del helado.

*Abre tu imaginación a Sky. Delicioso chocolate, exquisito helado, y en el centro burbujas de chocolate que se deshacen en tu boca. ¿Te imaginas un placer así? Abre tu imaginación a Sky, burbujas de chocolate y déjate llevar.*

El relato de la pasiva navegación sin rumbo de la muchacha y de su encuentro con el otro sexo se desencadena, de manera muy precisa, como réplica e ilustración a una primera demanda bien imperativa -*Abre tu imaginación a Sky*-, que luego se prolongará en forma de interrogación -*¿Te imaginas un placer así?*

El relato se descubre, entonces, no como la estructura que vertebra el discurso, sino como una de las piezas de un discurso seductor que, lejos de articularse en forma narrativa, se configura como una interpelación explícita, enunciativa, de alguien que habla en nombre del helado a un espectador que, frente a la pantalla, escucha sus palabras y mira las imágenes que las ilustran.

*¿Te imaginas un placer así?*: las imágenes que siguen a esta interrogación funcionan, por lo tanto, en términos de comparación: el placer que el helado garantiza es señalado como equivalente al del descubrimiento de la más bella aventura amorosa -volvemos enseguida sobre la abultada desmesura de este enunciado. Es en este contexto donde el recurso al sueño encuentra su justificación retórica: tan convincente es el placer que el helado ofrece, como vividas las imágenes de la aventura amorosa. En suma: que el helado *Sky* -su nombre exige sus preten-

---

siones- ofrece mucho más que un agradable sabor: la apertura misma de la imaginación, y con un grado de intensidad tal que sus fantasías alcanzan la viveza misma de la realidad.

Es hora ya de advertirlo: leído en su literalidad, el spot de *Sky* ofrece un producto del que se postulan virtudes alucinatorias. La cadena de imágenes que siguen a la introducción del helado en la boca de la mujer -gesto de éxtasis, caída de la cabeza hacia atrás, parcial desvanecimiento y posterior delirio-, si parecen a todas luces inverosímiles por lo que se refiere a un helado, resultarían, en cambio, bastante más convincentes, en extremo verosímiles, si su tarea fuera la de describir los efectos de una droga.

Que el helado se ofrece como objeto maravilloso, resulta pues evidente. Pero conviene cernir el sentido en el que este adjetivo puede ser aquí puesto en juego. Pues estamos en cualquier caso bien lejos de la función del objeto mágico en el cuento maravilloso: allí, la adquisición de éste debe ser lograda por el personaje a través de un cierto, y siempre dificultoso, mérito -en el que la adquisición misma del objeto funciona como la acreditación de su constitución en héroe-; por otra parte, el objeto mágico, en sí mismo, no ofrece placer, en nada colma el deseo del héroe-; pero sí, en cambio, constituye la llave, la herramienta, que le permitirá proseguir en la búsqueda de su deseo. Su estructura es pues a la vez transitiva y simbólica: posibilita nuevos avances narrativos y nombra la recepción por el personaje de la dignidad de héroe, otor-

gada por quien está en condiciones de hacerlo.

Lo maravilloso del helado *Sky*, en cambio, se aleja en todo de la configuración del objeto mágico del cuento maravilloso, en la misma medida en que se aleja, retrocede de toda articulación simbólica para configurarse de manera exclusiva en el campo de lo imaginario. Un objeto que nadie otorga -que por lo demás, se sabe, puede ser comprado con facilidad en el mercado- se ofrece, sin presuponer esfuerzo alguno, como el todo del placer -de un placer no por imaginario menos convincente: recordémoslo, no tanto un sueño como cierto delirio. Un objeto, por lo demás, que a nada conduce -intransitivo, pues- y que nada significa -en tanto imaginario, carece de operatividad simbólica.

Ese vacío de significación, esa radical intransitividad, queda bien marcada, por lo demás, a través de la circularidad del relato. Lo hemos advertido: la narración termina con la protagonista en una posición idéntica a la que ocupaba en el comienzo; queda así negado todo posible recorrido, todo desplazamiento simbólico del personaje en el universo del relato.

De manera que el objeto publicitario se perfila como un operador netamente imaginario y, en esa misma medida, para nada simbólico. O en otros términos: identificado como el Objeto Absoluto del Placer, como el objeto capaz de colmar el deseo del sujeto devolviéndole la plenitud del narcicismo originario.

Objeto Absoluto: objeto, pues, indiferenciado -y, por ello mismo, asimbólico. Lo que se constata de

manera ejemplar en su irrupción sobre ese campo simbólico -el de la diferencia sexual- al que, lo hemos anotado más arriba, el spot apela para movilizar el deseo del espectador: en tanto Objeto Indiferenciado, el Objeto Publicitario actúa borrando, disolviendo, el juego de diferencias, negando, excluyendo -¿pero no era esa la lógica del narcicismo primordial?- la diferencia sexual.

Situémonos en el comienzo del spot: tres planos picados se encadenan en aproximaciones sucesivas (plano general/plano medio/plano detalle) sobre el helado.



---

Tiene lugar entonces un nuevo fundido en el que el helado se metamorfosea ante la mirada del espectador en el rostro de la bella muchacha en el momento en que introduce en su boca y muerde la punta del helado: cierra los ojos, se recuesta, su cabeza cae hacia atrás. Se trata de la figuración del placer, de la entrega de la mujer al placer del helado.

Y bien: sin duda ella lo tiene, eso, ese objeto que le garantiza, a ella sola, el dominio de su placer. Pero a la vez que tal enunciado se destila de la situación narrativa (la mujer que, sola con su objeto, se entrega a su intenso placer), las imágenes producen algo que tiene la forma de la metamorfosis: lentamente, la imagen del helado se convierte en la imagen de la muchacha. Es decir -es éste, sin duda, un enunciado delirante -ella no sólo lo tiene, sino que también lo es.

Más tarde, cuando la muchacha divise el gran barco del varón, un nuevo fundido tendrá lugar, pero esta vez en forma de metamorfosis entre el balandro y el gran plano detalle de la sección circular del helado (de su dulce círculo interior). Y, en seguida, encadenada de nuevo por fundido, la imagen de la muchacha recostada en la barca a la orilla del mar -bien precisa es la solución compositiva adoptada: la barca y la chica ocupan el centro mismo de lo que en el plano anterior constituía el corazón del helado, las burbujas de chocolate.

Especialmente ejemplar resulta esta última cadena de fundidos, de metamorfosis imaginarias: el varón y la mujer ven desdibujadas sus diferencias, se funden imperceptiblemente el uno en el otro a

través de la imagen absoluta (por descontextualizada de toda situación narrativa, también de todo otro uso que no sea el de ofrecerse a la mirada deseante del espectador) del helado.

El encuentro del hombre y la mujer, el encuentro, en suma, de los sexos, no es ya encuentro con la radical diferencia del otro sino, todo lo contrario, fusión con el otro a través de un objeto absoluto.

Así es como la discursivización (la articulación simbólica) de la diferencia sexual se desvanece, se desarticula bajo la emergencia de un Objeto que, a través de sus metamorfosis, se identifica con el Objeto Absoluto: inarticulable ya, borrada la diferencia, el Objeto Absoluto se descubre finalmente como Objeto Fusional que suprime toda carencia, al que nada le falta... y, en esa misma medida, donde el deseo (ese deseo que se dibujara en la articulación del juego de las diferencias) conoce su aniquilación.

Es así como el conflicto que inevitablemente acompaña al deseo convocado en el espectador -el deseo del opuesto sexual, ese deseo tan trabajosamente construido en ese campo de simbolización que es el de Edipo, es absorbido y anulado por ese emergente Objeto Absoluto, absolutamente imaginario, en el que toda tensión desaparece -y, en esa misma medida, toda esa simbolización de la diferencia que sostiene el deseo humano.

Convendría que comenzáramos a reflexionar sobre el costo social, cultural, civilizatorio, de esa depredación de los universos simbólicos que la publicidad realiza en nombre de la eficacia suprema del mercado.

El tercero, plano detalle del helado sostenido por la mano de la muchacha, funde con un primer plano del helado -extradiegtico, totalmente exterior al contexto del relato- llenando completamente la pantalla, mientras un voluptuoso chorro de chocolate recubre su blanca superficie. Al mismo tiempo, la cámara se desplaza lo suficiente para mostrar, en el centro de la sección circular del helado, un esponjoso círculo interior de chocolate.



# Razones internas y la discusión acerca del aborto

---

Florencia Luna \*

## Aclaración

Este trabajo fue escrito antes de que surgiera la actual discusión acerca del aborto promovida por el intento de incluir en la Constitución Argentina una cláusula explícita anti-abortista que implica una posición mucho más dura que la que ya hoy tenemos en nuestra legislación anti-abortista. Este trabajo pretende construir a partir de una posición ya bastante restrictiva como es la actual legislación argentina, cuyas excepciones son las mínimas que cualquier sociedad que se precie de justa y ecuánime puede mantener. Las posiciones que niegan estas mínimas excepciones parecen caer en un extremismo tal que excede la posibilidad de un diálogo racional. Penar el aborto en una adolescente violada o en una persona con deficiencias mentales no resiste ni un análisis racional ni un análisis humanitario. Los extremos o las posiciones tan radicalizadas no permiten llegar a un acuerdo o construir un discurso común. Dado que yo creo que es posible comenzar a construir una mínima base de acuerdo racional dejaré de lado las propuestas radicalizadas como las que se promueven para la Constitución Argentina y mantendré mi posición anterior intentando buscar una base común entre posiciones de por sí opuestas.

## Introducción

Una primera versión de este trabajo fue presentado en el II Coloquio de Filosofía de Bariloche cuyo tema fue la racionalidad. El objetivo de esta ponencia fue mostrar como ciertos elementos filosóficos y teóricos (una particular forma de argumentar y dar razones) podía explicar la esterilidad de la controversia clásica del aborto y podía, además, aplicarse con bastantes buenas perspectivas a tal tipo de debate. Como se puede notar se trató y se trata de un planteo teórico y filosófico así es que en la primera parte del mismo se analizan y se intentan aclarar elementos de índole teórico como es la noción de razón interna de Williams. Recién en la segunda y la tercera parte se trabaja directamente sobre la discusión del aborto, la cual en realidad, se propuso originalmente como una forma de ejemplificar esta forma de racionalidad interna.

Este trabajo puede entenderse desde una doble perspectiva. La primer perspectiva implica jugar con dos niveles de teoría diferentes, así lo que se pretende hacer es aplicar **planteos teóricos** respecto de cómo explicar acciones a un problema teórico concreto como lo es la **discusión y el tipo de argumentación sobre el aborto**. Desde esta perspectiva se apli-

---

\* Docente e investigadora en Ética Médica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

---

ca un nivel de teoría a otro nivel teórico. La argumentación se sigue moviendo en un plano filosófico y teórico. La segunda perspectiva, en cambio, pretende que esta aplicación de la discusión sobre el aborto implique una respuesta específica respecto de una forma concreta de actuar, de implementar o resolver prácticamente el problema del aborto. Correspondería a la incorporación de la teoría a la práctica concreta, consistiría, por ejemplo en dar soluciones concretas y específicas. Esta segunda, no es la perspectiva que se pretende llevar a cabo con este trabajo; puede quizás ser la continuación de este trabajo, en tanto implique poder aplicar los conceptos y la forma de argumentación que aquí se proponen a una situación real concreta.

Otra perspectiva posible y muy interesante del problema del aborto puede ser abordada desde un ángulo sociológico en donde se puede plantear el problema específico de la legalización del aborto y el problema sociológico que actualmente existe en la Argentina (la cantidad de abortos ilegales que de hecho hay, las condiciones en las que se realizan, el porcentaje de muertes y problemas que esto conlleva a las mujeres) en donde el problema filosófico puede ser dejado de lado en pos de resolver el problema sociológico involucrado.

Cada una de estas perspectivas merecerían un trabajo específico, en este artículo nos limitaremos a explorar la primera perspectiva, esto es un planteo teórico que se aplica a la discusión sobre el aborto.

En este artículo, entonces, propongo analizar la distinción entre razones internas y razones externas que discute Bernard Williams<sup>1</sup> para explorar la aplicación de tal distinción a un problema aún no resuelto en bioética: la justificación moral del aborto. El objetivo es mostrar como esta propuesta desarrollada por Williams permite ver la discusión del aborto desde una perspectiva diferente y cómo aplicando la caracterización de razones internas se puede lograr un mejor punto de partida para la resolución de tal problema. En este trabajo pretendo mostrar cómo puede aplicarse esta distinción y cómo la concepción de razón interna puede ayudar a persuadir y resolver discusiones.

Primero expondré brevemente en qué consiste la distinción entre razones internas y razones externas. La distinción que propone Williams presenta oscuridades, a raíz de esto señalaré los puntos que considero más importantes para aclarar esta propuesta. El objetivo de la segunda sección será el de proveer un ejemplo que ilustre tal distinción, para esto analizaré la clásica discusión acerca del aborto a la luz de razones externas y en la tercera parte propondré una forma diferente de abordar esta discusión basándome en la estrategia de razones internas. Si esta es, efectivamente, una buena interpretación y aplicación de la distinción entre razones internas y razones externas, se puede decir entonces que el tipo de análisis basado en razones internas parece promisorio a la hora de intentar resolver el problema del aborto. La racionalidad interna parece tener buenas perspectivas en la resolución de conflictos.

---

<sup>1</sup> WILLIAMS, Bernard; *Internal and External Reasons* en **Moral Luck**, Philosophical Papers 1973-1980; Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 100-114.

## I. Razones internas y razones externas en Williams

En “Internal and External Reasons” Williams introduce la distinción entre razones internas y razones externas como dos formas diferentes de interpretación de las oraciones que dan las razones para efectuar acciones.

Williams habla de **dos tipos diferentes de interpretaciones** para “**A** tiene razones para hacer **O**” (en donde **O** reemplaza a un verbo de acción). La interpretación interna considera que hay un **motivo**, hay una condición que se relaciona con los **objetivos del agente**. Si

esto no se satisface no se puede decir que **A** tenga razones para hacer **O**. Así la verdad de la oración “**A** tiene una razón para hacer **x**” implica que **A** tiene un motivo que será llevado a cabo por la acción **x**. En la interpretación externa no existe tal condición, y la oración que da las razones no se falseará si está ausente el motivo apropiado.

Cuando Williams analiza el modelo de la interpretación interna dice que debe desplegar la relatividad del enunciado de razón al conjunto motivacional subjetivo del agente <sup>2</sup>. Su explicación de las razones externas considera que el punto de los enunciados de las razones externas es que **ellas pueden ser verdaderas independientemente de las motivaciones del agente**. Pero nada puede explicar las acciones intencionales del agente excepto si algo lo motiva a actuar. Así, dice Williams, **se necesita algo más además de la verdad del enunciado de razones externas para explicar la acción**.

Para ejemplificar esto Williams relata la historia de Owen Wingrave. La familia de Owen lo presiona para que se alistara en la armada porque todos sus ancestros fueron soldados y el honor de la familia requiere que él haga lo mismo. Owen Wingrave no tiene ninguna

motivación para alistarse en la armada y todos sus deseos lo llevan hacia otra dirección: odia la vida militar y lo que ésta significa. Su familia podría haberse expresado diciendo que **había una razón para que Owen se alistara en la armada**. Y esta parece ser una razón externa porque no hay nada en el conjunto motivacional subjetivo de Owen que a través de un razonamiento deliberativo pudiera llevar a esto. Los enunciados de razones externas no pueden ser parte del conjunto motivacional a no ser que sean adoptados como creencias. Si Owen Wingrave se alista en la armada porque (ahora) cree que la tradición de honor militar es una razón, Williams dirá que en ese caso posee cierta disposición a la acción, sentimientos, etc.

Finalmente Williams dice que los enunciados de razones externas cuando se aíslan como tales son falsos o incoherentes u otra cosa expresada de forma equívoca. Sugiere que hay falta de claridad acerca de lo que significa <sup>3</sup>. Sin embargo se puede entender este tipo de enunciado de razones en función de Kant. Kant consideraba que la razón moral era independiente de las inclinaciones de la gente <sup>4</sup>. Era una razón dictada de manera puramente objetiva. Así si la razón dictaba que uno debía luchar por el

<sup>2</sup> Williams caracteriza al conjunto motivacional como conteniendo los deseos, las disposiciones de evaluación, los esquemas de reacción emocional, las lealtades personales y los varios proyectos que encarnan los compromisos del agente. Este conjunto motivacional no se da estáticamente,

el proceso de deliberación puede tener todo tipo de efectos sobre él.

<sup>3</sup> En la página 111 dice: *Aquellos que usan estas palabras casi siempre parecen estar ofreciendo una razón interna optimista, pero algunas veces el enunciado se ofrece como estando fuera del conjunto motivacional del*

*agente y lo que se pueda derivar de él en una deliberación racional, y hay, sugiero, una gran oscuridad acerca de lo que significa.*

<sup>4</sup> Aunque hay que tener cuidado con esta analogía con Kant porque Williams aclara que las razones externas no son necesariamente morales.

honor de la familia, había una razón para hacerlo. La visión de Kant parece objetiva e intuitiva de alguna manera. Sería semejante al caso en el que una madre dice a su hijo que hay buenas razones para hacer  $x$ , aún si el chico no lo cree o no piensa igual.

## II. Razones externas y el aborto

Williams no muestra otras posibilidades del uso de esta distinción, sólo ha quedado el ejemplo

de Owen Wingrave para ver cómo puede aplicarse. Yo pienso que esta distinción puede ayudar a ver bajo otra luz viejas controversias y puede utilizarse como una herramienta interesante en la resolución de ciertos conflictos. Y en este caso no sólo voy a tomar las nociones de razones internas y razones externas tal como las parece estar usando Williams sino que además voy a proponer su uso en un sentido más amplio no sólo refiriéndose a sus relaciones con agentes individuales sino a las razones internas y externas tales como se podrían entender en relación a grupos o conjuntos de individuos que comparten cierto “conjunto motivacional”. Un caso muy interesante y aún no resuelto al que puede aplicarse esta distinción es la del aborto.

Una de las cuestiones principales de la **discusión tradicional del aborto es el estatus moral del feto, esto es si el feto es o no una persona**. El punto consiste en dirimir si la entidad que resulta de la fertilización de un óvulo por el esperma humano puede considerarse como sujeto de derechos en algún momento de la gestación. Lo que se discute, en particular, es su derecho a la vida. Se plantea, entonces, cuándo se comienza a ser persona o qué es

ser persona; ya que si un embrión o feto puede decirse “persona” entonces puede asignársele ciertos derechos como el derecho a la vida.

El análisis de este hecho, el *status* moral del feto, ha dividido a los opositores y defensores del aborto en dos posiciones irreconciliables: a) se comienza a ser persona desde la concepción y entonces un embrión tiene derechos (John T Noonan); b) se comienza a ser persona cuando se nace o después (Para Mary Anne Warren no reúne los requisitos o caracteres básicos para ser considerado “persona”<sup>5</sup>).

Ambas posiciones se basan en argumentos que no pueden ser aceptados por la posición contraria. Se dan razones, que no forman parte del núcleo de creencias del opositor. Es más, quizás habría que hacer notar que más que “razones” se trata de “intuiciones” y que no hay un argumento serio por detrás<sup>6</sup>. No hay que olvidarse que la posibilidad de trazar una distinción relevante entre lo que sea o no “ser persona” en el proceso de desarrollo fetal parece arbitrario. Hay un abismo entre aquellos que sostienen que el feto es una persona, que merece respeto y que tiene ciertos derechos por esto; frente a aquellos que consideran que se trata de un conjunto de tejidos o

<sup>5</sup> En *Sobre el status legal del aborto*. En LUNA, F. y SALLES, A., **Decisiones de vida y muerte**, Buenos Aires, Sudamericana, 1995; pág. 293. Mary Ann WARREN sostiene los siguientes criterios para atribuir el ser persona: 1. conciencia y capacidad de sentir dolor; 2. razonamiento (capacidad

desarrollada para resolver problemas nuevos y relativamente complicados); 3. actividad automotivada; 4. capacidad de comunicación y 5. presencia de conceptos acerca de sí y de autoconciencia.

<sup>6</sup> Muchos filósofos sugieren que se trata de posiciones no sólo teñidas

emotivamente sino también basadas en fuertes concepciones religiosas y señalan la dificultad de entablar un diálogo racional. Véase Ruth MACKLIN en **Abortion: Contemporary Ethical Issues** en prensa.

---

células que no tiene *per se* valor moral ni merece tratamiento especial. Y aún cuando surgen posiciones intermedias que proponen otros límites (viabilidad, capacidad de sentir...) éstos tampoco zanján el problema<sup>7</sup>.

El hecho de que estas dos posiciones sigan tan enfrentadas y no se haya llegado a un avance en esta discusión creo que puede entenderse en función de la anterior distinción entre razones internas y razones externas. Si bien cada una de las posiciones da argumentos en favor de su posición y estos pueden pertenecer a su conjunto motivacional (a convicciones religiosas), **estos argumentos para sus oponentes son completamente externos. Se trata del mismo tipo de razón que daba la familia de Owen (para la familia de Owen había razones de peso, razones que pertenecían al propio conjunto motivacional de la familia pero que eran completamente externas para Owen** ya que él no compartía tales creencias). Sucede lo mismo con el tipo de argumento que se da en pro o en contra del aborto. Hay un mecanismo de creencias internas que son externas para otro y no valen, etc. El tipo de análisis y razón que se da resulta externa por ende no puede ayudar a resolver la discusión ni a que los diferentes participantes de la misma modifiquen su posición. Lleva a un callejón sin salida.

### III. Razones internas y el aborto

Mi propuesta, entonces, es partir de la distinción entre razones internas y razones externas y hacer notar que pareciera que según Williams sólo las razones internas mueven a la acción. Si Williams tiene razón, sólo va a haber un cambio en la disposición a la acción cuando la argumentación se base en razones internas. Sólo mediante razones internas podrá intentarse un principio de solución. Las razones externas, como se acaba de ver, se muestran estériles y no logran llevar a la acción o a cambiar otras creencias. Las razones internas deben entenderse en este caso como las creencias compartidas por ambas partes (pro-abortistas y anti-abortistas)<sup>8</sup>. **El objetivo entonces será utilizar tales razones internas para mostrar como ciertas premisas ante-**

**riormente aceptadas no son viables y cómo se puede empezar a plantear una nueva discusión.** La idea es la siguiente: cuando hay un fuerte desacuerdo con otra persona sus razones pueden no resultarle válidas a Ud., a menos que Ud. comparta algunas de esas razones; esto es si esas razones no son externas sino internas. Este es el punto crucial: la posibilidad de apelar a creencias compartidas por parte de ambas personas. Si Ud. puede hacer que la otra persona reconozca que sostener la creencia **A** (que es una de las creencias en conflicto) contradice la creencia **B** (que es compartida por ambos agentes), puede resolver el conflicto. El agente debe dejar su primer creencia (**A**) y adoptar otra (**C** o **A'**) que sea coherente con la creencia **B** y con el resto de sus creencias.

Lo que propongo es tomar como punto de partida a la legis-

---

<sup>7</sup> En este trabajo no voy a considerar otro tipo de argumentación como la que propone Judith Jarvis Thompson que dejan de lado el estatus moral

del feto en sus análisis.  
<sup>8</sup> De esta manera las razones internas no sólo son las razones de cada grupo sino que se buscan razones internas

que ambos oponentes sostengan de manera que se pueda partir de una base común.

lación anti-abortista de la Argentina <sup>9</sup>, la cual obviamente refleja la posición anti-abortista, pero que sin embargo cuando se analiza en detalle muestra tensión y lleva al rechazo de la premisa básica de la misma posición anti-abortista.

La primera premisa que sostiene el anti-abortista y la legislación argentina en contra del aborto es que **el aborto no se permite porque el feto es una persona desde el momento de la concepción**. Sin embargo el artículo 86 del Código Penal dice: *El aborto practicado por médico diplomado, con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible: 1. Si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la*

*madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios; 2. Si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente.*

Estas excepciones parecen ser aceptadas por prácticamente todo anti-abortista, reflejan el sentido común y la comprensión de situaciones difíciles<sup>10</sup>. El conjunto motivacional de los anti-abortistas podría entenderse como el intento de brindar una propuesta éticamente justa que no implique ser rigorista y extremo hasta la injusticia. Dentro de este espíritu puede defenderse el aceptar ciertas excepciones humanamente aceptados por todos.

Por otra parte, estas excepciones son lo mínimo que un pro-abortista pretendería. **Habría en estas tres excepciones un núcleo de coincidencias básicas que ambas posiciones aceptarían** (unos como lo mínimo, otros como lo máximo). Este núcleo de creencias forman parte del conjunto de creencias de ambos sostenedores e inciden en sus conjuntos motivacionales.

En vez de centrarme en la premisa básica que como ya vimos es bastante discutible, mi estrategia será analizar qué es lo que este núcleo de coincidencias mínimas implica y de qué manera se puede explotar este núcleo en tanto razones internas. Dejemos de lado, por el momento, la premisa básica que dice que **el aborto no se permite porque el feto es una persona desde el momento de la concepción**. Vayamos entonces a la primera coincidencia que apunté: la primera excepción permite el aborto cuando corre peligro la vida de la madre. Este caso parece fácil de explicar porque aquí se considera el conflicto entre la vida de dos personas (la madre y el feto); aunque uno se podría preguntar en función de qué razón se le da prioridad a la madre cuando la otra persona es una “persona inocente”. **Parece bastante difícil de**

<sup>9</sup> Obviamente lo que dice una ley jurídica no es universal. Mi punto, sin embargo, es que esta ley jurídica refleja creencias compartidas por una gran parte de la comunidad (anti-abortista como pro-abortista). Véase la aclaración a este trabajo y la alusión a los actuales intentos por

incluir en la legislación una cláusula que negaría estas excepciones.

<sup>10</sup> Parto de esto como una mínima base, no pretendo ignorar la posibilidad de posiciones extremas y fanáticas, pero como aclaré anteriormente es imposible un diálogo o discurso racional con fanáticos. Considero en cambio,

que una gran parte de las personas que están en contra del aborto (sea por las razones que sea (convicciones morales o religiosas) aceptan ciertas excepciones cuando estas implican sostener una posición justa y de alguna manera humana.

---

**fender esta excepción sin tener que usar la idea de persona actual y persona potencial.**

Introducir estas distinciones puede llevar a establecer diferentes derechos a personas actuales y personas potenciales y saca del lugar de privilegio al feto como tal. Además puede traer consecuencias indeseables respecto de nuevas técnicas de congelamiento y manipulación de embriones que los anti-abortistas no estarían dispuestos a aceptar. El recurso de la Iglesia es apelar al principio del doble efecto, principio que podría ser criticado<sup>11</sup>.

Una excepción más difícil de justificar es que la madre sea idiota o demente; porque **aun cuando alguien sea demente o retrasado mental su hijo es una persona desde el momento de la concepción**. La vida de la madre no está en peligro y el feto no tiene porque tener retrasos mentales. El bebé puede ser encantador y saludable, ¿por qué hay que destruirlo? Si se sigue la premisa básica anti-abortista, se tienen problemas para justificar esta excepción. Se puede hablar de las dificultades que se pueden generar para educar y criar a ese bebé, pero se trata de una razón demasiado amplia y ambigua que se podría plantear en el caso de familias sin recursos y con demasiados hijos o de niñas adolescentes sin pareja. Y esto de ningu-

na manera sería aceptado por los anti-abortistas.

Y el tercer caso, el de la mujer violada, es el peor de todos. Aquí no se trata de un conflicto de derechos entre dos vidas (primera excepción), no hay problemas respecto de cómo criar a ese bebé o de una madre “defectuosa” (segunda excepción); ¿cómo se puede justificar matar a una persona inocente? Hay grandes problemas con esta excepción, de hecho en algunos juicios recientes se consideró que la madre debía ser demente o idiota y violada. Hay intérpretes de este artículo que consideran que se trata de una disyunción inclusiva y otros exclusiva. Pese a esto casi toda persona con cierto sentido común considera que es justo que una mujer violada pueda hacerse un aborto (parece demasiado exigir que además de la terrible experiencia de la violación estas mujeres sean condenadas a llevar a término tal embarazo no deseado).

Como ya resultará obvio, pareciera que mantener estas tres excepciones plantea serios problemas a aquel que también pretenda seguir manteniendo la premisa básica. Dado que la mayoría (pro-abortistas y anti-abortistas) comparte la viabilidad de tales excepciones y en cambio sólo los anti-abortistas mantienen la premisa básica, lo que se plantea en consecuencia es la necesidad de dejar de lado la premisa básica anti-abortista y mantener el núcleo de coincidencias básicas que funcionarían como razones internas. Podría objetarse que los antiabortistas ante la inconsistencia que plantean las excepciones podrían pensar en dejar de lado las excepciones en vez de la premisa básica. Esto es posible, pero ello retrotraería la discusión y el planteo a una situación de total

---

<sup>11</sup> Depende por ejemplo de la concepción que se tenga de las acciones intencionales. En un modelo de la intencionalidad basado en la volición (*will*) y no en lo que se **desea**, si una persona **con conocimiento y vo-**

**luntariamente** actúa para causar un efecto, la persona **causa el efecto intencionalmente** aunque no desee esa acción por sí misma. Por ejemplo la persona que dispara para matar a una víbora y se lastima el pie,

no intenta lastimarse el pie pero si la víbora está sobre su pie y él voluntariamente y con conocimiento dispara a la cabeza de la víbora y a su pie, entonces esa persona disparó intencionalmente sobre su pie.



---

intolerancia en donde ni siquiera se puede tener en cuenta ciertas situaciones especiales e impredecibles. Esto pondría la discusión sobre el aborto un peldaño atrás pasando a ser una bandera de fanáticos y no de seres racionales que aunque manteniendo ciertos ideales reconocen y tratan de dar la mejor respuesta posible a cierto tipo de circunstancias adversas.

Nótese, además, que no sólo el anti-abortista deberá conceder

un punto; para el pro-abortista, el núcleo de coincidencias es lo mínimo y de ninguna manera responde al planteo de aborto a libre demanda que éste puede querer defender. El acuerdo al que se llega es acerca de estas coincidencias básicas y a partir de ahí habrá que ver qué más se puede aceptar y qué no. Implica concesiones por ambas partes y aceptar como relevantes los mínimos puntos de acuerdo. Una propuesta interesante para continuar esta línea de trabajo es utilizar una estrategia basada en casos paradigmáticos, tomando a estas excepciones como los casos paradigmáticos base sobre los cuales trabajar analizando qué otros casos responden a los criterios implícitos en las excepciones<sup>12</sup>. Pero ésta es sólo una alternativa; cómo continuar a partir de esta nueva ubicación del debate queda, por ahora, abierto.

### **Conclusión**

El propósito de este artículo fue abordar la discusión acerca de la justificación moral del aborto tra-

tando de ver si la distinción de Williams podía ayudar a situar la discusión en otro punto. Intenté mostrar cómo el enfoque tradicional de tal discusión esgrimía razones externas (razones totalmente ajenas para sus oponentes). Y que en cambio, si Williams tenía razón respecto del aspecto motivacional de las razones internas, éstas podrían ayudar a modificar tal situación. Propuse, entonces, tomar como razones internas a un núcleo de creencias compartidas señalando la inconsistencia que implica mantener tales creencias y la premisa básica anti-abortista. El abandono de tal premisa y el mantener el núcleo de creencias compartidas permiten instalar la discusión bajo otra perspectiva. No pretendo con este trabajo resolver el debate del aborto sino establecer un mejor punto de partida de la discusión que podría continuarse analizando cuáles son los otros casos que según estas excepciones deberían ser contemplados y por qué (un análisis basado en casos paradigmáticos). Esto muestra el principio de un acuerdo y cómo deben dejarse de lado ciertas creencias que contradicen esta base común. En vez de argumentar desde posiciones absolutamente diferentes que llevan a puntos sin salida y no resuelven la controversia, esta propuesta permitiría construir desde las creencias compartidas.

---

<sup>12</sup> Para una síntesis de este tipo de estrategia véase, BLAKE, D.C., *The Hospital Ethics Committee* en **Hastings Center Report**, enero, febrero 1992.

# Una problemática de género a comienzos de la modernidad: las brujas

---

María Fernanda Gil Lozano \*

*El mentir de las estrellas  
es un seguro mentir,  
porque ninguno ha de ir  
a preguntárselo a ellas.*

Salvadas las distancias, la historia de las brujas parece igual de lejana y de inaccesible. Considerar a los cultos campesinos como resabios paganos es muy común para los hombres de fe religiosa, ya sean protestantes o católicos. Pero habría que preguntarse si esta idea, que se repite de maneras muy distintas, no contiene cierta incompreensión unida a algo de soberbia, en cuanto a lo que puede ser la religiosidad de seres más cercanos a la naturaleza que otros, no solo que el guerrero o el mercader, sino también que el místico y el teólogo. Y a nuestro juicio la consideración reverente de la naturaleza en sí misma parece que ha de estimarse como una manifestación de fe. Durante muchísimo tiempo Europa mantuvo en su imaginario la idea de que la práctica de la brujería maléfica se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina, y por extensión se pensó que toda mujer era una bruja en potencia.

En la Baja Edad Media habían abundado los movimientos seculares de carácter popular heréticos: los Valdenses y Albingenses, Hermanos del Espíritu libre, Beguinos

y Begardos, Lolardos y Husitas. En todos estos grupos, algunos de los cuales llegaron hasta el Renacimiento, las mujeres jugaron un papel muy importante. Incluso la Inquisición, de esta manera, había tomado a muchas mujeres como víctimas para la represión de estas herejías. De hecho fue en el Renacimiento donde la intolerancia alcanzó su cenit.

La mayoría de los acusados por brujería eran mujeres, gene-

ralmente viudas o solteras maduras. Es digno de subrayar que la palabra maléfica sea un adjetivo latino sustantivado como femenino.

Se recurrió a todo tipo de medios para demostrar que las sospechosas de brujería eran efectivamente brujas. La acusada era interrogada, algunas confesaban en esta instancia, otras no lo hacían y eran sometidas a torturas una y otra vez. Las ejecuciones en masa y la muerte dolorosa de las brujas constituían el punto final de los procesos.

Entre 1480 y 1700, más mujeres fueron ajusticiadas bajo la acusación de brujería, que bajo la de todos los demás crímenes juntos <sup>1</sup>.

La represión, específicamente hacia el sexo femenino que actuó la modernidad, queda al descubierto en recientes investigaciones: en Inglaterra en el condado de Essex, entre 1560 y 1680, en 270 casos judiciales de sospecha de brujería, el 91 por cien eran mujeres. En Francia en el actual departamento del Norte, entre mediados del siglo XIV y fines del XVII, los archivos judiciales muestran que de 288 casos de brujería el 82 por cien eran mujeres. Tasas similares se encuen-

---

\* Docente e investigadora en Historia Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> SALLMAN, Jean Michel: *La Bruja, Historia de las Mujeres*, vol.III, Madrid, Taurus, 1992.

---

tran en el sur de Alemania y en el Jura. En Baden Würtemberg, se han podido documentar 15 grandes epidemias de brujería que desembocaron en la ejecución, entre 1562 y 1684, de 1050 brujos, con un 82 por cien de mujeres. En una amplia región que cubre el obispado de Basilea, el principado de Montbéliard, el franco condado, los cantones Suizos de Friburgo y de Neuchatel, y la región de Vaud y Ginebra, de 1365 acusaciones de brujerías registradas entre 1537 y 1683, 1060 corresponden a mujeres o sea el 78 por ciento. Resulta evidente que las probabilidades de ser objeto de acusaciones de brujería y de sufrir ejecución por ello, eran cuatro veces mayores para las mujeres que para el varón<sup>2</sup>.

La historia de la brujería es un campo de investigación fascinante. A través de ella se nos revela todo un sistema de representaciones, es decir, nada menos que las relaciones entre el género humano y la idea de lo sobrenatural.

La creencia en lo sobrenatural, si bien produjo consuelo y reparo a los hombres, también ha sido uno de los grandes temores que aquejaron a la humanidad, pagando por él un precio de sangre.

La brujería nos obliga a pensar una historia compleja que, más allá de algunas generalizaciones, exige que se respeten matices cronológicos y espaciales.

## Mito satánico y creación de la bruja

El mito de conspiración satánica tiene la explicación de su origen en dos tesis complementarias, que en un principio se plantearon como opuestas: en la primera, el mito se explica por la existencia de tradiciones chamánicas extendidas desde la antigüedad en toda la región cultural euroasiática<sup>3</sup>, en la segunda, sería una construcción intelectual, que los clérigos elaboraron sobre la base de polémicas medievales instaladas en la *élite*<sup>4</sup>. Hoy podemos afirmar que ambas creencias interactuaron y se solidificaron en la protomodernidad<sup>5</sup>.

En toda religión se desarrollan, de modo más o menos complejo, tres partes fundamentales, que son la parte dogmática, la narrativa y la ritual, y veremos como cada estamento social tiene tendencia a desarrollar con más fuerza una de tales partes<sup>6</sup>.

Parece claro que en relación con la vida del campo y de las comunidades aldeanas, ciertos elementos rituales han poseído una significación mayor en el tiempo y en el espacio, y han perdurado e invadido otros ámbitos sociales.

Dado que el 80 por ciento de las víctimas de brujería son mujeres, este dato, cuando es mirado bajo el prisma del **género**, nos hace pensar el cuerpo femenino como territorio elegido por diver-

---

<sup>2</sup> SALLMAN, Jean Michel: *Ibid.*

<sup>3</sup> MURRAY, Margaret: **The witchcult in West Europe**, Oxford, 1921.

<sup>4</sup> COHN, Norman: **Los demonios fa-**

**miliares en Europa**, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>5</sup> GINZBURG, Carlo: **Storia nocturna. Una decifrazione del Salsa.**

Turín, Einaudi, 1988.

<sup>6</sup> CARO BAROJA, Julio: **Las formas complejas de la vida religiosa, siglos XVI y XVII**, Madrid, Sarpe, 1985.

esos grupos sociales para culpar y castigar problemas e injusticias de toda índole.

Es interesante rastrear algunos antecedentes legales que precedieron a la **condena y muerte** de las brujas: Egberto de York decretó en 766 ayuno para toda mujer que practicara el arte de la magia, la brujería y hechizos malignos, y, siete años de ayuno si los hechizos eran fatales <sup>7</sup>. En 901 las leyes de Eduardo expulsan a brujas, adivinos, hechiceros y adúlteros <sup>8</sup>. En este estadio la brujería aparece muy mezcladas con cultos paganos y creencias cristianas no muy ortodoxas. El *Canon Episcopi*, resultado del concilio de Ancyra, se muestra escéptico ante algunas creencias populares del siglo IX: *Algunas mujeres malignas, volviendo a Satanás y seducidas por las ilusiones y los fantasmas de los demonios, creen y profesan que junto con Diana cabalgan por las noches ciertas bestias, con una innumerable multitud de mujeres, atravesando distancias inmensas, obedeciendo a sus órdenes, tal como si fuera su dueña, y evocadas por ella en ciertas noches...Por consiguiente, los sacerdotes deben predicar en todas partes que conocen la falsedad de todo esto y que tales fantasmas los envía el espíritu del Mal, que les engaña en sueños* <sup>9</sup>.

También ilustra el caso de Agobardo de Lyon (799, 840), que criticó y censuró duramente a aque-

llos que creían que había seres humanos capaces de provocar tempestades y granizos. En la misma línea de pensamiento podemos citar a Gregorio VII, quien en cierta ocasión escribió al rey de Dinamarca para que evitara, en lo posible, la persecución de mujeres inocentes bajo pretexto de que habían causado tempestades y epidemias <sup>10</sup>.

Desde el siglo XI se operan modificaciones en la actitud eclesiástica hacia las personas que decían tener facultades maravillosas. Para la concreción de la persecución de brujas, se tuvo que establecer un vínculo entre la magia popular y la demonología académica. Este vínculo se establece cuando la *élite* académica, mayoritariamente masculina, admite la existencia de las brujas, como mujeres reales y peligrosas, capaces de volar, y cumplir cualquier mandato demoníaco. Hasta el siglo XIII se pensaba que las personas que relataban vuelos nocturnos u otras conductas fantásticas eran víctimas de drogas o de alguna enfermedad que las alucinaba, pero de ninguna manera se pensaban como ciertos los relatos expresados. En el tránsito del siglo XIV al XV, en una verdadera revolución mental, se instaura en la Iglesia otro sistema de representaciones que durará casi tres siglos, y que le permitirá actuar más unida al poder político.

Europa se persuade de que existen brujas consagradas a Satán mediante un pacto y cuyo objetivo

es perjudicar a los hombres e imponer un nuevo orden en el mundo. En el siglo XV se fusiona a la mujer maléfica con el mito Satánico, y así, dan nacimiento a la bruja demoníaca. El mito satánico tiene su origen en la herejía medieval. La creencia en la existencia de una secta de brujos consagrados al culto de Satán fue obra de los inquisidores en la lucha que libraron contra los movimientos heterodoxos de los Valdenses y Fraticelli.

Es decir, a finales del siglo XV y principios del XVI la geografía de persecución de brujas coincide con la de estas herejías: los valles del

<sup>7</sup> Citado en ESTRANGE EWEN, C.L.: **Witch Hunting and Witch Trials**, 1929. Apéndice II.

<sup>8</sup> *Ibid*, págs. 2 y ss.

<sup>9</sup> CARO BAROJA, Julio: **Las formas complejas de la vida religiosa**, *ibid*.

<sup>10</sup> El escrito de Agobardo: *Liber contra insulsam vulgi opinionem de*

*grandinem*, puede leerse en Migne, *Patr. Lat*, CIV, cols. 147 y ss.; es citado por casi todos los autores, v. por ejemplo, Hansen, **Zauberwahn**, pág. 73.

---

Rin, los Alpes, el Delfinado, Italia del norte e Italia central y el país Vasco.

Por ejemplo, en Inglaterra recién hallamos una definición clara de brujas en el año 1594, cuando el abogado William West escribía: *Una bruja o arpía es la mujer, que ilusionada por un pacto hecho con el diablo en virtud de su persuasión, inspiración y artimañas, cree poder realizar toda clase de cosas, ya sea con el pensamiento o con la imprecación, como conmover el aire con rayos y truenos, provocar granizos y tempestades, mudar a otro lugar el maíz verde o los árboles, transportarse mediante su diablo familiar que ha adoptado la forma engañosa de una cabra, cerdo, becerro, etc., a alguna montaña distante, en un lapso maravillosamente breve. Y luego pasar toda la noche co su bien amado entregada a juegos, deportes, banquetes, regodeos y otras lujurias diabólicas y lúbricos esparcimientos, y mostrar un millón de befas monstruosas*<sup>11</sup>.

Esta definición también resulta válida para el continente, y, en torno a lo que en ella se expresa se libraron grandes debates. Muchísimos teólogos dedicaron largas páginas, donde explicaban y discutían si los demonios transportaban cuerpos humanos de manera visible o invisible, o si las brujas podían pasar por agujeros pequeños y así burlar la vigilancia. Algunos aseguraban que una vez ungida la bruja,

el diablo podía tomar su alma y devolvérsela más tarde, etc. Tanto las disquisiciones teológicas, como las creencias populares tuvieron efectos decisivos sobre el comienzo y el curso de las persecuciones.

Los delitos de los que son acusadas son las epidemias, las malas cosechas y otras desgracias que golpean a la población rural. Esta asociación entre las brujas y el diablo, junto a las ceremonias rituales que organizaban, separan definitivamente la indistinción que desde antiguo se tenía con la magia y la brujería, y las hechiceras y las brujas.

Las brujas pactan con el diablo que quiere dominar el mundo, y subvertir el orden puesto por Dios; este pacto se realiza en ceremonias rituales organizadas en los bosques a donde se llega volando, y se le llama sabbat, o en la tradición vasca se le denomina aquelarre.

Una vez elaborado el constructo intelectual de las brujas, fue sencillo encontrar en toda aldea una, como refiere un antiguo dicho asturiano: *No hay campana sin bruja*, o lo que es lo mismo, no hay pueblo alguno sin bruja.

La primera vez que aparece la palabra **Sabbat**, fue en los procesos inquisitoriales de la zona de Carcassonne, Toulouse, a mediados del siglo XIV. He aquí como se le caracteriza en las declaraciones atribuidas a unas brujas tolosanas del siglo XIV: *Ana María de Georgel y Catalina, mujer de Derlot, am-*

*bas de Toulouse y de edad madura, han dicho en sus confesiones jurídicas que desde hace unos veinte años se hallan afiliadas al innumerable ejército de satanás, dándose a él, tanto en ésta como en la otra vida. Que muy a menudo, y siempre en la noche del viernes al sábado, han asistido al Sabbat, que se celebraba ora en un lugar, ora en otro. Que allí en compañía de hombres y mujeres sacrílegos como ellas se libraban a toda clase de excesos, cuyos detalles causan horror*<sup>12</sup>. Posteriormente en miniaturas francesas del siglo XV se hallan representaciones del Sabbat, que luego irán generalizándose y complicándose según los casos. Resulta oportuno citar una bula de Inocencio VIII, fechada el 9 de diciembre de 1484 y dirigida a varios prelados alemanes, en donde

---

<sup>11</sup> EWEN, op. cit.

<sup>12</sup> CARO BAROJA, Julio: **Las Brujas y su mundo**, Madrid, Alianza, 1966.

---

*y por sus encantos, hechizos, conjuros, crímenes y actos infames, destruyen y matan el fruto en el vientre de las mujeres, ganados y otros animales de especies diferentes; destruyen las cosechas, las vides, los huertos, los prados y los pastos, los trigos, los granos y otras plantas y legumbres de la tierra; afligen y atormentan con dolores y males atroces, tanto interiores como exteriores, a estos mismos hombres mujeres y bestias, rebaños y animales, e impiden que los hombres puedan engendrar y las mujeres concebir y que los maridos cumplan el deber conyugal con sus mujeres; con boca sacrilega reniegan de la fe que han recibido en el santo bautismo; no temen cometer y perpetrar, a instigación del enemigo del género humano, otros muchos excesos y crímenes abominables con peligro de sus almas, desprecio de la Divina Majestad y peligroso escándalo de muchos*<sup>13</sup>.

aparecen nuevos participantes demoníacos que ayudarían a varones y mujeres malvados a realizar sus fechorías: *Recientemente ha venido a nosotros cierto conocimiento, no sin que hayamos pasado por un gran dolor, dicen que en algunas partes de la alta Alemania, en las provincias, villas, territorios, localidades y diócesis de Mayenza, Colonia, Treves, Salzburgo y Brema, cierto número de personas del uno y otro sexo, olvidando su propia salud y apartándose de la fe católica, se dan a los demonios Incubus y Succubus,*

La ceremonia sabbática culminaría en banquetes orgiásticos donde se comen chicos, y los brujos copulan con súcubos e incubos (servidores demoníacos). En estas prácticas se centrarían las preguntas de los inquisidores, que hasta no ser encontradas las respuestas deseadas, no dejarían de torturar a sus víctimas.

También separamos a la brujería de las demás herejías, la bruja es esencialmente subversiva, su existencia no transgrede una ley, su presencia es vivida como la militancia de otro **orden** que pugna

con lo establecido para imponerse. El ensañamiento hacia estas mujeres no fue por cuestiones teológicas, ni por interpretaciones bíblicas disidentes. No estamos hablando de mujeres legas o eruditas en cuestiones metafísicas y teóricas, aunque en esta **Casa** también las hubo, pero el grueso de las víctimas inquisitoriales fue arrancado de poblaciones campesinas que entre las guerras, las epidemias y las malas cosechas sufrían muy crudamente las arbitrariedades de un sistema injusto y despiadado.

De esta manera la iglesia junto al poder secular pudo penetrar las aldeas campesinas y destruir cualquier tipo de organización o principio de reivindicación que de ella surgieran.

Las relaciones entre los géneros (masculino y femenino), están estructuradas por realidades que no tienen nada que ver con la unión de los sexos y el engendramiento de los niños. Mejor es pensar las formas de relación entre los géneros y su articulación social poniendo énfasis en el repartimiento de las funciones que cada uno desempeña en la comunidad: sea el uso de las armas, los medios para procurarse alimentos, el culto y la liturgia, la forma colectiva o individual de la propiedad de la tierra, etc.. Y se comprenderá que no se puede más que proporcionarle en su lenguaje y con sus medios una legitimidad doblemente imaginaria, tanto en términos de relaciones y principios de

---

<sup>13</sup> Ibid.



---

Es pertinente destacar que **la mujer** fue el objeto en donde ricos y pobres encontraron el espacio donde colocar al chivo expiatorio. Ya las *élites* habían experimentado con otros cuerpos sacrificiales como los leprosos, los moros y los judíos pero estas víctimas sirvieron un tiempo y no fueron ampliamente incorporadas por todos los grupos sociales como responsables del hambre y de la peste; en cambio las brujas fueron en más de un sentido los cuerpos ventrílocuos de la *élite*: a través de ellas se expresaban las causas de todos los vicios y males.

Posiblemente desde ellas se encerrara una propuesta más clara y genuina de lo que la documentación nos permite inferir.

### Género y clase

Forma parte de una misma reflexión pensar que la reconstrucción de los fondos, la concentración de las tierras y el nacimiento del capitalismo agrario, marcan una movilización no sólo material sino que involucra todo el universo de las representaciones y hábitos sociales. Las transformaciones económicas de la protomodernidad, si bien dinamizan la sociedad, también su desarrollo deja en el camino a los más pobres y desprotegidos de la comunidad. En tal sentido es digna

de marcar la estrecha relación que se establece entre el nacimiento de cercamientos, las leyes de pobres y la represión de las brujas.

Las personas llamadas brujas recibían esta calificación desde el interior de la comunidad aldeana. En tal sentido algunos autores como Monter hacen hincapié en el género <sup>15</sup>, y otros como Thomas señala a la pobreza <sup>16</sup>; estos argumentos no tienen por qué plantearse como opuestos, ya que en la realidad se presentaban generalmente juntos. Aunque para ser más bruja era ideal estar entre los 35 y 50 años, son pocas las muy jovencitas o las muy viejas, estas últimas más bien aparecen en las obras pictóricas y literarias.

El aislamiento y la pobreza de algunas mujeres parecían depender de su estado civil, es sorprendente la cantidad de mujeres viudas registradas en los procesos indagatorios. La sociología dio una interesante respuesta arguyendo que, en realidad, estas mujeres solas eran una carga muy pesada de sostener y la represión de brujas fue simplemente una purga social para liberarse del agobio. Nos parece una explicación ingenua y estrecha por varios motivos: una purga social es puntual y acotada, la caza de brujas duró cuatro siglos e involucró dos continentes <sup>17</sup>; y por otra parte las mujeres acusadas de brujería no pertenecían a sectores marginales y paupérrimos,

parentesco com así también en términos de relaciones entre los sexos. Pero lo que se pone en juego en estos mecanismos no es imaginario.

A través de las relaciones de los géneros, no sólo la tierra y los poderes mágicos, son los que pueden seguir siendo apropiados, sino que se garantiza la reedición de todo el sistema y la apropiación del individuo por la sociedad <sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> GODELIER, Maurice: *Incesto, parentesco, poder*, EL CIELO POR ASALTO, año III, nº 5, 1993.

<sup>15</sup> MONTER, William E.: *Witchcraft in*

*Geneva 1537-1662*, JOURNAL OF MODERN HISTORY, nro. 43, 1971, págs. 179-204.

<sup>16</sup> KEITH, Thomas: *Witches*, en LISTENER,

nro. 83, 1970, págs. 339-342.

<sup>17</sup> QUAIFFE, G.R.: **Magia y Maleficio. Las Brujas y el fanatismo religioso**. Barcelona, Crítica, 1989.



---

sino más bien eran mujeres en situación crítica que tenían algún tipo de recurso. Lo que debe leerse en todo caso es la codicia de los vecinos que al denunciarlas posiblemente se terminarían quedando con sus tierras y animales, y la injusticia del sistema que legalizaba este tipo de abusos. Laner describe como típica a una mujer que tenía un terruño y ganado suficiente para subsistir, pero de vez en cuando no podía pagar el alquiler, andaba escasa de pastos, robaba trigo y se le acababan los alimentos<sup>18</sup>. Periódicamente tenía dificultades y dependía de la buena voluntad de sus vecinos.

En la brujería urbana tenemos un correlato en Salem a fines del siglo XVII, donde quizás se encubrió una puja entre propietarios rústicos en decadencia y mercaderes de puerto.

También podemos incluir en nuestra reflexión sobre el género y la clase la lectura que de este fenómeno hacen B. Ehrenreich y D. English. Las autoras sostienen que las profesiones de medicina y abogacía surgieron con la cruenta represión de las sanadoras. También afirman que las mujeres han sido las primeras sanadoras y las primeras médicas de la medicina occidental; fueron también farmacólogas con sus cultivos de hierbas medicinales; sus

conocimientos eran fundamentalmente empíricos y, como tenía que suceder, fueron excluidas de los libros y de la ciencia oficial. Sus saberes se transmitían de unas a otras, sus enfermos eran aquellas gentes que no tenían acceso a los médicos hombres, que sólo atendían a los enfermos de las clases más privilegiadas<sup>19</sup>.

Jules Michelet en su libro **La bruja** refuerza esta idea. Comenta en su obra: *Los domingos después de misa, multitudes de enfermos se acercaban implorando socorro, pero sólo recibían palabras: "Has pecado y ahora sufres el castigo de Dios / debes darle gracias pues así disminuyen los tormentos que te esperan en la vida venidera. / Sé paciente, sufre, muere"*<sup>20</sup>. Ante el reclamo de los pobres la Iglesia recurría a la explicación de que todo lo que ocurre en ese mundo es banal y pasajero, pero sin embargo, reyes y nobles tenían sus propios médicos de corte, que eran varones y la más de las veces sacerdotes. Podemos pensar que se consideraba aceptable que médicos de corte, que eran varones atendieran a la clase dominante bajo los auspicios de la Iglesia, pero en cambio era muy descalificado el papel de las mujeres sanadoras a las que se clasificaba como parte de una subcultura campesina.

---

<sup>18</sup> LARNER, Christina: *Is all Witchcraft really Witchcraft?*, NEW SOCIETY, nro. 10 de octubre de 1974, págs. 81-83.

<sup>19</sup> EHRENREICH, Barbara y ENGLISH,

Deidre: **Brujas, comadronas y enfermeras**. Valencia-Barcelona, Lasal, 1981.

<sup>20</sup> Ibid.

---

También los legos se laicizan y consolidan su profesión en los procesos inquisitoriales, en donde además practican su trabajo durante cuatro siglos.

La edad y la situación civil de las acusadas de brujería nos inclinan a transitar el reconocimiento no sólo de su edad, sino de estar ante mujeres con una sexualidad activa y en la mayoría de los casos, no ligada a la función reproductora; más bien parece asomar como un "cuco" el **placer femenino**.

Es sorprendente la preocupación por señalar la lascivia de estas mujeres; como buscaban los inquisidores en las confesiones la descripción de las supuestas relaciones sexuales mantenidas con el diablo que, paradójicamente, son relatadas como muy dolorosas; no olvidemos bajo las terribles torturas que eran arrancados estos testimonios; y sin embargo salta el principio contradictorio e ideológico de los inquisidores: si este acto sexual era doloroso y las brujas eran tan lujuriosas ¿para qué lo hacían tan seguido? Evidentemente los juicios inquisitoriales muestran los temores masculinos desplegados en un interesante abanico que compromete a todos los varones de diferentes sectores sociales.

El lugar que la Iglesia da a la mujer en la brujería tiene que ver con los roles respectivos que la sociedad asignó al varón y a la mujer. Esta subordinación de la sexualidad es el punto de partida de un mecanismo que imprime en

cada cuerpo los órdenes que reinan en la sociedad y que han de ser respetados si ésta debe reproducirse. Este mecanismo se realiza por el juego de las representaciones del cuerpo y del rol que se presta a cada uno de los sexos en la sociedad. A través de las representaciones del cuerpo la sexualidad testimonia el orden social y también el del **universo**, ya que éste mismo se divide en mundo masculino y femenino <sup>21</sup>. Pues es precisamente el sexo lo que hace la identidad de los cuerpos y la semejanza o diferencia con los otros. La sexualidad no habla, se habla de ella. Y es en la medida en que la sexualidad está obligada de antemano a servir de lenguaje y a legitimar realidades que son distintas de ella, que se hace fuente de fantasmas y universos imaginarios. Remar-quemos que en este sentido no son las brujas las que fantasean con su sexualidad sino que es la sociedad a través de los inquisidores que fantasea su sexualidad. Aunque debemos entender que estas represen-

taciones del cuerpo son ideas e imágenes compartidas por los dos sexos, que resumen y codifican el orden social. Estas mismas representaciones compartidas y su infusión en el cuerpo es lo que sella en cada individuo, más allá del lenguaje y el pensamiento, y lo que hace del cuerpo una fuente de evidencias sociales y cósmicas. Una mujer renacentista que ve correr sangre sobre su cuerpo, entre sus piernas, no tiene ya nada que decir contra su suerte, se vive culpable y responsable de lo que le ocurre.

Las causas profundas que explican la persecución de las brujas competen al orden religioso, económico y cultural. En realidad se comprende por qué la sexualidad es vivida como algo que puede cuestionar y subvertir en todo momento el orden de la sociedad y del universo. Por detrás del concepto de brujería se oculta durante la Edad Media y la Protomodernidad, una diversidad antropológica que la competencia religiosa intentó homogeneizar.

---

<sup>21</sup> GODELIER, Maurice: op. cit.

## La bruja y su origen

Sexualidad, secreto, noche y feminidad asientan lo sagrado primitivo y generan al mismo tiempo la propia maldición del género femenino. Con los seres malignos que operan durante la noche se emparentan los monstruos nocturnos, en quienes creían muchos pueblos antiguos. La bruja es una figura sintética que contiene elementos provenientes de tradiciones mesopotámicas, grecolatinas y judeocristianas, y que conforman un perfil físico y de conductas, que se solidifican en la época renacentista.

Una de estas criaturas es Lilith, cuya esencia fascinó al mismo Dante Gabriel Rossetti: *De la primera esposa de Adán, Lilith, / la bruja que amó antes de recibir el don de Eva, / se dice que, antes de la serpiente, su dulce lengua podía engañar / y su encantado cabello*

*fue el primer oro*<sup>22</sup>. Según la tradición popular babilónica, Lilith era una arpía nocturna, especialmente peligrosa para los niños a quienes chupaba su sangre. Una leyenda judía posterior dice que Lilith fue la primera mujer de Adán y que engendró hijos extraños. También aseguran que maldijo a Eva cuando estaba embarazada, y fruto de esa maldición fue el nacimiento de Caín.

Para la tradición grecolatina el Mal tiene como escenario la noche, con divinidades que la gobiernan. La invocación de la Canidia horaciana sirve de ejemplo: *¡Ob confidente de mis actos, Noche y Diana, tú que reinas sobre el silencio, cuando se realizan los ritos secretos, ahora, ahora mismo volcad sobre las casas enemigas vuestra ira y vuestra divina voluntad!*<sup>23</sup>; también existen invocaciones parecidas para la Luna, pero Teócrito la llama

Selene<sup>24</sup>; a Diana la podemos equiparar a la Artemis griega. Pero aún hay otro nombre que se asocia con éstos, que es el de Hécate, soberana de las almas de los muertos. Aparecía en las encrucijadas durante las noches con un cortejo de almas y de perros que lanzaban aullidos pavorosos<sup>25</sup>.

Selene, Hécate y Diana forman un tópico de ideas estructuradas alrededor de la noche y la luna. También tienen ministros en algunas magas literarias como Circe o mujeres desesperadas como Medea. El mundo de la magia maléfica es el mundo del deseo<sup>26</sup>. Las grandes hechiceras se nos presentan caracterizadas por una pasión irrefrenable, el **furor** latino. Independientemente de la veracidad y existencia real de sus poderes, a las mujeres que tenían fama de pertenecer a estos grupos se las creía expertas en la fabricación de venenos, afeites y sustancias para embellecer y, a veces, se las utilizaba como mediadoras en asuntos eróticos. Las leyes paganas condenan, sin embargo, todo uso de la magia hecho con fines maléficos.

Con el triunfo del cristianismo los sistemas de creencias sufrieron una reinterpretación. Más tardíamente, la literatura germánica también hace su aporte como queda registrado en este pasaje de los **Eddas**: *Huye del peligro de*

<sup>22</sup> Ap. PARRIUDCR, Geoffrey: **La Brujería**, Bs. As., Eudeba, 1963.

<sup>23</sup> Horacio, **Epod.5**, págs. 49-54.

<sup>24</sup> Teócrito, **Id**, y P II. *Pharmac*, 10 et *passim*.

<sup>25</sup> CARO BAROJA, Julio: **Las Brujas...**, **op.cit.**

<sup>26</sup> CARO BAROJA, Julio: **Algunos mitos españoles**, Madrid, Andrés de la Cuerda, 1974.

*dormirte en brazos de la mujer maga; que no te estreche contra sus senos. Te hará despreciar la asamblea del pueblo y las palabras del príncipe; rehusarás el comer, buirás del trato con los demás hombres y te irás a dormir tristemente*; está bien marcado el carácter subversivo de estas mujeres y una especie de complejo de Circe que rodea a los hombres. Los inquisidores y otros intelectuales elaboran a partir de las aves nocturnas, las **Striges**, pertenecientes a la antigüedad clásica y a creencias paganas todavía vivas, como la Diana romana o la Perchta germánica, un constructo que inclina lo diabólico a lo femenino. El libro de María Caterina Jacobelli, sobre el *risus paschalis*<sup>27</sup>, nos informa sobre el tratamiento que tanto las sagradas escrituras como los grandes teólogos católicos dieron al placer sexual, es una aproximación brillante sobre el placer en el discurso eclesiástico; ahora bien, este placer es tratado desde lugares masculinos ¿Cuál es el espacio que la Biblia u hombres como Santo Tomás dan al placer sexual femenino?. Me atrevería a agudizar más esta pregunta, ¿existe esta posibilidad de reflexión desde los hombres renacentistas, para las mujeres?. Los cuerpos femeninos fueron capturados y adscriptos a roles fijos que el Renacimiento cristaliza: las madres, las prostitutas, las monjas, aparentemente tienen

fragmentada su posibilidad de ser y de disfrutar. Las madres no gozan, las prostitutas no son buenas madres, a las monjas se las encierra<sup>28</sup> y es justamente en el cuerpo de las supuestas brujas, donde la sociedad habla extensamente sobre el carácter lascivo de estas mujeres.

Me parece más sugerente cuando uno analiza el fenómeno de persecución religiosa desde la dimensión **mujer**, el eje que rastrea Bruno Roy y al que llama antierótico. El eros, el coito y la mujer forman parte de una misma red del inconsciente medieval, en la que la práctica de la religión tiene por finalidad purgar el alma. El coito es el centro más importante de esta red ya que en su consumación se da la anulación de la consciencia y la pérdida de la razón. Por lo tanto hay que practicarlo lo menos posible; la mujer, precisamente por su escasa razón, es más lasciva que el hombre. Por lo tanto había que protegerla porque no podía pensar bien, y protegerse de su lascivia innata que podía ser la perdición de cualquier hombre. El carácter supranacional de la Edad Media, no solo explica la difusión de estilos artísticos, como el gótico, sino también muchas ideas que estaban vinculadas a una institución como la Iglesia. Sus cánones son válidos para toda Europa y se propagan más allá de sus fronteras cuando la Iglesia sale a evangelizar.

### **Malleus Maleficarum**

La bula anteriormente citada en este trabajo de Inocencio VIII, mandada a varios prelados alemanes, da como resultado intelectual este manual. **El Martillo de las brujas**, fue editado por primera vez en 1486, y es el resultado de las investigaciones inquisitoriales de dos monjes dominicos, Enrique Institor (Kraemer) y Jacobo Sprenger. Expresa la teoría de la **realidad** de las acciones mágicas. En la primera parte se afirma la necesidad de creer en las **maléficas**, y en su colaboración con el demonio; afirma la existencia de demonios súcubos e íncubos, y se afirma que la multiplicación de personas al servicio de Satanás involucra a más mujeres que varones. La segunda parte es más casuística; primero

<sup>27</sup> JACOBELLI, María Caterina: **El “risus paschalis” y el fundamento teológico del placer sexual**, Barcelona,

Planeta, 1991.

<sup>28</sup> VAN KESSEL, Schultz: *Virgenes y madres entre cielo y tierra*, en DUBY,

George y ZEMN DAVIS, Natalie: **Historia de las Mujeres**, Madrid, Taurus, 1992, vol.3.

---

explica hasta dónde llega el poder de las brujas, y después cómo combatir sus acciones. En la tercera parte, los inquisidores tratan el procedimiento a seguir y las ideas centrales que persiguen en sus interrogatorios.

Este manual establece un vínculo directo entre la brujería y la mujer. Los grandes demonólogos del siglo XVI -el inquisidor Bernardo Rategno da Como, el jesuita español Martín del Río y el jurista francés Jean Bodin- se remitieron constantemente a su autoridad.

Para el cristianismo la virginidad sigue siendo un ideal y la vida de la pareja un simple mal necesario. Los redactores del *Malleus Maleficarum*, opinaron que la mujer, por su naturaleza rebelde y su debilidad mental congénita, resulta más sensible a la tentación demoníaca y al maleficio. Dan tres razones que justifican el mayoritario número de mujeres juzgadas por la inquisición: son más crédulas (*fémína, fe in minus*) y el diablo lo sabe, por eso se dirige más asiduamente hacia ellas que a los varones; naturalmente más impresionables, por eso el maligno logra

fascinarlas mejor; y por último son muy charlatanas y no pueden evitar transmitirse los conocimientos mágicos unas a otras.

### **Conclusiones**

Resumiendo y pasando por alto los detalles de cada caso particular, sus variaciones y las dudas que nos suscita, nos queda poner de relieve la naturaleza esencial de la bruja y explicar la preeminencia que adquirió en la visión del mundo de sus contemporáneos desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVIII.

Manifiestamente para el ser humano, la pureza ritual no puede ser sino la nada de la muerte; quizás con esta concepción acotemos la Caza de Brujas, a una mitohistoria de mujeres, pero tampoco tendríamos que descartar como primer paso una historicidad discriminativa de las mujeres para recuperar la experiencia histórica femenina.

La bruja es una inconformista que había que neutralizar, la

configuración que de ella hizo la *élite* fue terrible y avasallante.

La crueldad y la miseria provocadas por la creencia en la brujería han sido tan monstruosas y tan trágicas, que es necesario hacer todo lo posible para destruir esta patética falacia. Las Brujas, agentes diabólicos, no son más que el producto de una sociedad confundida; y que, a su vez, abusó de la ignorancia y locura de estas mujeres, víctimas de su imaginación, que se convirtieron en seres jurídicamente inferiores.

Baste decir que con el nombre de brujería se han conocido una serie de hechos variados. Una parte de los casos de brujería pertenecen a las sanadoras, pero además hay otros que convendría ir estudiando metódicamente, deshaciendo el bloque en que nos los presentan los escritores antiguos y los historiadores modernos, embarcados por un espíritu rutinario, deshaciendo también las relaciones y conjunciones que formó el pueblo alrededor de la idea de las brujas y de la magia y que preocupan, todavía en la actualidad.

# La memoria del nombre y los problemas de sucesión real en las sociedades hetea y egipcia <sup>1</sup>

---

Susana B. Murphy \*

Es mi intención presentar algunos problemas que plantea la investigación de las relaciones femeninas y masculinas en la diversidad de los procesos históricos y en especial en el área de la Historia del Antiguo Cercano Oriente -lejana y fragmentaria en el tiempo- para una investigadora latinoamericana. Quiero advertir que realizo mis intentos de reconstrucción histórica sobre la complejidad del análisis de los poderes masculinos y femeninos a partir del presente y valiéndome de marcos teóricos actuales, que nos permiten echar luz y ofrecer nuevas interpretaciones a problemas presentes en las fuentes documentales de que disponemos, a veces no resueltos o que vinieron siendo analizados desde otra óptica.

La historia no es solamente producción de conocimiento sino

también interrogación, en consecuencia apuntamos con ello a un doble objetivo: adoptar una postura crítica frente a las mismas formulaciones de la historia de las

mujeres, y cuestionar la necesaria relación entre este campo de estudio y la investigación histórica en su conjunto <sup>2</sup>. Es por esta razón que señalamos la necesidad de estudiar complementariamente lo femenino y lo masculino, puesto que estas relaciones trascienden las fronteras de sociedades y épocas diversas formando parte de la historia en su totalidad <sup>3</sup>.

Expuestas las consideraciones previas, y en lo que a nuestra investigación se refiere, nos basamos principalmente en la información emanada de los documentos de las sociedades estatales del Antiguo Cercano Oriente. Las diferentes formas de dominio que utilizaron los estados egipcio y heteo en el segundo milenio a.C. <sup>4</sup> respecto de las regiones que conquistaron adquieren significación y explicación a través de la manipulación

---

\* Docente-Investigadora en Historia Antigua del Cercano Oriente. UBA y UNLU.

<sup>1</sup> El presente trabajo fue presentado como ponencia para el **III Congreso Internacional de Etnohistoria**, realizado en El Quisco (Chile) entre el 19 y el 23 de julio de 1993.

<sup>2</sup> Cf. FARGE, Arlette et alii: *Culture et Pouvoir des femmes: Essai d'historiographie*, ANNALES ESC, n.2, 1986, pág. 271.

<sup>3</sup> Cf. DUBY, Georges y PERROT, Michelle: (dirs.), **Historia de las Mujeres en Occidente**, Madrid, Taurus, 1991, vol.1, pág. 21.

<sup>4</sup> Para una mejor orientación del lector no especializado aclaramos que el segundo período de civilización, que cronológicamente abarca desde el 2000 al 1200 a.C., se caracteriza históricamente por el surgimiento de grandes potencias: Mitanni, Hatti (Reino Antiguo Heteo y época "Im-

perial") y Egipto (la etapa conocida como Imperio Nuevo). Es una época de equilibrio inestable determinado por el dominio de la zona sirio-palestinese, región rica por sus ciudades-puerto de intercambio y por sus rutas caravaneras, y en la cual se expresan formas diferentes de dominio que se definen a veces por luchas o bien por tratados, intercambio de presentes y alianzas matrimoniales.

política, ideológica y económica del parentesco<sup>5</sup>.

En estrecha vinculación con lo expuesto proponemos abordar el arduo problema de la legitimidad sucesoria desde una perspectiva diferente, partiendo de un estudio comparativo que involucre a ambas sociedades; con este objetivo centraremos nuestra investigación en el conflicto y la manipulación política que se suscita entre poderes masculinos y femeninos de las élites estatales, y a partir de un estudio dialéctico de la interacción de lo concreto y lo simbólico investigaremos el *status* y función que les cupo a las mujeres y a las divinidades en las sociedades estatales egipcia y hetea del segundo milenio a.C..

Para el análisis de esta cuestión en el mundo heteo hemos elegido en principio dos fuentes correspondientes a la etapa del Reino Antiguo Heteo, que consideramos relevantes para la interpreta-

ción y estudio del problema: me refiero a los *Anales de Hattushil I* (1650-1620 a.C.)<sup>6</sup> y al *Testamento político*<sup>7</sup> de este rey. El texto conocido como “Actas”, “Anales” o “Autobiografía” de Hattushil I<sup>8</sup>, redactado en dos versiones (lengua hetea y lengua acadia)<sup>9</sup>, presenta un panorama detallado de la actividad política y militar de la

época y destaca una característica sobresaliente en los heteos, que es la acción militar extensiva<sup>10</sup>. El documento consta de una introducción y una descripción de las campañas. Pero en relación con el estudio por nosotros planteado respecto de la sucesión real, nos interesa señalar que en la parte introductoria hay una simple referencia acerca de la titulación del rey y su forma de legitimación:

*El gran rey, el Tabarna que ha ejercido [trad.literal] la realeza en Hatti-elsobrino (de) Tawananna*<sup>11</sup>.

Es oportuno advertir que el parentesco es un constructo científico, y es condición previa de este análisis la utilización específica tanto de un método como de conceptos precisos que permitan comprender la enmarañada red de relaciones sociales que la investigación empírica revela. Es evidente que en la fuente citada el rey se identi-

<sup>5</sup> El tema ya ha sido tratado en MURPHY, Susana B.: “*Tomamos a las concubinas para los servicios de todos los días y a las esposas para que nos den un descendiente legítimo*”, Cuadernos de Historia Regional, Nº 16, Universidad Nacional de Luján, 1994.

<sup>6</sup> KBo X 1 y 2 -LAROCHE, E. CTH [CATALOGUE DES TEXTES HITTITES] n<sup>o</sup>4.

<sup>7</sup> KUB I 1 (= BoTU 8) KUB XL 65 - LAROCHE, E. 6, *op.cit.* n.6.

<sup>8</sup> CRAIG MELCHERT, H.: *The acts of Hattushil I*, JOURNAL OF NEAR EASTERN STUDIES, 37, January 1978, n.1.

<sup>9</sup> Durante el segundo milenio a.C. la lengua acadia se instituyó en lengua franca, en especial para las relaciones entre estados.

<sup>10</sup> MANN, Michael: **Las fuentes del poder**

**social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.**, Madrid, Alianza, 1991, pág. 25.

<sup>11</sup> CRAIG MELCHERT, H.: *op.cit.*, p. 7. Cf. el interesante estudio de FUND PATRÓN DE SMITH, Ana: *Historia e Ideología del poder en el Oriente Antiguo*, RIHAO, 7/8, 1991, [Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires], págs.25-37.



fica y legítima frente a las facciones de poder a partir de su relación de parentesco con la *Tawananna*. Ahora bien, la pregunta que inmediatamente se impone es ¿quién es la *Tawananna*?<sup>12</sup> ¿Es un título real o es un nombre personal? Algunas respuestas surgen de los trabajos de destacados orientistas y de la interpretación de los diversos documentos<sup>13</sup>, bien preservados en algunos casos, fragmentarios en otros. Siguiendo básicamente el estudio de Shoshana Bin-Nun, las di-

versas acepciones del término pueden rastrearse:

1) en textos rituales háticos y palaicos, en algunos casos fragmentarios, a los cuales no se considera históricos. En ellos la *Tawananna* aparece con el atributo de *kattab*, que significa 'reina', y *Tabarna* con el título de *katte* que se traduce por 'rey'. En paralelo a la *Tawananna*, también la diosa del sol hática aparece en los textos con el apelativo de 'reina'.

De acuerdo con los textos rituales háticos hallamos juntas las figuras de *Tabarna* y *Ta-wananna* como marido y mujer en cultos, en los cuales de acuerdo a un ritual palaico esta última cumplía funciones de sacerdotisa;

2) en los textos de Hattushil I, en el Antiguo Reino, el vocablo debe entenderse como 'tía', y en otros casos como 'hermana' y como 'hija';

3) desde los inicios de la etapa "imperial", el título de *Tawananna* equivale al de 'reina' y en algún caso como nombre personal.

A través de los ejemplos presentados puede advertirse la impor-

tancia dinástica que desde los inicios y a lo largo de toda su historia tuvo la mujer en el mundo heteo; recordemos que en la etapa anterior al reinado de Hattushil la *Tawananna* -reina o sacerdotisa- se destacaba por una enérgica posición independiente en las relaciones de poder. Y en efecto, en la sociedad hetea era frecuente que los sacerdotes y sacerdotisas gozaran de gran independencia y poder sobre las poblaciones que residían en las principales ciudades de culto, de lo cual da pruebas el código de leyes heteas:

*Las casas de los nobles (?) que viven en Nerik Arinna y Zipalanda y todos los sacerdotes están exentos de pagar tributo...*<sup>14</sup>.

Es la ya citada estudiosa Shoshana Bin-Nun quien sostiene que la *Tawananna*, de acuerdo probablemente con una antigua costumbre, tenía el privilegio de recolectar el tributo entre la población, como también derecho sobre sus posesiones. Se han hallado sellos reales que abarcan distintos

<sup>12</sup> El trabajo más importante sobre el tema es el de BIN-NUN, Shoshana R., **The Tawananna in the Hittite Kingdom**, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1975. La autora rastrea el papel que le cupo a la *Tawananna* en la historia hetea desde la etapa considerada prehetea hasta la etapa "imperial" inclusive.

<sup>13</sup> Sobre este particular es notable el aporte de RENFREW, Colin **Arqueología y Lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeu-**

**ropeos**. El autor señala que la lengua del archivo de attu a, llamada actualmente *battica*, de *Hatti* o *protobitita*, aparece fundamentalmente en textos rituales y no es lengua indoeuropea. Según BIN-NUN, S.R., la lengua hática era hablada por población establecida en la parte norte y central de Anatolia antes de la dominación hitita; en los textos hititas esta lengua aparece con el nombre de *battili*. También debe señalarse la presencia de población

hurea cuya lengua aglutinante era hablada en el Norte de Mesopotamia, Sur de Anatolia y Siria, y de los cuales también se conserva documentación que nos permite advertir la influencia sobre los heteos. A lo expuesto debemos sumarle dialectos indoeuropeos como el luwita, el palaico y el heteo jeroglífico que, según RENFREW, conforman junto con el heteo el grupo anatólico.

<sup>14</sup> NEUFELD, E.: **The Hittite Laws**, London, Luzac, 1951, pág.16.

reinados y en los que, por ejemplo, se menciona en un caso la entrega de bienes (parcelas de tierra) en Tuhupiyya, Hattusha y Ankuwa, donación que es dada a Attattas. Este nombre de Attattas, de acuerdo al análisis filológico de Balkan, puede identificarse con el de 'reina'<sup>15</sup>.

A través de los testimonios estamos aludiendo al poder económico y religioso de la mujer en la esfera del estado heteo. Esta evidencia, sin embargo, no puede extenderse para sostener, como lo hacen algunos historiadores y antropólogos, la existencia de un matriarcado en el mundo hitita; esta pretensión, basada en lo postulado en el siglo pasado por J. Bachofen en su obra *El derecho materno*, descuida el hecho de que este historiador aplica esa categoría de análisis a un tiempo y espacio diferentes. Sí puede afirmarse, en cambio, que desde el punto de vista político el derecho de sucesión recaía sobre la mujer en tanto hermana y esposa del rey, lo que prueba la existencia, en los comienzos de su historia, de matrimonios endogámicos, semejantes a los que en la esfera de la realeza se verifican en el parentesco egipcio.

Richard Beal aduce el *Testamento de Hattushil* para postular la 'adopción' como una estrategia jurídica destinada a impedir el matrimonio entre hermanos<sup>16</sup>, argu-

mento que, sin embargo, estamos en condiciones de objetar. Fundamos esta reserva en una investigación anterior propia, en la que destacamos que si bien la mayoría de los orientalistas, a partir del análisis del *Tratado de Shuppiluliuma con el Rey de Khuqqana* (de la etapa "imperial") sostuvo que en Hatti no se daban relaciones incestuosas, una nueva lectura e interpretación del documento permite focalizar la frase clave *eso es incorrecto aborra*, que está delatando una legislación que apunta a poner fin a un tipo de relación o uso anterior<sup>17</sup>, práctica, por otra parte, no infrecuente en otras civilizaciones. El material analizado nos permite concluir que en los inicios de esa civilización, la estructura del parentesco heteo tuvo una vigorosa influencia matrilineal; y en vinculación con el problema del incesto es indudable que el papel de la mujer en la esfera del poder fue relevante para el caso de las uniones consanguíneas, lo que nos lleva a postular que la remoción del tabú fue una prerrogativa real de los grupos gobernantes con el propósito de consolidar una estrecha red de poder<sup>18</sup>.

El *Testamento Político de Hattushil*<sup>19</sup> aporta información pertinente sobre la sucesión real en el Antiguo Reino; de él nos interesa señalar el conflicto político entre los poderes femeninos y masculinos

en n. 5.

<sup>15</sup> EASTON, D.F.: *Hittite Land Donations and Tabarna Seals*, JOURNAL OF CUNEIFORM STUDIES, 33, 1981, 1, págs.16 y 17.

<sup>16</sup> BEAL, Richard H.: *Studies in Hittite History*, JOURNAL OF CUNEIFORM STUDIES, 35, 1983, 1-2, The Baghdad School of

the American Schools of Oriental Research, Philadelphia, págs. Richard H. 117 y ss.

<sup>17</sup> MURPHY, Susana B. : *op.cit.*, pág.14.

<sup>18</sup> Hemos analizado el problema del incesto real en nuestro artículo citado

<sup>19</sup> BRYCE, T.R.: *Hattushili I and the Problems of the Royal Succession in the Hittite Kingdom*, en ANATOLIAN STUDIES (JOURNAL OF THE BRITISH INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AT ANKARA), XXI, 1981, pág.9.

---

que pone al descubierto, y que lleva a que Hattushil adopte finalmente a su nieto Murshil para que reine en lugar del hijo de su hermana:

*Así habla el gran rey, el Tabarna, a la asamblea y a los funcionarios:*

*He aquí que me encuentro enfermo y postrado en cama. Con estas palabras os he presentado al niño Labarna, que me sucederá en el trono. Yo, el rey, le he llamado mi hijo, le he abrazado, ensalzado y mimado. Pero no hay palabras bastantes para calificar su conducta durante mi enfermedad.*

*No ha derramado una sola lágrima, ni ha demostrado compasión alguna.*

*Es frío y no tiene corazón.*

*Entonces yo, el rey, le he mandado llamar a mi lecho.*

*Pues qué, si esto es así, ¿quién seguirá educando a un sobrino como si fuera un hijo? Pero ni siquiera ha hecho caso de las palabras del rey. Solamente ha prestado oído a las de su madre, la serpiente.*

*Sus hermanos y sus hermanas le han mal aconsejado una y otra vez y él les escuchó. Y yo lo he sabido, yo, el rey.*

*Pues bien, si quiere lucha, la tendrá.*

*Basta ya de esto. Éste ya no es mi hijo.*

*Pero he aquí que su madre berrea como una vaca:*

*Dentro de mi matriz viviente arrancaron la pierna al becerro; lo*

*han destruido, ¡y tú quieres asesinarle!*

*Pero yo, el rey, ¿es que hice algún daño?*

*¿No le nombré sacerdote?*

*Siempre le colmé de honores y continuamente me preocupé por su bienestar.*

*Pero él, en cambio, nunca correspondió a mi cariño. Si pudiera salirse con la suya, ¿cómo podría amar a Hattusbas?<sup>20</sup>*

Es interesante observar en la introducción del fragmento que acabamos de citar que, en comparación con el documento anterior, el rey ya no se presenta como **sobrino de la Tawananna**, a la que ni siquiera menciona; en segundo lugar, brinda una serie de explicaciones sobre la conducta del sobrino, a quien oportunamente había adoptado como hijo, y quien en colaboración con su madre y otros parientes habría sido desleal al rey, razón por la cual es repudiado. Instaura entonces a su nieto Murshil como heredero mediante la figura de la adopción<sup>21</sup>. El relato tiene un desenlace relevante para nuestro estudio: conocemos la proclamación de un edicto por el cual se prohíbe incluso la mención del nombre de *Tawananna*:

*En el futuro ninguno mencionará (el nombre) de la Tawananna[...]<sup>22</sup>.*

Según las antiguas creencias, no hacer mención del nombre significaba la pérdida de la identidad;

---

<sup>20</sup> LAROCHE, E.: *op.cit.*, n. 6.

<sup>21</sup> BEAL, Richard, B.: *op.cit.*

<sup>22</sup> BIN-NUN, Shoshana, R.: *op.cit.* págs. 52 y 53.

---

más aún, al hacerse referencia a ella en el documento se emplea el término *mush-as* ('serpiente') vinculándola tal vez con el ejercicio de la hechicería. Y precisamente en un documento posterior, conocido como el *Edicto de Telepinu*, comprobamos que ésa fue la intención, puesto que allí se hace una explícita condena de esa práctica por parte de la familia real:

*...En Hattusbas, en adelante exorcizad todo aquello que tenga que ver con la hechicería. Quienquiera de la familia (real) que conozca de hechicería, tú, la familia real lo atraparás y enviarás a las puertas del rey.*

*Pero el que no lo enviare, él (elembrujo) vendrá y causará aversión a ese mismo hombre y a su casa*<sup>23</sup>.

Los textos rituales y de adivinación proveen información acerca del uso de serpientes y como señala el distinguido orientalista E.Laroche esta tradición no tiene paralelo en antiguos métodos de adivinación lo que evidentemente denota una costumbre anterior y extraña a la dominación hetea, análogamente la prohibición de mencionar el nombre de *Tawananna* puede vincularse con el motivo de que la institución y el *status* pertenece

también a una tradición anterior que no se correspondería con la costumbre hetea<sup>24</sup>

Inferimos que el empleo del vocablo "serpiente", vinculado a una práctica considerada negativa por la sociedad, tuvo como finalidad comprometer a la *Tawananna* en su ejercicio; de esta forma el rey, ejerciendo una violencia psicológica con el propósito de lograr la aceptación y la cooperación de las élites, que seguramente rechazarían esas prácticas esotéricas por temor a lo sobrenatural, lograría que restaran apoyo a posibles revueltas encabezadas por la hija, la hermana y el sobrino<sup>25</sup>. Es al menos evidente que hubo una necesidad de aislar la influencia y el poder político, económico e ideológico de la *Tawananna* sobre otras facciones de poder.

Maurice Godelier señaló que toda relación concreta de dominación conlleva una parte ideal que juega un papel esencial en la producción y reproducción de esa relación<sup>26</sup>, y es justamente en el plano de lo simbólico que observamos que la divinidad solar femenina de la ciudad de Arinna adquiere preeminencia en el panteón heteo en la época de Hattushil I, como lo testimonian copias tardías de la fuente del Antiguo Reino. Esto significa que si bien en el mundo de lo concreto la *Tawananna* ha desaparecido de la escena política, en lo ideológico es nuevamente una divinidad femenina la que se impone con un *status* semejante. Sin embargo, como señaláramos oportunamente, esto debe verse vinculado con cultos ancestrales háticos y hurreos

---

<sup>23</sup> Ap. *Fuentes betreas*, Nº 6 y 7, Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras [Univ. de Buenos Aires], 1976. (Publicaciones para la Cátedra de Historia Antigua I (Oriente), 6.

<sup>24</sup> MURPHY, Susana B. y GIL LOZANO, Fernanda: *Hechiceras, serpientes y brujas: un análisis histórico comparativo*, III COLOQUIO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO, Centro de Estudios Avanzados de la UBA, Buenos Aires,

1993, [s.pág.].

<sup>25</sup> Cf. GODELIER, Maurice: **Lo ideal y lo material, Pensamiento, economías, sociedades**, Madrid, Taurus, 1989, pág. 186.

<sup>26</sup> *ibid.*, págs. 28-29.

que perviven en la sociedad sometida por los heteos, quienes como inteligentes dominadores fueron muy receptivos a la incorporación de los panteones locales de los distintos grupos étnicos subyugados; de ello es buena prueba el hecho de que los

escribas hicieran listas de las deidades locales, a cuyas honras y celebraciones seguramente adherirían las máximas jerarquías del estado heteo, con el estratégico propósito de asegurar-se lealtades y solidaridades<sup>27</sup>.

En relación con lo expuesto es interesante destacar que, comparados los poemas hurreos conocidos como *Hedammu*<sup>28</sup> y *El canto de Ullikummi* con el mito anatolio de *La lucha contra el dragón*, se observa que comparten el tema central: la lucha entre poderes femeninos y masculinos manifiesta en la aparición de un monstruo que se caracteriza por una voracidad destructiva, y la intervención de una diosa cuya

función es neutralizar el poder del monstruo sacándolo de su medio natural<sup>29</sup>. Es evidente que se partió de un mismo núcleo mítico original, vertido luego en formas literarias diferentes, y que adquiere explicación en vinculación con la historia de los hurreos y la población indoeuropea que se instala y domina la región.

La concepción del mundo - basada en el pasado ancestral, conocido a través del mito transmitido por tradición oral y escrita, y reproducida en el presente a través del rito- es el fundamento de la idea étnica del espacio. Es esta idea imaginaria la que nos permite comprender la organización conceptual de la estructura espacial

<sup>27</sup> BERNABÉ, Alberto (ed.): **Textos literarios hetitas**, Edición preparada por [...], Madrid, Editora Nacional, 1979, pág.15.

<sup>28</sup> Con respecto al poema de Hedammu sabemos que era una composición extensa y concordante en su estructura y composición con el *Canto de Ullikummi*, perteneciente a la serie de poemas hurreos que conforman el ciclo de Kumarbi, dentro del cual se encuentra también el Reinado de los Cielos o Teogonía. Uno de los motivos más interesantes presentes en este último es el nacimiento de los dioses de las entrañas de Kumarbi, una divinidad hurrea masculina; sin embargo, la dilucidación del relato es compleja tanto por el estado fragmentario del texto como por la dificultad de identificar los lugares del cuerpo que se proponen como salida para el nacimiento. Precisamente nos interesa destacar el llamado "buen lugar",

que probablemente aluda al falo si atendemos a dos razones: en el texto se entiende que cada lugar de nacimiento provoca un daño sobre el recién nacido y, al hablar del "buen lugar" se menciona que "toda mujer (...) por mí", frase que acaso deba completarse "toda mujer será dañada por mí", en alusión al daño producido por la deformación del falo; en segundo lugar, porque el falo es el órgano correspondiente a la vagina femenina y de ahí que sea el lugar normal, el "bueno", para servir de vía al nacimiento. Estos relatos de carácter literario y religioso fueron asimilados e incorporados por los vencedores heteos, lo que nos autoriza a sospechar que tal vez los heteos hayan reformulado estos textos con el fin de afianzar y legitimar situaciones de conflicto en las relaciones de poder masculinas y femeninas como las que venimos analizando en este trabajo.

<sup>29</sup> *Cuando Hedammu salió del agua, Istar llegó junto al mar (...) / se asustó y subió al cielo / y comenzó a decirle a su fuero interno: / - Me dan miedo las serpientes...* El fragmento 11 relata la entrada en acción de Istar y dice: (...) *Istar entró en la Casa de Baños / (...) fue a lavarse y se lavó, / se limpió, se ungió con perfumes, se engalanó y los encantos corrían como perros tras ella (...)/ Cuando Hedammu oyó su canción (...) sacó la cabeza sobre el oleaje. / Istar lo vió e Istar frente a Hedammu levantó sus miembros desnudos (...) Hedammu la vió y su virilidad se excitó. / Su virilidad fluyó dentro de ella y la dejó embarazada.* A la importancia y la presencia de lo femenino manifiestas en el texto, ha de añadirse también el tema de la sexualidad, que será tema de un futuro trabajo. Cf. BERNABÉ, A. ed., **Textos Literarios Hetitas**, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 166-169.

en la cual las comunidades viven su historia. Este fenómeno está presente en todas las sociedades complejas cuyas estructuras espaciales (universo, territorio, pueblo, etc.) no pueden escindirse, y estas sociedades deben estar en condiciones de traducir la idea imaginaria en idea concreta y viceversa <sup>30</sup>.

El panteón estatal heteo estaba integrado por una gran variedad de deidades tutelares, las que seguramente son de origen hático, hurreo y en algunos casos indoeuropeo (así, las mencionadas como Indra, Mitra y Varuna). Por lo general, las divinidades háticas aparecen mencionadas en los rituales heteos, en los festivales y en las plegarias, por ejemplo la diosa del sol Estan <sup>31</sup>; las deidades tutelares aparecen normalmente agrupadas, lo que es dable observar en los juramentos que se establecen en los tratados con los pueblos que dominan o con los cuales mantienen relaciones recíprocas <sup>32</sup>.

A partir de la documentación analizada inferimos que en lo divino también se verifica la contribución

de lo femenino, concretamente a través del poder de la diosa solar de la ciudad de Arinna, pues en el caso analizado vemos cómo Hattushil I, a partir del desplazamiento de la *Tawa-nanna*, estrecha aún más sus vínculos con la diosa; ejemplo de ello es la ofrenda de hermosos presentes en el templo de la diosa con el doble objetivo de asegurarse la victoria y de reforzar a un tiempo su posición contando con el favor de la divinidad femenina frente a los otros grupos de poder, lo que se resume en un sugestivo fragmento documental:

*Cuando tú no enciendas el fuego sobre mi corazón entonces sucederá (eso) que la serpiente se enroscará en torno a la ciudad de Hattushas* <sup>33</sup>.

La idea del poder femenino en lo real y en lo imaginario se resignifica en la etapa “imperial”, en la cual se recuperan tradiciones y costumbres anteriores; la *Tawananna* vuelve a ser mencionada como reina, y la diosa solar adquiere -o tal vez readquiere- el atributo de “señora y dueña de la

tierra de Hatti”, como lo atestigua el documento de la Plegaria de la *Tawananna Pudukhepa*<sup>34</sup> a la diosa solar de Arinna:

[...] *¡Diosa solar de Arinna, reina de todos los países! en el país de Hatti llevas el nombre de diosa solar de Arinna, pero en el país que tú hiciste el país cedro, llevas el nombre de Hebat.*

*Yo, Pudukhepa, soy sierva desde antiguo, una novilla de tu establo, tu basamento. Tú mi señora, te cuidas de mí y Hattushil* <sup>35</sup>.

[...] *Como los reyes de antaño lo han desatendido, es cosa que tú conoces, diosa solar de Arinna, mi señora. Los reyes de antaño dejaron que se arruinaran incluso las regiones que tú, diosa solar de Arinna, mi señora, les diste...* <sup>36</sup>.

El documento es lo suficientemente significativo con respecto al poder femenino y al masculino, mediado este último a través de la divinidad femenina de Arinna, que antiguamente y de acuerdo a la fuente, tenía entre los hurreos el nombre de *Hebat* o

<sup>30</sup> CARMAGNANI, Marcello: **El regreso de los dioses, El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII**, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p.52.

<sup>31</sup> LERNER, Gerda: **La creación del patriarcado**, Barcelona, Crítica, 1990, pág.238.

<sup>32</sup> Cf. MAC MAHON, Gregory: **The Hittite State Cult of the Tutelary Deities**, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago,

Illinois, 1991 (Assyriological Studies, Nº 25), págs. 4 y 5. Es importante señalar que la lengua hetea emplea a menudo un género común para femenino y masculino, por lo que con frecuencia es imposible determinar el sexo de una particular deidad tutelar. No obstante, y en relación a nuestro trabajo, se sabe que Inara, diosa hática cuyo nombre a menudo se escribe con el signo *LAMMA*, es femenino. La cuestión del género de algunas divinidades

permanece en muchos casos incierta, y su determinación dependerá del contexto o del paralelismo que pueda establecerse con otros documentos. Lo mismo sucede con la diosa Sol.

<sup>33</sup> BIN-NUN, Shoshana: *op.cit.*, pág.106 y ss.

<sup>34</sup> *Pudukhepa* es nombre de origen hurreo, de época del “Imperio” heteo.

<sup>35</sup> Se refiere al reinado de Hattushil III.

<sup>36</sup> BERNABÉ, Alberto (ed.): **Textos literarios hetitas**, *op.cit.*, pág.299.



*Hepat*. Recordemos que los hurreos constituían el eslabón que unía el imperio heteo con otras culturas del Cercano Oriente Asiático, y es notable la influencia hurrea en los textos literarios heteos, principalmente el conocido ciclo de Kumarbi<sup>37</sup>.

No compartimos la idea de que en la etapa imperial se haya producido un deslizamiento de la influencia ostensiblemente matrilineal a una relación puramente patriarcal, tesis sostenida por las historiadoras Gerda Lerner<sup>38</sup> o la misma Shoshana Bin-Nun. En un trabajo ya mencionado<sup>39</sup> hemos demostrado que, en realidad, la descendencia es cognaticia, o más específicamente de “transmisión divergente”, según la denominación de Jack Goody<sup>40</sup>. En verdad, la posición de ambas historiadoras sólo puede entenderse a partir de una implícita necesidad de destacar el dominio patriarcal; pero como sensatamente lo señaló Arlette Farge, la dialéctica de la dominación y la opresión es insuficiente si no se intenta establecer mediante qué mediaciones específicas, en el tiempo y en el espacio, esa dominación es ejercida<sup>41</sup>.

En el marco del análisis comparativo que proponemos, en el caso egipcio, en la etapa conocida como Reino Antiguo (a partir del a.

2778 a.C.), encontramos documentación temprana, conocida como *Los Textos de las Pirámides*, uno de los cuales, el titulado *Himno Caníbal* (din.V), se refiere al poder divino de Unis, que es o ha sido rey, es decir, humano<sup>42</sup>. La relectura de la fuente nos proporciona una interesante referencia a los poderes masculinos y femeninos desde lo ideológico:

[...] *La gloria de Unis está en el cielo, su poder está en el horizonte.*

*Como Atum su padre, su engendrador, aunque su engendrado es más fuerte que él.*

*Los poderes masculinos (ksbu) de Unis están detrás de él; sus poderes femeninos (bmswt) están bajo sus pies*<sup>43</sup>.

Entendemos que la ideología es clara y se corresponde con la realidad, dadas las características peculiares de la historia egipcia con

un dios-rey que rige los destinos de esa sociedad. Hay una intención de distinguir a los faraones del universo social puesto bajo ellos, mostrando que su poder abarca y comprende lo masculino y a lo femenino.

Otra imagen la obtenemos en la misma época en el cuento de *El rey Kheops y los magos*, en el que se alude a un cambio dinástico y al ascenso de la élite sacerdotal de Heliópolis. Lo sugerente es la forma de legitimación que se revela en un diálogo entre el rey Kheops y el mago Dyedi:

...*Dijo entonces Su Majestad: “¿Dónde es eso, pues?” Dijo este Dyedi: “Hay un cofrecillo de pedernal allí en una cámara llamada de la probación, en Heliópolis (Mira), es en ese cofrecillo”. (Dijo Su Majestad: “Vey traémelo). Dijo Dyedi: “Oh Soberano -que viva, prospere y esté sano- señor mío. Mira, no soy*

<sup>37</sup> *ibid.* pág. 135 y ss.

<sup>38</sup> LERNER, Gerda: *op.cit.*, v.s. n.27.

<sup>39</sup> v.s. n. 5.

<sup>40</sup> GOODY, Jack: **La evolución de la familia y del matrimonio en Europa**, Barcelona, Herder, 1986, pág.316. Por transmisión divergente

se entiende aquella según la cual la legitimidad sucesoria recae sobre mujeres y hombres.

<sup>41</sup> FARGE, Arlette: *loc.cit.* pág. 271.

<sup>42</sup> FUND PATRON DE SMITH, Ana: *Historia e Ideología del poder en el Oriente Antiguo*, RIHAO (1991), 7-8,

Facultad de Filosofía Letras [Universidad de Buenos Aires], pág.31.

<sup>43</sup> ROSENVASSER, Abraham: *Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias*, RIHAO, 3 (1976) [Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires], pág.47.



reproducción. El poder faraónico sigue siendo un privilegio masculino porque hay disociación entre la función real, de la cual la mujer está excluida (salvo excepciones aisladas), y la sangre real que la mujer posee y transmite <sup>45</sup>.

La evidencia comentada contribuye a establecer fuera de duda que la sociedad egipcia tiene un carácter eminentemente patrilineal. Corresponde que analicemos ahora qué sucede en el caso de que sea una mujer quien accede al gobierno de Egipto. Esto sucedió durante el Imperio Nuevo (1550-1314 a.C.), en el transcurso de la dinastía XVIII, cuando asumió el poder la reina Hatshepsut. Téngase presente que en Egipto son frecuentes las alianzas endogámicas en el ámbito de la realeza. Los casamientos entre hermano y hermana señalan una continuidad reconocida a todo lo largo del valle del Nilo, práctica comprensible si se tiene en cuenta que el que gobierna es un dios. A partir de ello adquiere significación particular la alianza matrimonial de los hermanos Hatshepsut y Tutmosis II, hijos de Tutmosis I pero de distinta madre (de Ahmosis, esposa principal, la primera, y de una concubina el segundo).

A la muerte de Tutmosis II Hatshepsut quedó como reina-regente del futuro Tutmosis III. Gradualmente la figura de este faraón se fue eclipsando. En el año

VII del reinado de Tutmosis la reina-regente da el paso definitivo haciéndose coronar, adoptando el protocolo real con toda su titulación y haciendo remontar el comienzo de su propio reinado personal a la fecha de Tutmosis II. Pero lo realmente curioso es que escribe sus nombres y títulos en género masculino y se hace representar vestida de hombre, con cuerpo de hombre e incluso con barba postiza. Obsérvese el testimonio de la fuente conocida como *Inscripción de Hatshepsut* :

*...No he dormitado olvidadizo, sino que he restaurado lo que estaba en ruinas. He levantado lo que estaba deshecho (en pedazos) antes, desde que los asiáticos se instalaran Egipto del Norte, en Avaris.(...) Gobernaron sin Ra, y él (Ra) no obró por orden divina hasta (el reino de ) mi Majestad, y yo he sido establecido (ahora) firme cual trono de Ra.*

La reina-rey era absolutamente consciente del poder de la tradición, y para que no quedaran dudas sobre su legitimidad para gobernar, creó junto con el sacerdocio de Amón <sup>46</sup> el mito de la teogamia. Según este relato, las reinas esposas de Amón-Ra son depositarias legítimas de la monarquía. En los relieves del templo funerario de Deir el Bahari se representa el mito: Amón encarna a Tutmosis I uniéndose a

*yo el que te lo traerá”...”Es la mujer de un sacerdote [w’b significa puro] de Ra, ...que está encinta de tres hijos de Ra... <sup>44</sup>.*

La legitimación en este caso proviene de la relación entre una mujer carnal y el dios solar Ra. Así, y contrariamente a lo que hemos señalado para el mundo heteo, la preeminencia está marcada por el poder masculino, de origen divino, en tanto el poder femenino se hace manifiesto a través de una mujer real que cumple la intransferible función femenina de la

<sup>44</sup> ROSENVASSER, Abraham: *op.cit.*, págs.91-92.

<sup>45</sup> BURGUIÈRE, André *et alii*, **Historia de la familia, Mundos lejanos,**

**mundos antiguos**, Madrid, Alianza, 1988, vol.1, pág. 148.

<sup>46</sup> Amón es la divinidad principal del “imperio”, razón por la cual su

sacerdocio gozaba de importantes privilegios y beneficios.

---

Ahmosis, y se destaca el nacimiento de Hatshepsut, fruto de esta unión del dios con la reina <sup>47</sup>.

Respecto de la posición del padre divino y la mujer carnal encontramos similitudes con la fuente del *Cuento de Kheops y los Magos*, a la que ya hemos hecho alusión. Nos hace pensar que los sacerdotes de Amón tuvieron en cuenta esa documentación para la elaboración de esa construcción intelectual que fue el mito de la teogamia.

De acuerdo a estudios actualizados, hoy se sabe que durante el reinado de Ramsés II, aunque en parte ya se había iniciado con el advenimiento al poder de Tutmosis III, se desarrolló una acción destructora de todo aquello que recordara la figura de Hatshepsut: se borró su nombre de los monumentos, e incluso fueron destruidos aquellos lugares donde su figura se hallaba representada;

se eliminó en especial todo aquello que se vinculara con el famoso cisma amarniense instaurado por Amenofis IV, conocido como Akhenatón <sup>48</sup>, durante la dinastía XVIII.

A través del presente trabajo entendemos haber establecido semejanzas y diferencias entre el mundo heteo y el egipcio en el segundo período de civilización. Son evidentes, en primer lugar, las similitudes que se presentan ante los arduos problemas de la sucesión real, en tanto se procura encontrar elementos ideales y reales para legitimar a quien corresponda, y ello siempre dentro de los marcos de las diferentes estructuras de parentesco.

En el título de nuestro trabajo aludimos a la memoria del nombre, y en los dos casos planteados advertimos idéntica necesidad de borrar y negar el pasado para beneficiar a una u otra facción de

poder. Habrá de surgir luego la necesidad consecuente de resignificar ese pasado que se intentó olvidar u ocultar.

En el mundo heteo señalamos la búsqueda de legitimación en lo concreto salvo excepciones, y en lo simbólico en los poderes femeninos. En Egipto, en cambio, la situación fue de índole diferente: existió una necesidad ostensible de reforzar los divinos poderes masculinos. Y así, en tanto la peculiar historia egipcia explica que el faraón sea un dios-rey, entre los heteos el rey no es sino un intermediario entre las divinidades y la comunidad.

Entendemos haber cumplido con el propósito inicial de nuestro trabajo, es decir, mostrar cómo se manifestaron complementariamente los poderes masculinos y femeninos en la manipulación política e ideológica de la sucesión, y destacar el papel que a las mujeres les cupo en esa historia.

---

<sup>47</sup> PADRÓ, Josep: *La mujer en el antiguo Egipto* en **Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria “La mujer en el mundo antiguo”**, Seminario de Estudios de

la Mujer, Universidad Autónoma, Madrid, 1986, págs.72 y 73.

<sup>48</sup> Como es sabido el rey Akhenatón había impuesto una única divinidad solar, Atón, en reemplazo de todas

las divinidades egipcias, y había construido la ciudad de Akhetatón (“Lugar de la Verdad”), imponiéndola como capital del “Imperio”.

# Entrevista a Chantal Mouffe

---

Marcela Castro / Silvana Daszuk

Nora Domínguez / Silvia Jurovietzky \*

*Durante el mes de setiembre de 1993 estuvieron en Buenos Aires Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, autores del ya clásico libro **Hegemonía y estrategia socialista**<sup>1</sup>. Dictaron un seminario en la Facultad de Filosofía y Letras sobre los debates anglosajones en teoría política. El punto central, según Mouffe, fue el pluralismo del que se pueden extraer aplicaciones para el feminismo o para todas las luchas democráticas. El objetivo de esta entrevista fue, justamente, indagar acerca de sus consecuencias teóricas y políticas en relación con el campo de los estudios de género. Su artículo **Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics**<sup>2</sup> muestra la vigencia del debate sobre el esencialismo en los países centrales, debate que, en nuestro medio, o bien no se da, o bien se lo considera saldado de antemano.*

*En su breve visita Chantal Mouffe pudo apreciar como en Argentina las estructuras aparecen dominadas por los hombres y se sorprendió de la escasa y casi nula participación de mujeres en mesas redondas. Aquí vivió la experiencia que sus amigas feministas le habían anticipado: que para una mujer es difícil no perder la autoría de un libro cuando se escribe con un hombre. En la Argentina, país de nacimiento de Ernesto Laclau, el nombre de Mouffe se pierde en un segundo y a veces olvidado lugar.*

*Nora Domínguez y Silvia Jurovietzky realizaron esta entrevista el 30 de setiembre de 1993. La idea, elaboración y redacción final fue producto de un trabajo grupal en el que participaron además Marcela Castro y Silvana Daszuk.*

— *En el libro compilado por J. Butler y J. Scott **Feminists Theorize the Political** se advierte el predominio de una línea teórica, que podría definirse como post-estructuralista.*

— *Se siguió la idea de que las autoras tuvieran una orientación teórica similar. En mi artículo hay una nota sobre el grupo feminista de m/f, una revista que surgió en los años 70 en Inglaterra y duró unos diez años. Fue un trabajo muy precursor, ellas son las primeras en todo este approach teórico, las pioneras de lo que se encuentra ahora en los grupos postestructuralistas en los EEUU. Creo que todavía esto no se superó. Se han publicado los artículos más importantes en un libro de Parveen Adams y Elizabeth Cowie **The Woman in Question**.*

— *Ya en **Hegemonía y estrategia socialista** hablaban de los debates de los 80, específicamente de la deconstrucción del esencialismo. Vemos en tu artículo y en otros que esto se sigue planteando, como si se permaneciera dentro del mismo debate. ¿En este punto de la producción teórica, es necesario seguir deconstruyendo esa categoría?*

— *En Estados Unidos todavía hay luchas muy fuertes respecto de eso, por esto es que yo digo que la gente de m/f fue pionera en tratar de hacerlo y sus conclusiones son pertinentes en la medida en que hay todavía formas de esencialismos. No son las mismas, entonces se trataba de formas economicistas, marxistas, hoy hay otras formas más sofisticadas de retorno al esencialismo, como las filósofas Rosa Briadotti o Naoemí Schoer que escribe en una revista publicada por Brown University, **DIFFERENCE**, en Estados Unidos. El debate sigue y un poco el origen del libro de Scott*

---

\* Grupo de investigación. "Construcciones y narraciones de género. Literatura Argentina del Siglo XX". Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal: **Hegemonía y estrategia socialista**. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

<sup>2</sup> En BUTLER, Judith and SCOTT, Joan W.(ed): **Feminists Theorize the Political**. New York. Routledge, 1992.

---

y Butler **Feminists theorizes the Political** fue por un artículo que yo había leído y que me había enfurecido porque era, no tanto una defensa del esencialismo sino un rechazo de todo lo que se había escrito sobre él. Yo propuse entonces escribir un artículo, y ellas dijeron por qué no hacemos un libro. Este libro responde entonces a la necesidad de defender las posturas antiesencialistas.

— *El punto de choque parece ser que si no se sostiene una identidad de mujer resulta imposible diseñar políticas.*

— Y eso evidentemente está ligado a todo el ataque al posmodernismo, por eso mi artículo trata de diferenciar. Porque se generaliza y se dice que los posmodernos no pueden pensar las políticas democráticas y el posmodernismo aplicado al feminismo es un desastre porque en el momento en que nosotras empezamos a afirmarnos como sujeto empiezan a decir que el sujeto no existe. Esta posición sostiene que así se debilita la posibilidad de un movimiento y, por lo tanto, hay que defender al esencialismo, que es la condición necesaria para un movimiento feminista.

— *Al comienzo del artículo deslizás que el esencialismo puede no llevar necesariamente a políticas conservadoras, ¿podrías aclarar más esta idea?*

— Sí, ahí hay una referencia a un libro **Essentially Speaking** de Diana Fuss que también es una defensa del esencialismo, aunque matizada, donde ella trata de defender desde una perspectiva esencialista la democracia. Yo no estoy de acuerdo con eso. Mi crítica al esencialismo no es porque necesariamente lleve a posiciones conservadoras, sino más bien porque a partir de la problemática esencialista uno no puede plantear adecuadamente la lucha feminista, plantear la multiplicidad, la profundidad. Se pueden plantear ciertos objetivos, pero no realmente una política feminista.

— *¿En el marco de qué debates configuró sus posturas m/f en los años 70?*

— La reflexión de m/f se originó en un momento de desarrollo del pensamiento feminista en el que los temas principales eran la cuestión del capitalismo y del patriarcado. El primer movimiento fue puramente reduccionista, decía que el capitalismo era el responsable de la subordinación de las mujeres. Después hubo una posición un poco más sofisticada que sostenía que había una articulación entre el capitalismo y el sistema del patriarcado. La posición de m/f era claramente crítica, decía “no hay que buscar la fuente de subordinación”, eso es introducir en el campo feminista el sistema de pensamiento marxista: una vez que uno encuentra “la cosa”, entonces puede cambiar el sistema. Lo que hay que hacer en tanto feministas es luchar para transformar todas esas prácticas que construyen la subordinación de las mujeres.

Yo con eso estaba de acuerdo. En **Hegemonía y estrategia socialista** hay unas páginas dedicadas a esa crítica (en el capítulo 3) porque, como nosotros, m/f insistía en la multiplicidad de los movimientos sociales y en que cada uno hiciera la lucha por su parte. Pero es necesario encontrar formas de unión entre esas luchas y crear una hegemonía porque sino no pueden ser exitosas. Es importante que haya movimientos específicos en contra del sexismo en varias prácticas sociales pero también es importante que haya formas de unión del movimiento feminista.

— *Pero las diferencias dentro del movimiento feminista no se fundan en la índole de sus prácticas concretas vinculadas a campos de acción específicos: el médico, el legal, el educativo, etc. sino en diferencias políticas e ideológicas.*

— Eso justamente también lo desarrollo en el artículo, hay que reconocer que no hay un solo feminismo. En tanto no existe algo como mujeres-qua-mujeres, no existe un solo movimiento que exprese de manera

---

“adecuada” la naturaleza de la mujer. Hay distintas maneras de formular el feminismo: el socialista, el radical, el liberal. No podemos pretender que nosotras damos la interpretación correcta, hay tantos feminismos como movimientos políticos y, evidentemente, hay muchas feministas que no estarán de acuerdo con nosotras. Yo, personalmente no me defino más como feminista. Para mí políticamente es más importante la identificación con la política radical democrática y mi feminismo está articulado dentro de esta política.

— *En tu artículo se sostiene que el acercamiento antiesencialista es necesario para la elaboración de políticas feministas en un proyecto radical democrático. La pregunta sería si, por un lado, puede pensarse un feminismo independiente de un proyecto político más amplio y, por otro, si en este proyecto radical democrático podrían haber los distintos feminismos.*

— Yo no creo que exista un feminismo independientemente de cierta asignación discursiva, que esté fuera y que luego diga “bueno, vamos a entrar en ciertas alianzas”. Puede haber alianzas, por supuesto, pero el grupo feminista es el resultado de lo que es cierta visión de la subordinación de la mujer, visión que nunca es neutra, sino que ya está construida discursivamente y no hay manera de escapar de eso. En Inglaterra hay un grupo de feministas socialistas, que podemos llamar independentistas, que sostienen que, aún cuando no piensan que el feminismo tiene que ser un movimiento completamente separado y tienen los mismos objetivos que los hombres socialistas, consideran importante en este momento construir su identidad por separado, para entrar luego en alianzas. Pero, este movimiento feminista separado en realidad ya está articulado por esos objetivos en común. Por esto yo no creo que pueda imaginarse un movimiento feminista que sea neutro a cualquier articulación ideológica o política. Salvo un movimiento que pretende simplemente ser la expresión de la demanda de las mujeres-qua-mujeres, que fue claramente atacado por las mujeres negras que dijeron que ese feminismo era la expresión de mujeres blancas de clase media. Dentro mismo del grupo de las mujeres hubo sectores que señalaron que ese feminismo supuestamente neutral era la expresión de demandas muy específicas de ciertos tipos de mujeres. Y tenían razón, porque no se puede estar fuera de

los discursos ideológicos. A mí me parece que es más importante reconocer esa necesidad de asignaciones ideológicas y hacer más clara mi posición. Yo no me considero una filósofa política feminista, pero sí me defino como una política radical democrática y dentro de eso evidentemente la demanda feminista es central. Es decir, yo no me defino como feminista primero para luego entrar en el movimiento radical. Finalmente depende de como uno define los objetos del feminismo porque para mí ser feminista es luchar por la igualdad de los hombres y las mujeres. Muchas feministas lo definirían de otra manera. Entonces siendo mi objetivo la igualdad, lo que voy a tratar de ver dentro de los proyectos políticos es cuáles son los que mejor entienden la subordinación femenina. Si se piensa que la subordinación es sólo una consecuencia del capitalismo, entonces uno no va a poder transformarla. Adopto una posición que reconoce que la cuestión de la subordinación de las mujeres siempre es un problema de construcciones de la identidad. No sólo me refiero a cuestiones discursivas sino también a prácticas que incluyen el que no haya salarios iguales o el problema del aborto, que son instituciones también. Hay que mostrar y, eso es lo importante en la posición de m/f cómo en la cultura, la economía, el sistema jurídico, el religioso, se va construyendo la

---

diferencia sexual de una manera en la cual las mujeres están en posición de subordinación. Sobre esto hay que luchar, es lo que hay que transformar, si uno quiere una sociedad en la que las mujeres sean iguales a los hombres. Son frentes separados, autónomos, en los que hay que luchar puntualmente, aunque por supuesto que las transformaciones en uno de ellos tiene repercusiones necesarias en las demás, los pone en cuestión. Hay formas de sobredeterminación.

— *¿Cuál fue el desarrollo teórico que les permitió arribar al concepto de “posiciones de sujeto”?*

— Es una convergencia de distintos enfoques, claramente hay una fuente de Foucault, también del psicoanálisis -que dice que no hay identidades sino identificaciones-, también de Saussure, Barthes, ese campo de la semiología. No es que Ernesto Laclau y yo vengamos de ninguna de esas formaciones particulares, sino que hemos sido influenciados por el conjunto de ellas. Nuestra formación en **Hegemonía y estrategia socialista** es un poco idiosincrática pero se inspira en Saussure, Foucault y el análisis lacaniano. Hemos tratado de ver cómo se aplica a la política. Alguien que también influyó mucho en nosotros fue Althusser, partimos de él, veníamos los dos del marxismo. El primer paso fue Althusser, la ideología, la idea de interpelación que después se fue enriqueciendo a través de la reflexión de Foucault, de Saussure.

— *En tu artículo a veces usás la categoría de sujeto, otras ciudadano o agente social, ¿qué diferencia habría entre ellas?*

— Yo diría que son conceptos que están en tres niveles diferentes. “Ciudadano” tiene una cierta forma de identificación, ya claramente se sabe cuál es la posición de sujeto que uno va a ocupar en tanto que miembro de una comunidad política. “Agente social” es un término que se utiliza en el intento de ser lo más neutro posible, para no utilizar la palabra “sujeto” en la que hay una carga filosófica muy problemática. Respecto de esto hubo una evolución en nuestro pensamiento entre lo planteado en **Hegemonía y estrategia socialista** y mis artículos posteriores o el libro de Ernesto **Nuevas reflexiones**. La referencia al psicoanálisis se hace más fuerte, por influencia de un amigo con quien hemos trabajado, un psicoanalista lacaniano, que nos hizo entender que la cuestión de la multiplicidad de posiciones de sujeto se plantea en

un nivel diferente de aquel un tanto sociológico que nosotros manejábamos. Porque el sujeto es el sujeto de la carencia de Lacan. Como hay ese lugar vacío es que puede haber una multiplicidad de posiciones de sujeto, una cantidad de identificaciones y por lo tanto, no hay sujeto con su identidad. Para que eso sea posible hay que pensar en el sujeto como carencia y esto es algo que no está muy desarrollado en **Hegemonía y estrategia socialista**. El sujeto se crea en la intersección de esas posiciones, y no es incorrecto, pero lo que se crea no es en realidad el sujeto sino un tipo de identificación. Y en términos filosóficos, estrictamente hablando, no hay sujeto, no hay esencia del sujeto, no la puede haber, por eso hablamos de posiciones que pueden articular una cierta toma de identificación. Por eso insistimos más sobre la idea de que no hay identidad de una manera esencialista sino multiplicidad de identificaciones. Es en este marco que he insistido en construir la ciudadanía no tanto como una posición de sujeto sino como una forma de identificación. Desde una posición antiesencialista se puede pensar de una manera adecuada el pluralismo. Hoy en día: para poder formular hoy en día los objetivos de un proyecto de profundización democrática que tengan en cuenta la pluralidad de las demandas y la posibilidad de articularlas, eso puede hacerse únicamente a partir de una problemática antiesencialista.



---

— *¿Creés que el concepto de posiciones de sujeto evita las posiciones esencialistas con respecto al género?*

— Creo que no hay una sola respuesta, estoy en contra de una identidad dada de mujer-qua-mujer. Creo que el género se construye sobre la base de la diferencia sexual, y se construye siempre en las prácticas discursivas, de manera distinta según las distintas prácticas: legal, médica, etc. Todo esto está claramente expuesto en *m/f*. Yo participé en *m/f*, tenía una diferencia con ellas en tanto sostenían que no se podía usar la categoría mujer porque era esencialista. Mi posición, acordando con ellas en un primer nivel de reflexión, era, sin embargo, que había un efecto de sobredeterminación, porque en la medida en que la mayor parte, sino todas, las prácticas que construyen a la mujer, la distinción hombre-mujer, lo hacen bajo la forma de la subordinación, entonces se puede hablar de un sistema de sexo-género. Ellas estaban en contra de este concepto, yo, en cambio, creía que no era un sistema ya dado, sino construido discursivamente, sobredeterminado.

— *¿Cuáles son las líneas de debate actuales en los países centrales?*

— Todo el feminismo está influenciado, según mi punto de vista, ya sea por la teoría liberal o por el feminismo habermasiano que son los dos movimientos que están haciendo ahora el ataque más fuerte a la posición que sostenemos Butler, Scott y yo. El

ataque viene principalmente de las feministas habermasianas, que son las más antiposmodernas, antiposestructuralistas. Quieren defender el racionalismo, el universalismo y cierta concepción filosófica que ya fue puesta en cuestión, y, evidentemente con razón por esas tendencias, y tratan ahora de desarrollar una ofensiva contra este movimiento para desacreditarlo diciendo que su aplicación es peligrosa para el feminismo. Es una lucha por la hegemonía dentro del movimiento feminista en términos de cuál es la teoría más adecuada para pensarlo. El feminismo está influenciado por los debates que pasan en la sociedad, como hoy en día el gran debate es entre posmodernos y habermasianos, evidentemente toda discusión filosófica tiene que dejar marcas y sobre todo en el feminismo que en tanto lucha política es muy importante. Entonces el tipo de discurso teórico para articular el feminismo es un objeto de quiénes logran tener su influencia, por eso es importante cómo se plantean las discusiones teóricas en general. Es posible que en cinco años sea distinto, además es interesante ver, como hace diez años el debate era completamente distinto, se basaba en cómo articular capitalismo y patriarcado. Ahora el debate es otro y el feminismo se concibe de manera diferente.

— *Tu trabajo actual en el College International de Philosophie en París te coloca en una posición privilegiada para observar el feminismo francés, ¿no creés que las formulaciones de Cixous e Irigaray caen en el esencialismo?*

— Sí, a mí el feminismo francés, ese feminismo de la diferencia no me interesa. A pesar de eso lamento que no sean fuertes académicamente porque eso indica que el feminismo no es fuerte. Fuera de las feministas históricas no hay una renovación generacional de feministas. En Inglaterra el feminismo sí es más fuerte. Tiene que ver con la cultura francesa, en parte. Hubo un movimiento fuerte feminista hasta que los socialistas vinieron al poder, no es que sean responsables absolutamente, pero desmovilizaron mucho, no sólo para las feministas sino para todos los movimientos sociales. Empezaron a decir ya no tienen nada que hacer, nosotros vamos a ocuparnos de todo. Por otra parte, muchas líderes fuertes ocuparon los puestos de poder, porque los socialistas empezaron a crear puestos, a dar plata y ahí se acabó todo.



# Diamela Eltit:

## Una cierta escritura más punzante

---

Entrevista de Sandra Lorenzano \*

*“Cuando se vive en un entorno que se derrumba, construir un libro puede ser quizás uno de los escasos gestos de sobrevivencia”<sup>1</sup>.*

*La escritura descentrada, fragmentaria, rupturista de Diamela Eltit (Santiago de Chile, 1949) es una de las más inquietantes que se producen actualmente en América Latina. Inquietante, entre otras cosas, por su apuesta a los márgenes, a los intersticios, a lo negado o estigmatizado por los discursos hegemónicos, como zonas de producción narrativa. Inquietante por lo que conlleva de político su gesto escriturario, su manera de atentar contra la novela como forma monolítica y lineal de contar historias.*

*En una sociedad en que los discursos autoritarios buscan cancelar el placer, cancelar los cuerpos, los espacios de goce y productividad, instalando lo unívoco y lo vertical, la palabra de Diamela Eltit es marginal por derecho propio.*

*Cada uno de sus libros explora las posibilidades del lenguaje en tanto signo exasperado de la realidad de dentro y de fuera del texto.*

***Vaca sagrada** (1992), la única de sus novelas publicada en México, da cuenta junto a **Lumpérica** (1983), **Por la patria** (1986), **El cuarto mundo** (1989) y el relato testimonial **El padre mío** (1989), de una de las búsquedas más provocadoras en las letras latinoamericanas.*

*Las páginas siguientes son parte de una larga conversación que sostuvimos en México, durante una tormentosa tarde de fines de noviembre, con Diamela Eltit, quien vivió varios años allí, desempeñándose como Agregada Cultural de la Embajada de Chile.*

### De lo *light* y la muerte

— *Tú has dicho, reflexionando sobre la literatura light, que un libro tiene que costarle trabajo al lector, y lo pensaba también en función del trabajo que le cuesta a quien escribe. Esta es una discusión que, en nuestro medio, ha invadido gran parte de los discursos sobre lo literario.*

— El mundo en este minuto está caminando hacia una ordenación dictada por el mercado, este mercado es muy poderoso y a la vez excluyente: consumo para unos y para otros no, ciertos productos y otros no. Yo relaciono mucho esta cuestión de lo *light* con la presencia de un consumo rápido, que no hiera y que no deje memoria. La relaciono con el fin de siglo: no sólo termina el siglo sino también el milenio. O sea que nosotros, si sobrevivimos, vamos a ser como vampiros, vamos a ser milenarios, una es milenaria ya, o sea, somos terriblemente viejos. Hay una cosa como de muerte, de decrepitud dando vueltas, que es necesario saldar de alguna manera. Una de las maneras de saldar es a través del consumo inmediato: algo casi juvenil en un momento de gran decrepitud. Creo que por ahí se ordena de manera más inconsciente este fenómeno de consumo que ha tocado a lo literario; lo ha tocado muy claramente en estos últimos diez años. Mientras más nos aproximamos al final, más vertiginosa es esta instalación de productos de rápido consumo y con poca memoria en los sistemas literarios. Las editoriales, por sobrevivir y no desaparecer, están cada vez más embarcadas en estas producciones que transforman en sistemas muy competitivos lo literario; pero lo verdaderamente literario

---

\* Docente e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> ELTIT, Diamela: *Errante, errática* en Juan Carlos Lértora (ed), **Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit**, Santiago de Chile, Ed. Cuarto propio, 1993.

---

no está ahí, es mucho más lento, más hiriente. Creo que es una cuestión más o menos temporal que uno tiene que padecer. Y sobre esas literaturas, no es que las autoras o autores la hagan *exprofeso*, no creo que sea el punto, yo creo que la gente se sienta a escribir y saca sus libros, y que este mercado está ordenando esos libros. El problema es una cierta perversión que yo veo, en el caso de las mujeres, por ejemplo. En un momento en que lo social repiensa la mujer no por iniciativa propia, sino por los movimientos de mujeres, en el momento en que existe la posibilidad de articular una cierta escritura, más reflexiva, más punzante, más interrogadora, el sistema tira a la palestra las escrituras menos conflictivas, con eso copa el espacio de las mujeres y tapa a las otras. Esa es la perversión que yo veo; lo que llega al público son estas escrituras que menos interrogan, y las que interrogan vuelven a quedar fuera. ¿Y qué quiere decir eso? que como son escritura muy, no sé si efímeras es la palabra, no me atrevería a decir eso, pero muy poco cuestionadoras; de todas maneras la hegemonía la siguen teniendo los hombres, que están produciendo textos más poderosos, porque los textos poderosos de las mujeres no están ahí, están afuera. Entonces el sistema se mantiene en definitiva intacto.

Sin duda no es para dar nombres, pero entre ciertos escritores y ciertas escritoras siguen siendo más valiosos los escritores, y eso no está en discusión, pero porque hay otras escrituras que están completamente bloqueadas y muchas de ellas son de mujeres. Tal vez esas mujeres que podrían ser punzantes o enfrentarse a otras, no tienen posibilidad en este minuto por la cuestión *light* que la están haciendo hombres y sobre todo mujeres, que es lo peor, sobre todo los textos *light* en este momento están en poder

de las mujeres. Es muy conflictivo, yo lo observo como escritora, como lectora, como autora, pero tampoco tiene mucho que ver conmigo, yo no tengo ningún poder para nada, y es un sistema que me sobrepasa, es una política bien complicada del neoliberalismo; porque a lo que está invitando el neoliberalismo es a no pensar, y la gente no quiere pensar que estamos al final. Todos los fines de siglo han sido muy enloquecidos. Entonces yo veo algo de muerte; para sentirse vivo, todo tiene que ser rápido, no pensar, no pensar.

### Los textos desviados

— *Hablemos un poco de cómo empezaste a escribir.*

— Empecé en el año 70 más o menos, pero descontinué la escritura porque no estaba haciendo nada que me interesara. Retomé más o menos en el año 75, con un escrito de unas 80 páginas extremadamente objetivista, que tampoco me dejó contenta; era sobre una plaza. Dejé eso y por el año 76 empecé a escribir **Lumpérica**. Estuve unos siete años escribiéndola. Fue muy complicado ese proyecto para mí: nunca había escrito una novela, no sabía cómo hacerlo, ni conocía los mecanismos. Además estaba escribiendo **esa** novela de la cual conocía menos los mecanismos. Después de unos cinco años, empecé a revisar el texto y a estructurarlo, y creo que en los dos últimos años antes de que se editara empecé a entender yo misma cómo iba a organizarla. Tuve claros todos los riesgos que estaba corriendo pero, en fin, era la novela que yo quería y podía escribir en ese momento.

— *Desde ese primer momento a tu relación actual con la escritura ¿qué cambios ves?*

— El acercamiento del 70 era muy ingenuo, en el sentido de que yo no me estaba enfrentando a un sistema de escritura, estaba más bien preocupada por el acto de escribir y me sobrepasó. La escritura que empecé en el 75 ya fue una escritura mucho más pensada que me hizo reflexionar, que me produjo muchos más problemas. Cuando escribí **Lumpérica** es el momento mío de máxima radicalidad, yo tenía en ese minuto bastante aversión a la literatura. **Lumpérica** está escrito desde la aversión, no desde la fascinación. En ese momento yo pensaba que lo

literario era absolutamente insuficiente, sentía que las palabras se me escapaban, el sentido no estaba a mi alcance; en el fondo, también la novela era la propia lectura de mi limitación, era lo que yo podía hacer. Creo que era aversión a mí misma, pero como uno no lo puede reconocer, yo más bien decía que el sistema literario entero era insuficiente. Y sí, siempre he generado, y ahora cada vez más, no el texto pleno, no me interesa tanto la plenitud del texto como el texto desviado, el texto fallido, el texto no cerrado. En ese tiempo pensaba que los libros que yo leía, o los “grandes libros” eran muy plenos y que mi vida no era plena, entonces había un bache, un bache muy grande, y por otro lado yo estaba mucho más radicalizada con respecto a la literatura temática, me parecía fantasmagórica, alienante. Ahora no pienso eso, en ese momento sí lo pensaba. En fin, estaba trabajando con muchos impulsos, no tenía una teoría porque

---

nunca he sido teórica sino más bien, ideas impulsivas te diría yo, de impulsos para escribir, que me impulsaban a escribir. Entonces, si yo me planteé una literatura del error, de las erratas, de las fallas, naturalmente tenía que cuestionar otros modos literarios, sobre todo los que tenían que ver con cualquier plenitud que era lo que a mí me perturbaba, y aposté a la palabra, entendiendo que la palabra es ambigua, puede aportar muchas carencias, equívocos, engaños, no dichos; ésa fue mi apuesta y en cierto modo sigue siendo, ahí tengo yo la pasión.

— *¿Cómo sería el lector “ideal” de tus obras?*

— Sería un lector que sea interlocutor, que no sea pasivo, un lector con baches, no satisfecho, diría yo, más bien disconforme. Ese es el lector “ideal” al que yo aspiraría.

### **La nueva escena**

— *Los críticos ubican tu obra dentro de lo que se conoce, en la cultura chilena, como “nueva escena” o “escena de avanzada”, ¿en qué consiste este movimiento?*

— El de “nueva escena” es un término que parte de una conceptualización que hace la crítica Nelly Richard al analizar la cultura de la época de la dictadura.

— *¿Ustedes no eran concientes de este fenómeno en ese momento?*

— No, en lo absoluto. Lo que ocurre es que esto se da en el contexto socio-político de la dictadura, en el cual estaban muy cerrados los sistemas institucionales; tal vez por esa misma situación alguna gente se había radicalizado sobre ciertas materias. En el caso de los artistas visuales, por ejemplo, sobre qué significaba el formato cuadro, como un espacio susceptible de ser fetichizado. Por otro lado, a mí siempre me ha interesado mucho la ciudad, materialmente, simbólicamente. En ese momento yo compartía mi vida con Raúl Zurita, que es un poeta chileno muy notable, y estábamos bastante aislados. Yo estaba terminando una licenciatura en literatura con profesores extraordinarios y pensaba el problema de la página como insuficiencia; desde la escritura estaba pensando la insuficiencia del objeto libro. En ese tiempo formamos un colectivo -CADA, Colectivo de Acciones de Arte-. Eramos cinco, Zurita y yo de

---

literatura, Loty Rosenfeld y Juan Castillo que eran artistas visuales, y un sociólogo, Balcells. Fueron trabajos políticos fundamentalmente los que hicimos en los que trabajamos más directa o menos directamente el problema de la dictadura en Chile. Todo esto desde un planteamiento estético. También había otros grupos, por ejemplo el que encabezaba la propia Nelly Richard, que producían cosas muy interesante, bastante radicales, sobre, por ejemplo, el problema del cuerpo y de la identidad sexual. También estaba Eugenio Dittborn realizando algunas obras fuera del formato cuadro. El grupo CADA nunca trabajó prácticamente obras, si no lo que llamamos “acciones de arte”. Ahí sé “engranaron” una serie de gente, con sus diferencias, desde luego, no todo era homogéneo, y surgió lo que Nelly Richard llamó después la “nueva escena”.

Lo que nosotros hicimos, como grupo, estaría más cerca de la visualidad; se conceptualizaba un problema y se hacían ciertas acciones concretas en torno a ese problema. Por ejemplo, lo primero que se hizo fue entregar leche en unas poblaciones, (poblaciones se llaman en Chile a los lugares periféricos de la ciudad, donde hay zonas de pobreza, de extrema pobreza). Entonces nosotros entregamos la leche en unas bolsas plásticas, pues en ese tiempo la leche se vendía en bolsas plásticas. El proyecto de Allende, de la Unidad Popular, había sido que cada niño chileno tomara medio litro de leche diario; fue una gran campaña la que hizo Allende en este sentido. Nosotros retomamos esa idea y en las bolsas de leche estampamos: “medio litro de leche”; después fuimos a la compañía más importante de leche en Chile que era Soprole, y mediante una serie de argucias conseguimos que nos prestaran varios camiones repartidores. Después de repartir la leche a las poblaciones, llevamos los camiones al museo y quedaron como escultura; la puerta del museo se cerró, se tapó, como que el arte estaba afuera, y se habló del hambre. En el fondo era para hablar del hambre y de las carencias. Se les pedía a los pobladores que devolvieran esas bolsas de leche y se les mandaron a artistas para que hicieran una obra sobre el plástico, y también a escritores para que escribieran algo sobre el plástico, pensando que esa leche había sido consumida por gente que habitualmente no tomaba leche; que consideraran eso, nada más.

## No +

— Después hubo varios otros trabajos y terminamos con la cuestión que a mí más me interesó que fue un rayado mural en la calle, un “No más”, el “más” con una cruz (+). Entonces pasó una cosa bastante importante, porque el signo fue tomado por los partidos políticos. Nosotros trabajábamos anónimamente, no había autoría y finalmente los partidos tomaron ese “No +” que fue el slogan más importante en medio de la dictadura. Como era abierto, se iba llenando: “No + hambre”, “No + presos políticos”, “No + desaparecidos”, “No +...”. Lo hicimos abierto para que fuera una cosa participativa y nos sobrepasó, estaban llenas las calles de Santiago del “No + “. Tú ibas a cualquier lado -todavía hoy- y veías esos rayados. Fue un trabajo más bien político; pero con una estética, con una propuesta.

---

Yo hice una lectura de *Lumpérica*, todavía inédita, en el 80, en un prostíbulo, en un barrio prostibulario. El grupo "CADA" sí existió como grupo, sí era un colectivo. La subversión era no tener autoría.

— Hay dos elementos que me parecen claves en tu obra; por un lado, la preocupación por la imagen, y por otro el tema de la mirada: desde *Lumpérica* y el *Luminoso* con todo el juego de las otras miradas hasta el primer fragmento de *Vaca sagrada*, donde hay una mirada que no te permite escribir, ¿tienes conciencia de esto?

— Yo no la tenía, pero sí me doy cuenta de ciertas obsesiones que reaparacen en los libros. En lo biográfico yo soy, como toda la gente que escribe, creo observadora; no me considero una persona muy activa, me considero más bien pasiva y mi actividad es la observación. Me parece muy importante, porque la mirada, tal como el lenguaje, te da una cierta realidad, puedes capturar; mirar es un gesto pero lo que miras es otra cosa, tú puedes transformar las escenas con la mirada. El mirar no significa realidad tampoco, puedes desrealizar al máximo cualquier cosa con la mirada, como el lenguaje, también puedes jugar con la ambigüedad del lenguaje. Me interesa mucho, es un material literario muy importante para mí.

— Hay una provocación en la relación literatura-voyeurismo, el escritor como voyeur, y eso aparece mucho en tus obras.

— Yo creo que sí. Me interesa mucho lo que tú puedes hacer con ciertas imágenes, como puedes reformularlas, diluirlas, repensarlas.

### Desde fuera del mural

— Se habla mucho de la presencia de lo marginal en tus textos, tú misma lo has dicho, me gustaría que contaras qué es para ti lo marginal, qué significaba, por otra parte, durante la dictadura.

— La verdad que no fue un programa, no es que yo haya escogido lo marginal, sino que mi mente es más proclive a eso. Sobre todo lo que no sea centro yo tengo gran atención; me produce una cierta subyugación, incluso. Es cierto que he trabajado cuestiones que más bien no son centro, no importa dónde esté, no importa en qué lado de la realidad social o de la realidad psíquica esté puesto eso. Trabajé con el material que tengo, que es una cierta capacidad de percepción sobre algunas materias que me importan. En realidad, son las que le importan a toda la gente, lo que pasa es que el espacio elegido es un espacio no dominante, minoritario, tiene que ver con todo lo que una literatura puede abordar, pero yo no abordé desde los centros. La dictadura amplió los márgenes por los controles centrales hiperhegemónicos; es una hiperhegemonía una dictadura. Durante la democracia se forman varios centros, ya que una democracia es, o debería ser, la capacidad plural de descentramientos múltiples. Pero aún así quedan

---

zonas donde de todas maneras se manifiesta la inflexibilidad de los poderes centrales, de los poderes dominantes. Como ciudadana, por supuesto me resulta muy importante ese paso. Pero la escritora no ha sido muy afectada; hoy sigo mirando absolutamente lo mismo que he mirado siempre, es decir, esos espacios que el poder central reprime, oprime, niega; y sigo pensando eso, eso, no otra cosa, yo no me modifiqué, mis pasiones siguen intactas en los mismos lugares.

— *¿Qué significa eso en términos de lecturas?*

— Me siguen pareciendo interesantes aquellos textos disruptores, textos que estén quebrando hegemonías literarias, textos más propositivos, más o menos brillantes entre comillas. Me siguen interesando ciertas literaturas minoritarias aún, me deslumbran aquellas que conllevan un proyecto, que son parte de un proyecto, de una obra, más que libros sueltos. En los 70 descubrí **Cobra** de Severo Sarduy, que fue una obra que me marcó mucho. Durante estos últimos años me ha interesado Kawabata, el escritor japonés Premio Nobel, me parecen muy interesantes sus textos.

— *¿Y en relación a la literatura latinoamericana?*

— Bueno, la información que uno tiene de la literatura latinoamericana es muy fragmentaria, uno puede saber más de literatura alemana en este minuto,

que lo que está pasando en la literatura boliviana o caribeña, por ejemplo.

— *Te lo pregunto porque en tu obra, tanto en los textos de ficción como en los que no lo son, hacés hincapié en los problemas latinoamericanos.*

— Sí, hay como dos literaturas latinoamericanas, una oficial que parte de unos treinta años atrás, que incluso tiende un velo sobre otras literaturas, te digo como alcance, como interlocución con ciertos textos. Y de pronto encuentras otros textos, que están saliendo más o menos en los mismos tiempos, en estos últimos años, que plantean otra cosa. A mí me interesó mucho Piglia cuando lo leí y me parecieron muy propositivos sus textos. Pero sufro, padezco esa desinformación. Estoy leyendo textos que me llegan y no alcanzo a armar un cuerpo; sé que hay otros textos, de hecho he leído otros, pero no es suficiente. Sí tengo muy claro el eje, suponte tú, Carlos Fuentes o García Márquez; son textos que están ahí, a tu frente, arman como un mural, pero también me interesan esos otros que no arman mural, son casi mosaicos, pedacitos de mosaico, y que por algún motivo que a mí me parece finalmente político, están obstruidos, no pueden articularse entre ellos, como diálogo, como fricción.

Hay un procedimiento político que me parece también muy interesante de ver, que hace que ciertos textos estén velados y queden como para especialistas o prácticamente. Los propios escritores más o menos saben lo que están escribiendo otros, pero las policías editoriales están carentes ahí; no han armado un corpus después de los escritores del *boom*, ningún corpus al cual tú puedas apelar.

---

## El cuerpo de las palabras

“Y toda palabra sea entonces idéntica a la fulguración corporal al rehacerse en otro espacio con la plaza como telón.”<sup>2</sup>

— *Decorpus a cuerpo. ¿Por qué no cuentas un poco qué significa el cuerpo en tu obra, y la vinculación entre cuerpo y lenguaje que aparece como algo fundamental?*

— Bueno a mí me parece que el cuerpo es un terreno muy ideologizado por la cultura, que se ensayan sobre el cuerpo muchos discursos ideológicos, como represión, como gasto; el discurso de la felicidad, el discurso de la infelicidad, el discurso de la represión o de la opresión, el primer terreno donde se dejan caer es sobre el cuerpo, materialmente sobre el cuerpo. Siempre el cuerpo del sujeto está expuesto a la ideología. Entonces se transforma en un terreno moral, sobre el cual se debaten los grandes discursos sociales, ya sea liberalizándolo u oprimiéndolo; por eso el cuerpo siempre está tensionado, muy tensionado con respecto a lo social. Me sigue pareciendo una

zona muy importante sobre la cual se puede elaborar un discurso literario. Ahora si un discurso literario no es nada más que un cuerpo de palabras, un cuerpo de lenguaje, entonces sí me importa organizar una determinada escritura, pero como cuerpo. Ahí uno puede hacer muchos cruces y entrecruces, en una parte uno habla virtualmente del cuerpo, del cuerpo de una mujer, del cuerpo de un hombre, y por otro lado, organiza un determinado cuerpo textual. Yo ahí me debato, por ahí estoy siempre trabajando, vuelvo al cuerpo porque yo trabajo con el cuerpo de las palabras; mi gran pelea ha sido a lo largo de mis novelas, unas más interesantes, otras menos interesantes, organizar un cuerpo coherente, es decir, una determinada obra como cuerpo de texto.

## El padre mío

“Es Chile pensé. Chile entero y a pedazos en la enfermedad de este hombre; jirones de diarios, fragmentos de exterminio, sílabas de muerte, pausas de mentira, frases comerciales, nombres de difuntos. Es una honda crisis del lenguaje, una infección en la memoria, una desarticulación de todas las ideologías. Es una pena, pensé. Es Chile pensé.” (De la introducción a **El padre mío**<sup>3</sup>)

— Por los ochenta yo empecé ésta, no diría investigación, pero pongámosle ese nombre, provisoriamente porque no tengo otro. Yo había pasado por muchos espacios de marginalidad real, muchos, entre ellos tenía varias entrevistas con travestis;

---

<sup>2</sup> **Lumpérica**, Santiago de Chile, Las Ediciones del Ornitórrinco, 1983.

<sup>3</sup> Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989.



---

incluso una muy interesante, muy conmovedora, con una persona que se había operado, que se había hecho un cambio de sexo, muy precario, primario. Lo que me interesaba era su discurso, de una ambigüedad impresionante. En ese tiempo me encontré con el “Padre mío” y de pronto me pareció muy interesante como discurso social, como un gran discurso social, marginal, pero muy, muy amplio, y muy cercano a lo literario, por la desrealización que estaba teniendo, por la anexión de los materiales que él hacía; él anexaba materiales que poco tenían que ver entre sí y su resultado era un gran lujo lingüístico, gran, gran lujo lingüístico. Pero, en fin, yo tenía todo ese material desde hacía varios años detenido; detenido por una cierta timidez mía, personal, porque me parecía un acto muy particular, personal casi, y por otro lado tenía miedo de profundizar mi propio límite poniendo textos más límites aún. Como sea, una novela es una novela, pero qué hacía yo con esos textos; esos textos se me volvían en contra, agudizaban más mi propio lugar marginal. Eran discursos cercanos a lo literario pero emanados directamente de sujetos marginales, discursos muy fuertes, con una gran capacidad lingüística, eso es lo que me interesaba.

Hacia el noventa se estaba terminando la dictadura, ya cambiaba el gobierno, yo tenía esos textos hacía años y ***El Padre mío*** me pareció el más susceptible de ser editado por lo distanciado, es un texto muy distanciado; muy cercano, paradójicamente a cualquier realidad y muy distante a cualquier realidad. Me atreví a publicarlo en el 89, yo quería que se publicara antes de que terminara la dictadura porque sí era un texto psicótico, tan psicótico como los años que yo había vivido. Yo quería dejar una memoria de algo, de mi estadía, de ese texto que era y no era mío. Bueno, era mío, yo me apropié de ese texto, lo firmé; era necesario porque era un texto síntoma, me parecía en ese momento, de la dictadura, ahora creo que es de cualquier sociedad, hoy y mañana, va a estar siempre. Pero en ese momento mi urgencia era que se editara antes que terminara la dictadura, en la ingenuidad de pensar que el paso a la democracia iba a ser como una especie de edén, no podías pensar otra cosa, porque si no te suicidabas. Después te das cuenta que no, tal vez ésa fue mi ingenuidad. Acabo de terminar un libro que se ubica también dentro de esa línea.

---

amor, cómo será un amor entre locos, o sea, la literalidad del amor loco. Así surgió un texto que me importa mucho, porque es un texto de género muy límite, donde pasan muchos géneros literarios. Quise trabajar un texto también bastante enloquecido, amoroso, *mi amor loco*. Fui al hospital el año pasado, eso me sirvió para escribir el texto.

Mi idea es seguir trabajando ciertos textos culturales que no son específicamente literarios o lo son pero en un lugar más de la cultura, más amplio que la pura literatura.

Bueno ahora ya hice ese texto sobre el amor, quiero hacer ahora un texto sobre la muerte, a partir de un grupo étnico que está desapareciendo en Chile, los alacalufos de los cuales quedan treinta en el extremo sur. Yo he trabajado hace muchos años, en forma más académica, ciertos mitos fundacionales, ahora quiero ir y hacer un texto sobre la muerte, porque se acaba una lengua, se acaba un grupo y también se muere un idioma.

Solamente escribir ficción es un poco angustiante; y este otro tipo de textos me dan una mayor conexión con lo social, directamente, casi como guerrillera, en el sentido más revolucionario del término.

— *Un elemento importante presente en todos tus textos, es la relación entre lo público y lo privado, donde aparece otra vez de manera crucial el cuerpo como lo más privado que uno tiene, haciéndose público, como pasa en Lumpérica, o lo público silenciado que sería la dictadura metiéndose en el espacio privado transgresor de El cuarto mundo. También en El Padre mío tanto en el texto sobre el amor loco, hay una puesta en público del propio cuerpo y su privacidad. En el hecho de que hayas leído Lumpérica en un prostíbulo creo que también se está jugando esto.*

— Sí, a mí me interesa eso que son ellos: cuerpos públicos. Me interesa trabajar con esa escisión entre lo público y lo privado, entre los cuerpos marginales. **El Padre mío** es un hipermarginal, pero yo lo publico en un libro. Me interesó mucho publicar en ese libro eso, como una gran burla al sistema, lo que tú llevas es el discurso de un hiper-hiper marginal que la sociedad no quiere oír, y tú haces que sea oído; por supuesto eso es virtualmente, nadie lo oye igual, pero lo has hecho pasar por un sistema de publicación.

### Ser guerrillera de la escritura

— Paz Errázuriz, una fotógrafa chilena que ha trabajado mucho el margen también, fue a un psiquiátrico chileno legendario que está en el pueblo de Putahendo. Ese hospital surgió como un hospital de tuberculosos; cuando la tuberculosis cae como una enfermedad social lo cambian a psiquiátrico, y ahí traen a todos los enfermos terminales de los psiquiátricos chilenos. Paz hizo un trabajo fotográfico ahí y descubrió que había muchos, muchos pacientes que estaban enamorados. Me comentó cuando vino a México de este trabajo, y me invitó a que hiciéramos juntos un libro sobre esto, y yo pensé: bueno, si todo amor es loco, cualquier

---

## Femenino/masculino

— En relación a **El cuarto mundo** tú has planteado la existencia de dos sintaxis diferentes que corresponden a cada uno de los hermanos protagonistas de la novela.

— Sí, casi al terminar de escribir la novela me di cuenta de que había explorado en mí misma dos sintaxis distintas, que era una para lo femenino y otra para lo masculino. Lo que yo había hecho entonces era nada más que la materialidad de cómo se escribía un libro, con qué sintaxis operas, con qué sentido, o sea que era muy importante qué voz tomaba, porque la voz del hermano era más poderosa y más normalizada en una sintaxis convencional, conservadora; la de la hermana es mucho más enloquecida, más minoritaria.

— ¿Eso te llevó a pensar más sobre el tema de la especificidad de la escritura femenina y sus alrededores?

— Yo no sé muy bien qué es eso, te lo confieso, porque ¿cuál escritura femenina? No hay una, o sea, hay escritoras mujeres que operan muy masculinamente los códigos y hay otras que no; tal como hay hombres que operan femeninamente los códigos y otros no. No es un problema de autor, es un problema de escritura, de cuerpo de escritura. Si por lo masculino entendemos lo dominante, los poderes centrales, y por lo femenino entendemos lo, digamos, periférico, entonces yo creo, no estoy segura, que hay ciertos cuerpos de escritura que pueden ser masculinos o femeninos, pero que no necesariamente coin-

ciden con sus autores. Yo encuentro un poco peligroso catalogar; creo que políticamente es importante, sociológicamente puede ser bien importante.

Yo creo que hay hombres que tienen una escritura muy minoritaria como Joyce, por ejemplo, o Sarduy o Lezama Lima; no sé en qué categoría cabrían ellos, y en qué categoría caben cierta escritoras que manejan un código muy dominante, o que calzan muy linealmente con el mercado; esas mujeres qué son.

Lo que pasa es que ése es un análisis temático muy fuerte, con el que yo no estoy de acuerdo. Si tú no estás cuestionando el soporte, si no estás cuestionando el lenguaje, bueno, lo temático pierde toda su fuerza, verdaderamente es una convención más entre otras, podría ser ese tema u otro.

*No es el espacio del folletín amoroso el único posible para la mujer, ni el de la abnegación irrestricta, ni el anecdotismo de la liberalidad sexual. Más importante me parece que es el despliegue de la constelación, meditada de un pensamiento que conecte lo individual con lo público, lo subjetivo con lo social<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> Errante, errática. Ob. cit.

## Cómo trazar un nuevo mapa cultural de la nación

---

**MASIELLO, Francine:** *Between Civilization & Barbarism. Women, Nation & Literary Culture in Modern Argentina*; Lincoln and London; University of Nebraska Press; 1992; 251 pp.

El libro de la crítica norteamericana Francine Masiello<sup>1</sup> aporta a los estudios de género no sólo una cantidad de material e información que hasta ahora no fue incorporada en los debates nacionales, sino también una modalidad para la investigación. Ambas, información y metodología, pueden trazar las líneas de un debate en las disciplinas de nuestra facultad.

Si situamos la magnitud de su aporte sólo para los estudios de género caemos en una trampa que es, justamente, aquella que las feministas queremos desmontar. Es decir, colocamos al libro en un sistema de lecturas y en un campo de interpretación que corre el riesgo de transformarse en exclusivo de un género: leer a mujeres, sobre mujeres, estudiar la subjetividad femenina y leer como mu-

jer, desde nuestra posición de mujeres. Esta repetición del significante puede provocar miedo, asfixia, saturación en aquéllos que insisten en no tener en cuenta este campo de lectura, ya sea porque sólo se ocupan del Hombre, con el riesgo de sostener el ardid que esconde el genérico o, porque devalúan el nuevo campo de conocimiento y la revisión epistemológica que aporta. Los modos y sentidos de esta devaluación pueden ser variados. Uno de ellos consistiría en invalidar las contribuciones que este libro aporta a las investigaciones históricas nacionales, a los análisis culturales y las historias de la literatura, a las formas de pensar las relaciones entre familia y Estado, los proyectos nacionalistas o los procesos de modernización.

*...los acontecimientos políticos no se pueden entender separadamente de la historia de las mujeres, de la historia de la literatura de las mujeres o de las representaciones del hogar. Tampoco puede una historia de la novela ser histórica si no logra tener en cuenta la historia de la sexualidad,* dice Nancy Armstrong en su excelente libro **Deseo y fic-**

**ción doméstica**<sup>2</sup>. Su afirmación resulta un programa que el texto cumple tomando como objeto de análisis la ficción inglesa. Armstrong demuestra cómo durante el siglo XVIII la ficción doméstica y los manuales de conducta forjaron un nuevo modelo de mujer -como reina y vigilante del hogar- necesario para el surgimiento de la clase media. La producción de un nuevo ideal femenino, el ascenso de la novela y el ascenso de las clases medias constituyen un conglomerado que el análisis no puede separar. Al crearse este modelo y este dominio apartado para las relaciones sexuales y personales se separó el lenguaje de las emociones del lenguaje de la política, es decir, se desplegaron las operaciones del deseo humano como si fueran independientes de la política. Esto ayudó a crear la ilusión de que el deseo humano era enteramente subjetivo. Si bien el proyecto de Armstrong no puede homologarse con el que lleva a cabo Masiello, sobre todo y principalmente, porque están trabajando con procesos históricos y literarios diferentes, sí pueden aproximarse en determinados puntos. Sólo daré cuenta de algunos: por ejemplo, ambas revisan las historias de la literatura en relación con los procesos histórico-sociales de un modo parti-

---

<sup>1</sup> Las traducciones son mías.

<sup>2</sup> ARMSTRONG, Nancy: **Deseo y ficción doméstica**; Madrid; Ediciones Cátedra; 1991; 299 pp.

---

cularmente alejado de operaciones mecanicistas y ven, en cambio, los textos como sitios donde se ponen en pugna formas contrarias de representación, por medio de la autoridad que controla el significado. También parten de la idea de que la sexualidad es un cuestión enteramente cultural y que la mujer es una construcción de ideología y ficción. Así construyen una historia de las mujeres que no las coloca como una minoría silenciosa u oprimida, lo que significaría caer en lo que Armstrong llama *la retórica de la victimización* sino con cierta forma de poder en el momento de definir proyectos nacionales. Tanto Armstrong como Masiello investigan cuáles han sido los términos en que se acordó distribuir y representar ese poder. El interés de estos dos libros reside en que ambos muestran los alcances que una investigación sería sobre el género puede aportar a sus campos disciplinarios. Sin embargo, me centraré en Francine Masiello ya que su objeto nos compromete específicamente.

Su obra realiza un estudio de la cultura argentina que abarca un poco más de cien años tomando la categoría de género como una perspectiva de lectura política y al mismo tiempo como un eje articulador de los materiales relevados. Es, en este

sentido, que el concepto de género no está asociado directamente con la mujer sino con las relaciones discursivas entre los géneros en el campo cultural y social de nuestro país. El análisis destaca, también, las diferencias dentro de los espacios discursivos de cada género, y los vincula con cuestiones de clase social y posiciones políticas.

El trazado histórico le permite dar cuenta de la cambiante representación de las mujeres en el campo de la cultura y de las respuestas creativas formuladas por ellas en textos literarios y en el periodismo de cada época, lo que las facultó para intervenir, siempre de modo marginal, en los debates sobre la formación del estado, los proyectos de nación o los alcances de la modernización. Masiello propone una lectura del margen que le permite incorporar todos aquellos discursos que no provienen de los lugares hegemónicos de implantación del significado. La lectura del margen, dice Masiello, problematiza las contradicciones que se entablan entre las esferas pública y privada.

En la tercera parte del libro, dedicada a la modernidad y a la restauración del discurso nacionalista en las primeras décadas del siglo XX, destaca una imagen doble de mujer impuesta desde el discurso

oficial que la ubicaba alternativamente como una defensora o una adversaria de la nación. Masiello sugiere que estas Larrosa de Ansaldo, Emma de la Barra o el periódico anarquista LA VOZ DE LA MUJER (1896-97).

Si en las décadas que siguieron a la Independencia la unidad familiar más que un modelo fue una forma de control político, durante el gobierno de Rosas y desde el grupo unitario a la mujer se le otorga un nuevo valor simbólico: el de la resistencia. Las producciones de Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla de García, Rosa Guerra o Juana Manso se colocan, a la luz de las interpretaciones de Masiello, en una tercera posición. Dependientes del proyecto dominante unitario, lograron, sin embargo, encontrar una voz propia en la revisión de la historia nacional. Se preocuparon por narrar la brecha entre civilización y barbarie, reflexionaron sobre las prácticas del matrimonio y la domesticidad, entraron en el debate sobre la lengua nacional. Impacientes por dejar de ser “los verdaderos ángeles de su casa”, transformaron el espacio doméstico en un lugar productivo e incorporaron en él nuevos códigos de aprendizaje. Inquietas por lograr un mayor acceso a la educación y al conocimiento tuvieron sus propios pe-

---

riódicos y elaboraron sus propias ficciones.

El proyecto del 80 transforma a las mujeres en beneficiarias del Estado por las leyes de Matrimonio Civil y de educación. Con la crisis del 90 surge una nueva práctica discursiva: la mujer líder y oradora, voz de los nuevos grupos anarquistas y del primer grupo feminista. Las mujeres anarquistas y socialistas anunciaban su propio programa para integrar políticas y domesticidad. La élite, por su parte, también forjó un nuevo modelo para la nación, *invocó a la familia como puente para las distinciones entre público y privado y vio un paralelo entre la crisis de la familia y el desorden social o las irregularidades en el mercado*. Como al desorden se le dio forma femenina, elaboró dos estrategias de control social: una, a través de la promoción de una mitología familiar que debía curar la dañada conformación de una sociedad marcada por elementos foráneos; la segunda, a través de un discurso científico que usara a la ciencia para inspeccionar y erradicar el desvío social. De este modo, las mujeres fueron ubicadas dentro del reino de lo irracional, absorbidas como objetos exóticos y eróticos. Frente a esta situación ellas asumieron distintas posiciones: algunas, provenientes de la

élite, se transformaron en un eco de las voces masculinas, otras, anarquistas y socialistas, forjaron un contra-discurso en el que los reclamos científicos debían servir para la emancipación de las mujeres (Elvira López).

El par atracción-repulsión que provocaba la presencia femenina sintetiza las exploraciones duales de la Generación del 80. Masiello explora en esta parte de su libro, tal vez el más rico en conclusiones y en el modo en que enlaza estéticas literarias con proyectos políticos, cómo la presencia de la mujer soltera, la adúltera y la prostituta no sólo se constituyó en una preocupación social, en un exceso a controlar sino que también problematizó los modos de la representación literaria. En este sentido, el cuerpo femenino encerró un potencial de significado, se transformó en una fuente de producción textual al mismo tiempo que en un desorden. Masiello analiza en las producciones de Cambaceres, Sicardi y Martel cómo *el cuerpo de la prostituta constituye un punto focal para la comprensión de las operaciones de la ficción argentina, organiza una lógica narrativa basada en el comercio y la acumulación del placer. (...) la indulgencia al placer -tanto sexual como literario- altera la con-*

*cordancia del lector con su texto y del ciudadano con la nación.*

La hipótesis básica explicitada por Masiello y brillante y profusamente demostrada consiste en que *en momentos de transición de una forma de gobierno a otra o de un período de tradicionalismo a un programa más modernizador, aparece una alteración en la representación del género. Emerge una nueva configuración de lo masculino y lo femenino, de acuerdo con el período histórico y la naturaleza de la crisis nacional*. Su propósito consiste en localizar los discursos masculinos y femeninos en las construcciones imaginarias y literarias sobre la nación, sobre todo porque un lenguaje que toma a la mujer como objeto o a los atributos femeninos como forma de categorizar, parecen haber impregnado estas construcciones hegemónicas.

Sobre los trazados históricos se ejercita una mirada crítica atenta a las heterogeneidades, lo que le permite desplegar los diversos, complejos y variados discursos sobre el género. La mujer puede haber sido un vacío de sentido que el texto fue llenando y rectificando de acuerdo con “el constante tráfico de representaciones”, los cambios en los sistemas de valores literarios y los conflictos en

---

la nación. Un modo de hacer entrar en diálogo los proyectos políticos, los sistemas culturales y los textos literarios e, incluso, las aspiraciones y planes de las distintas clases sociales.

Sin embargo, esto que llamamos un vacío de significado tuvo en su origen una representación sobre la que la autora “imaginó” y proyectó este nuevo trazado interpretativo. Las Madres de Plaza de Mayo, “un modelo visual y simbólico de resistencia”, la llevó a pensar en la participación de las mujeres en la sociedad y en el mundo de las letras. La figura del margen y de la resistencia guió el recorrido de Masiello, una figura de desplazamiento contradictoria y múltiple con la que armó un nuevo mapa cultural de la nación. En este nuevo diseño cobra sentido lo que antes fue un resto, un espacio sin habitar, un lugar invisible ya sea porque se lo ligaba a lo natural y universal y no al ámbito de la cultura, o porque se lo remitía al marco del parentesco y no al de las relaciones políticas. Al incorporar una cantidad de información desprestigiada, arroja una nueva luz sobre los debates nacionales, la historia política y la historia de la literatura, al mismo tiempo que altera tanto a estas instituciones como a sus regímenes de interpretación.



## Reseñas

### **PULEO, Alicia (ed.): La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII/**

Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros, presentación de Celia Amorós, Barcelona; Anthropos, Madrid: Comunidad de Madrid, 1993, 175 pp.

### **El debate ilustrado sobre la igualdad de los sexos**

Es sabido que el siglo XVIII marcó un hito fundamental en la transformación de las formas políticas modernas. Lo que ha sido silenciado de la historia es el protagonismo de las mujeres en el proceso revolucionario francés, la existencia de sólidos análisis sobre la constitución del sujeto femenino y las graves denuncias sobre la desigualdad de los sexos efectuadas no sólo por aquella mitad del género que sufría la discriminación, sino también por importantes pensadores varones.

La compilación de textos que nos ofrece Alicia Puleo resulta reveladora de la polémica de los sexos desatada durante la Ilustración en Francia, rescatando un pasado que ha pretendido ser vedado como instancia legitimadora de las actuales reivindicaciones en torno a la igualdad so-

cio-política de los géneros. Recordemos a Foucault y sus relaciones entre el saber-poder: si un discurso amenaza con socavar la autoridad del discurso dominante ha de ser suprimido en aras de no oscurecer la pretensión de verdad de este último.

Previamente a referirnos a los fragmentos y artículos seleccionados, examinemos algunas de las premisas ideológicas que subyacen en el pensamiento ilustrado. La idea del derecho natural se vio revitalizada entre los siglos XVII y XVIII. Su escuela (iniciada con Hugo Grocio), conocida como el iusnaturalismo, sostuvo que, más allá de la historia, remontrándose a la naturaleza del hombre se podían descubrir las leyes universales de la conducta, revelándose contra el principio de autoridad que dominaba el estudio del derecho. El modo de abordar el objeto de análisis marca el punto de confluencia de autores diversos: éste es el método racional, aquél que reduce Derecho y Moral a ciencia demostrativa. El objetivo es garantizar la universalidad de los principios de la conducta, desprendiéndose definitivamente de cualquier legitimación teológica o por la tradición.

Los textos, felizmente escogidos, se encuentran precedidos por breves in-

troducciones de la editora que nos van situando en el particular clima de la época, en una sociedad conculsiionada que comienza a vislumbrar la constitución del sujeto político moderno.

Así nos encontramos frente a un amplio abanico de perspectivas: desde la defensa del ideal de la mujer doméstica rousseauiano, tal como lo sugiere el artículo de Demahis *Mujer (Moral)* aparecido en la **Enciclopedia** de Diderot o el de Choderlos de Laclos, a un polémico marqués de Sade que proclama la igualdad en el libertinaje.

Lo mismo ocurre con los escritos de las mujeres, algunos de los cuales se hayan surcados por ondas de diferencias reflejo de las necesidades concretas de su posición social. En los Cuadernos de Quejas, redactados con motivo de la convocatoria de los Estados Generales, la **Petición de las Mujeres del Tercer Estado** establece la defensa del derecho a la costura, oficio para el cual las mujeres serían por naturaleza aptas, siendo contrario a ésta su educación en las ciencias. La otra cara de la moneda está representada por mujeres que, partiendo de las premisas ilustradas se reapropian de los recursos argumentativos resignificándolos desde su ser-otra. Tal es el caso del Cuaderno

de Quejas de Madame B. de B. quien se refiere al principio de la representación diciendo que si representantes y representados han de tener los mismos intereses, las mujeres deben ser representadas por mujeres. La **Petición de las Damas a la Asamblea Nacional** exige la igualdad en todos los órdenes para su sexo. De la misma forma Mademoiselle Jodin reclamará: Y nosotras también somos ciudadanas, proponiendo un tribunal constituido por mujeres para juzgar a sus pares en litigios.

Un párrafo aparte merecen dos pensadores. Sorprende la argumentación de Condorcet a favor de la igualdad de los sexos: privar a la mitad de la población de sus derechos naturales implica que una república nunca podrá ser tal, excluir a las mujeres de la función pública restringe la libertad de los electores y de las que son marginadas. Por otro lado, Olympe de Gouges y su **Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana** estremecen por su firmeza y por la suerte que correría su autora: morir guillotizada. Dándole verdadera universalidad al paradigma de la igualdad, defiende para los dos sexos la inalienabilidad de los derechos naturales, la igualdad de oportunidades según sus capacidades y denuncia como causa de

corrupción del gobierno y de las malas costumbres la discriminación de las mujeres.

La compilación de Puleo reúne textos a favor y contrarios a las reivindicaciones de la igualdad. Mediante un análisis de los mismos se consigue percibir lo que ha sido la polémica de los sexos en el siglo XVIII, la génesis de un primer feminismo que ve en los presupuestos culturales de su tiempo un lugar desde donde cuestionar el poder hegemónico patriarcal. La Ilustración olvidada se ha logrado rescatar en este libro para que podamos comprender un poco más nuestro presente.

Cecilia Ferreyra

**LEYS STEPAN, Nancy:**  
**The Hour of Eugenics.**  
**Race, Gender and**  
**Nation in Latin**  
**America,** Cornell  
University Press, Ithaca  
and London, 1991.

Los mitos son producciones de capacidad instintiva de sentido ordenador tanto de prácticas sociales como de subjetividades. La creencia en la existencia de un sustrato racial puro que debe ser conservado o recuperado siempre ha conllevado la construcción social de ciertas ideas con respecto al género y a las relaciones intergenéricas.

El lamarckismo, el socialdarwinismo, la eugenesia, no han sino “naturalizado” las diferencias sociales a través de la creación de metáforas biológicas. Las mujeres, definidas exclusivamente en tanto su función de madre, han sido consideradas como las reproductoras por excelencia de las diferencias sociales a través de los caracteres biológicos.

En su trabajo sobre la eugenesia en América Latina, Nancy Leys Stepan avanza sobre estos temas a través de los “casos” de Brasil, México y Argentina, desde fines del siglo XIX hasta la década de 1930. La eugenesia es analizada como **ciencia**, entendiendo por ésta una actividad

humana arraigada en los valores de la sociedad circundante y como **movimiento social**, es decir, un conjunto explícito de propuestas políticas que aparecen como derivadas lógicamente de la primera. La eugenesia latinoamericana no constituyó, para Leys Stepan, ni una reproducción ni un alejamiento de la línea principal desarrollada en Europa y EEUU. Por su vínculo, estructural y social, con ciertos factores autóctonos -conflictos sociales, inmigración, el impacto psicológico de la I Guerra, el estado de la ciencia y la existencia de ideologías racistas- habríase tratado, más bien, de una “línea alternativa”.

La particularidad de la eugenesia en Latinoamérica es caracterizada por su adhesión casi absoluta al lamarckismo<sup>1</sup>, antes que a la genética mendeliana y a la biométrica. La adopción del lamarckismo es considerada como un problema histórico y político antes que lógico. Al postular la evolución lenta por adaptación a cambios en el medio, rechazaba la incertidumbre de los mecanismos de la herencia, y creía en la posibilidad y “efectividad” de las acciones o deseos individuales en el desarrollo de la sociedad humana, más de acuerdo con la moral religiosa tradicional. Sólo un cambio en las con-

diciones políticas, en las que operaba la ciencia, pudo provocar el viraje hacia una eugenesia más de tipo “negativo” después de la década del 30.

Sin embargo, al intentar remarcar esta “peculiaridad” latinoamericana, la autora olvida que el contexto europeo no era tan homogéneo como lo presenta (ella misma brinda datos acerca de la influencia del lamarckismo francés en médicos argentinos), ni los factores condicionantes latinoamericanos se presentaban en los países analizados de la misma manera e intensidad. Por otra parte, sería necesario profundizar dichos “factores nativos” que habrían obstaculizado la aplicación de la genética mendeliana en América Latina para los seres humanos (puesto que era utilizada para la cría de ganado) y, lo que es más importante, analizar por qué y de qué manera lo impiden.

Es, particularmente, interesante (aunque nada dice acerca de por qué Lamarck) su análisis acerca de la peculiar asociación latinoamericana, a través de la eugenesia, entre una **aproximación genérica diferenciada** por la cual se consideraba que el rol social femenino primario era la reproducción sexual, una **categoría socio-política de raza** creada a partir del trabajo científico y de las

relaciones sociales de poder supuestamente basada en entidades biológicas y preexistentes y una **política de "identidad nacional"**. A partir de la posguerra, tanto la ciencia como el movimiento eugenésico adquirieron un nuevo impulso al confluir con el deseo de imaginar una nación en términos biológicos, de purificar la reproducción de la población, de regular sus flujos a través de las fronteras nacionales, de definir quién puede pertenecer a la nación y quién no.

Debemos destacar, sin embargo, que creemos preciso profundizar la afirmación acerca de la centralidad del género para el discurso y práctica eugenésicas. Puesto que no fue el único lugar desde el cual se declamó acerca de la necesidad del "encierro" de las mujeres en la maternidad, sería interesante comprender cómo se interrelacionó con otros discursos y prácticas y en qué medida su "poder científico" sirvió para la fundamentación "objetiva", biológica, universal e inamovible de aquellos/as. Al adoptar nociones de herencia que consideraban a las mujeres como transmisoras privilegiadas de caracteres biológicos, se reforzó el rol reproductor de las mujeres, ya sea para promoverlo, ya sea para

limitarlo. Deberían tenerse en cuenta, entre los factores que llevaron a la adhesión al lamarckismo por parte de los científicos latinoamericanos, las políticas e intereses específicos que las clases dominantes pudieron haber intentado promover para las mujeres, en general, o para las de alguna clase social, en particular.

El libro de Nancy Leys Stepan constituye una valiosa contribución a un campo poco estudiado de la historia social y de la historia de la ciencia en América Latina. Su insistencia en no considerar a la ciencia, y a todos los mensajes sociales que de ella se derivan, como "simplemente científicos" sino como construcciones complejas que siempre incluyen luchas acerca de los significados y valores, no parecería estar de más en un mundo que asiste a una revitalización del racismo y de la ingeniería genética. De qué manera esto puede afectar, específicamente, a varones y mujeres y a la humanidad toda, es algo que debemos comenzar a pensar.

Marcela María Alejandra Nari

<sup>1</sup> Jean Baptiste Antoine de Moret, caballero de Lamarck, sostuvo una teoría acerca de la herencia de los caracteres adquiridos (el "transformismo").

**SCHUTTE, Ofelia:**  
**Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought.** State University of New York Press, N.Y., 1993

El pensamiento latinoamericano acerca de los procesos de liberación social en el continente y su incidencia en la identidad cultural es el tema de este libro de Ofelia Schutte. El trabajo se propone promover el diálogo con la cultura de habla inglesa de América del Norte y establecer un marco de actitudes políticas e intelectuales de mutuo respeto y equidad en las relaciones Norte-Sur.

La autora se interesa por algunas posiciones y movimientos representativos en relación con el tema, siguiendo su aparición y desenvolvimiento histórico, pero atendiendo, al mismo tiempo, a ciertos ejes conceptuales, en torno de los cuales se define una pluralidad de líneas de pensamiento. Respetuosa de la tradición que estudia -difícilmente reductible a "The parameters established for disciplinary philosophical thinking"- se propone abordarla a través de una perspectiva interdisciplinaria, aún cuando la exposición, el análisis y la observación crítica descansan, principalmente, en los textos filosóficos.

Junto a pensadores representativos y escuelas consideradas "clásicas" en el pensamiento latinoamericano, este estudio incluye el pensamiento y los movimientos feministas latinoamericanos, a través de una visión histórica y actual, entendiendo dicha inclusión como necesaria apertura que reparará un olvido, a la vez que podrá extraer nuevos y fructíferos puntos de vista de su consideración.

El análisis de un tema netamente ubicado en el terreno del pensamiento ético y político no está exento de dificultades para quien intente llevarlo a cabo haciendo justicia a todos los enfoques considerados. La autora se propuso superarlas por el recurso al perspectivismo nietzscheano, por una parte, en relación con el dogmatismo de izquierda; y al legado crítico del pensamiento moderno, por otra, en relación con la defensa que los conceptos básicos de libertad y justicia exigen en el contexto de Latinoamérica. En consecuencia, Schutte estima inadecuado empleo de instrumentos de la crítica postmoderna, tales como la de construcción del sujeto, depositario de derechos cuya plena efectivización es, precisamente, el objetivo de

los movimientos de liberación social.

Las nociones de liberación social e identidad cultural y de su interacción en el interior de la vida histórica y política latinoamericana son el objeto de la investigación. Liberación social es la denominación que la autora da a lo que tal vez comprendemos mejor como “Cambio social” o “Procesos de cambio social”. En Latinoamérica involucra a las mujeres, los pobres, indígenas, negros, e implica la eliminación de las estructuras opresivas de clase, sexo, raza u origen nacional. La identidad cultural latinoamericana encierra ciertos rasgos positivos que unen a los individuos, un sistema de valores, producto de una herencia cultural, como así también transformaciones cuyo objetivo es revertir el desequilibrio de poder entre Estados Unidos y América Latina.

La interacción entre ambos conceptos registra ciertas posibilidades que la conciencia latinoamericana ha explorado y explora en la historia y en el pensamiento, desde la más rigurosa afirmación de un modelo de identidad cultural incompatible con el cambio, hasta los procesos de cambio social lesivos del legado cultural. Entre ambas posiciones, las propuestas que intentan la

conciliación. Schutte es clara en la exposición (ilustrada con frecuencia por los textos mismos), cuidadosa en el análisis de los rasgos diferenciales entre una y otra postura, concisa en las críticas.

Su investigación abarca los primeros intentos de aplicación del marxismo a la realidad latinoamericana, en el pensamiento de José Carlos Mariátegui; las teorías de la identidad cultural elaboradas por los mexicanos Samuel Ramos y Leopoldo Zea y por el peruano Salazar Bondy; el movimiento denominado “teología de la liberación”, principalmente a través de las obras de Gustavo Gutiérrez y Pablo Freire; la “filosofía de la liberación” (corriente formada por los pensadores argentinos Arturo Roig, Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel y Rodolfo Kusch), tanto en sus planteos generales como en sus diferencias internas; la teoría de género y los movimientos feministas en América Latina.

El tratamiento de la ubicación histórica de estos pensadores y movimientos es, en algunos casos, circunstanciado, rico en distinciones iluminadoras del pensamiento en el que su sentido busca expresarse. Tal el caso de los capítulos dedicados a Mariátegui y la realidad peruana de los años veinte, el ambiente político

e intelectual mexicano en el lapso comprendido entre 1940 y 1970 o al contexto de las actuales luchas feministas. La crítica de la “filosofía de la liberación” está dirigida a los conceptos de “nación”, “pueblo” y “liberación nacional”, para señalar en los autores estudiados un empleo tendiente al desconocimiento de otras reivindicaciones justas.

Otro tema del presente estudio, no central, pero sí profundamente interrelacionado con las cuestiones tratadas, es el de la existencia, autenticidad y alcance de la filosofía latinoamericana. El problema de si existe una filosofía de nuestra América (tal como se expresa en el título de una de las obras comentadas), planteado desde la perspectiva de una tradición intelectual varias veces centenaria, incita a la reflexión sobre el vínculo entre autonomía política y autonomía del pensamiento, o si se prefiere, entre la teoría y la práctica -en su más amplio sentido- en el contexto latinoamericano.

Del análisis de cada uno de los intérpretes tratados, de la crítica, de las conclusiones, surge con nitidez la respuesta de Ofelia Schutte al problema de las conflictivas relaciones Norte-Sur: trabajar en el ensanchamiento de una posición intermedia, tan

alejada de la “cooperación” y asistencia condicionadas a afirmaciones abstractas de libertad y justicia, como de una separación tajante, que deja a los países que eligen esta posición en el aislamiento y la impotencia para concretar sus proyectos. La identidad cultural, en este camino intermedio, es un marco flexible al cambio, pero históricamente arraigado. Schutte ve en el concepto de “mestizaje”, elaborado y empleado por algunos de los autores que estudia, una contribución a la expresión amplia de dicha identidad cultural.

Elegir la perspectiva de la liberación social lleva a la autora a trazar “a distinct conceptual line” entre liberación social y liberación nacional, y entre filosofía de la liberación social, de cuyo lado se coloca, y filosofía de la liberación nacional, en la que ve el peligro de instaurar dualismos que derivan en posiciones autoritarias y dogmáticas. Sin ignorar que algunos de los esquemas elaborados por la “filosofía de la liberación” pueden ejemplificar esta tendencia, estimamos que no hay ideas que, de por sí, garanticen una aplicación libre de ese riesgo. Podemos preguntarnos, a la luz de la compleja historia política de los últimos años, cuáles son los criterios de demarcación. Observamos que ambas

concepciones tienen relevancia teórica y práctica en la vida política y en el pensamiento latinoamericano, enfatizando una (liberación nacional) la necesidad de revertir el orden internacional injusto, y subrayando la otra (liberación social) las desigualdades de clase, sexo y raza, y la aspiración a desterrarlas traspasando fronteras consideradas irrelevantes en la lucha, sin que, de hecho, ninguna de las dos perspectivas pueda prescindir de la otra. Aún movimientos de clara orientación marxista vieron la necesidad de inscribir su desenvolvimiento en relación con la oposición liberación-dependencia, a través de su adhesión o pertenencia al bloque de países aliados contra las grandes potencias. En el mismo sentido creemos que habla la prioridad otorgada a la reivindicación de los derechos de las mujeres o de los sectores más desprotegidos (obreros, campesinos) por parte de los movimientos de liberación nacional.

Una dificultad diferente se deriva, a nuestro entender, del carácter práctico de la cuestión tratada y consiste en el pasaje de términos corrientes en los contextos de la lucha política y de los medios de comunicación social al terreno de la investigación filosófica. Tal el caso de las

expresiones “izquierda” y “derecha” a que la autora recurre en algunos análisis. Estimamos que su delimitación precisa encierra no sólo un interés teórico, a los fines del presente estudio; tal vez resultaría una estimable contribución al esclarecimiento de aquellos otros contextos.

Los logros y la seriedad de la obra nos comprometen a repensar los temas que vinculan el pasado, el presente y el futuro de nuestros países.

Martha Rodríguez Bustamante

**VALCARCEL, A.: Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”.** Barcelona. Anthropos. 1991.

En **Sexo y filosofía** de Amelia Valcárcel, la corriente igualitaria del feminismo hace un balance de los logros y falencias que se han acumulado durante la marcha, busca comprenderse en la perspectiva del tiempo. Simultáneamente, intenta una ubicación en el presente, piensa el lugar desde el cual determina su accionar y lo conceptualiza. La autora nos permite seguir este movimiento sin ahorrarnos las marchas esforzadas y las contramarchas, ni las satisfacciones o perplejidades que las acompañan. Y aun se detiene en algunos puntos especialmente dificultosos de la trayectoria, con el empeño de entregarnos el **logos** “en mejores condiciones de las que lo recibió”, según su expresión, referida a Simone de Beauvoir. Nos proponemos dar cuenta de su labor en estos tres aspectos: 1. la mirada sobre lo actuado y pensado por el feminismo. 2. la búsqueda de una ubicación en el pensamiento contemporáneo. 3. su contribución personal al examen de algunos de los problemas que desafían al feminismo y lo impulsan a su futuro desarrollo.

1. Los dos primeros capítulos, especialmente, están dedicados a la revisión del pensamiento feminista de este siglo y a su comprensión en el contexto de los movimientos de cambio social. El examen se detiene en los trazos fundamentales, sin pasar por alto los puntos débiles: el condicionamiento del horizonte de reflexión por parte de otros movimientos sociales; el carácter misceláneo de la producción en el período que va del sesenta al ochenta; las limitaciones de la práctica para dar razón de sí; la seducción de la utopía. Necesaria tarea de autococonocimiento, la de someter a la crítica los desarrollos que, el plano inmediato de la acción, quedan inargumentados o que, en la formulación teórica circunstancial, son indebidamente elevados a verdad universal. La preocupación por iluminar la vinculación interna de los distintos momentos del recorrido intelectual está presente en toda la obra. Así, nos brinda una explicación de la filiación ilustrada y contractualista del feminismo de la igualdad, contrapuesto a los naturalismos y espiritualismos que en cada etapa procuran la justificación de lo existente. O lo confirma en su compromiso con las tareas del presente, por oposición a la remisión

indefinida al plano ideal de los utopismos.

2. Hallar el espacio teórico que sea plenamente adecuado al desarrollo interno de sus contenidos y su realización es otra de las preocupaciones feministas que está presente en este trabajo. Surgido como movimiento político dentro de las sociedades industrializadas, el feminismo procurará forjar las herramientas teóricas que lo fundamenten y lo hagan eficaz, y se hará entonces teoría política. Pero en la exploración de las dificultades irresueltas de la noción de poder, experimentará la necesidad de superar la descripción de lo dado o la consagración del “uso meramente instrumental del poder”, y con ello se volverá hacia la ética, entendida como “ética de la potencia” o defensa del poder del sujeto “de dar forma a las aspiraciones del presente”.

El feminismo puede llevar a cabo la reconciliación de ética y política que el pensamiento contemporáneo (especialmente el que se hace oír en mayo del sesentaiocho) experimenta como dramáticamente excluyentes, y la puede reivindicar como logro propio porque él significa la irrupción en el escenario actual de una fuerza que hace saltar en pedazos la división de lo natural y lo político en la vida humana.

Tal es el pensamiento del feminismo de la igualdad que Valcárcel representa.

Pero, como hace notar la autora de más de un pasaje, esta irrupción se vuelve, a su turno, objeto de reflexión. En efecto, a la luz de la relación que de hecho se da entre proceso de industrialización y emancipación de la mujer, ¿qué papel le toca desempeñar al feminismo? Si no quiere ser mera ideología justificativa, el feminismo está obligado a intentar un enfoque antropológico, una hermenéutica ubicada en “la discusión del concepto mismo de naturaleza o especie humana”. Entendemos que habrá de ser una antropología de cuño fenomenológico, aunque en el marco del ensayo ello no se tematice, como tal vez fuera oportuno hacer, teniendo en cuenta el enérgico rechazo de cualquier naturalismo que se deduce de la lectura.

3. En este proceso de autoformación el feminismo acepta el desafío de enfrentarse a dificultades filosóficas que no le son adjudicables, sino que pertenecen al horizonte de nuestra época. Su planteo, las respuestas que ensaya, le dan, al mismo tiempo, una medida de su capacidad de reflexión y claridad acerca del lugar desde el cual la lleva a cabo. La autora entiende que estas dificulta-

des son: la oposición de los términos “mujer” y “poder”; los problemas derivados de sostener a un tiempo la necesidad de igualdad y el individualismo; el problema ético que plantea la igualdad. La autora presenta los problemas, las distintas posiciones a que da lugar y las soluciones que a su criterio cabe defender desde el feminismo.

En el primer caso, señala el origen cristiano de una noción de poder que persiste en el pensamiento contemporáneo, es cierto que bajo el ropaje de un lenguaje muy distinto y con otra fundamentación. Advierte esa raíz en filósofos y corrientes diversas-Foucault, contracultura, feminismo de la diferenciación todos los cuales están de acuerdo en señalar las virtualidades corruptoras y malignas del poder. Denuncia las debilidades de esta concepción (comprensión unívoca de una noción análoga; reificación de lo que debe, más bien, ser entendido en términos de una cualidad atribuida a los criterios más significativos) y lo que ve como sus funestas consecuencias; la mutua exclusión de poder y ética, el rechazo del poder por parte del feminismo de la diferencia.

Con respecto a la segunda dificultad, la oposición igualdad-individualismo, Valcárcel propo-

ne colocar el problema en una doble perspectiva: la de la deconstrucción del genérico y la consecuente afirmación del individualismo, en la perspectiva de liberarnos de la heterodesignación; la de su construcción, en la perspectiva del accionar político y su eficacia, bajo la reserva de no esencializarlo.

La última dificultad, la del valor ético de la igualdad propuesta por este feminismo, teniendo en cuenta lo objetable de los contenidos de una moral deudora del patriarcado, es el tema de un **Apéndice**, publicado en forma independiente en 1980.

Valcárcel encuentra que la igualdad no es satisfactoria, pese a la cual la sostiene con todas sus consecuencias, dando a su defensa el carácter de una exigencia ética: la lealtad al principio igualitario desemboca en el “derecho al mal”. A nuestro entender, la apelación al imperativo categórico reformulado **ad mulierem** por la autora: “en caso de conflicto de normas o de principios (en el sentido de Ross), obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy el único poseedor de la individualidad”, plantea nuevas dificultades con la convicción de haber encontrado una solución. Aun si dejamos de lado la cuestión de que difícilmente podríamos seguir llamando cate-



górico a un imperativo en el que, de algún modo, se reintroducen los contenidos de la acción; cuya función, por otra parte, está condicionada al conflicto de normas y que de la fórmula kantiana solo retiene la exigencia de universalidad; aun así, subsisten los obstáculos que la propuesta encierra desde el enfoque del propio feminismo. Admitida la fundada denuncia de los mecanismos de legitimación patriarcales, uno de los cuales es la aparente neutralización de los genéricos de autoreferencia por parte de los varones, sorprende esta propuesta. En efecto, si conocemos ya el verdadero valor de esa “universalidad”, ¿por qué habríamos de elevarla a principio ético, reñida como está con nuestra autonomía? ¿No corremos el riesgo de legitimar, de ese modo, la opresión pasada y presente? Nos preguntamos si con ello no se lleva a cabo una asunción positiva de lo que la crítica feminista dejó en claro como defectivo; justamente la otra cara de la que, según Valcárcel, realiza el feminismo de la diferencia.

Si estas preguntas son pertinentes, el tema de la igualdad insatisfactoria sigue reclamando del feminismo en su conjunto una respuesta.

**SCHAPIRO, Ann-Louise: History & Feminist Theory [Special Issue of History and Theory, Studies in the Philosophy of History, Wesleyan University # 31, 1992]**

Se trata de una entrega especial de la publicación periódica **History & Theory**, dedicada a la teoría feminista y su relación con la historia. Supone la revisión de los últimos treinta años de elaboración teórica feminista, el reconocimiento de los logros alcanzados, así como también la clara percepción del camino que falta por recorrer. El espíritu crítico atraviesa toda la obra, a pesar de que los trabajos no tienen un nivel uniforme.

El punto de partida de la presentación de A. L. Schapiro es el episodio relatado por Virginia Woolf en **A Room of One's Own** [1928]: el acceso a la biblioteca de una famosa universidad estaba vedado -como es de suponer- a las mujeres. Schapiro ensaya en su Introducción una suerte de respuesta al afanoso bedel que interceptará los pasos de la, más tarde, famosa escritora. En efecto, en el artículo a modo de introducción, *Introduction to History and Feminism: or talking back to the beadle*, Schapiro revisa las prácticas académicas e institucionales del

feminismo teórico que a partir de los '60 desafió el sesgo masculino tradicional de los Estudios Superiores. Por cierto que la propuesta de un conjunto de preguntas desestabilizadoras llevó a reexaminar el contenido, los métodos, y los paradigmas epistemológicos existentes, hasta entonces, en la Academia, con el consiguiente efecto de “subversión teórica”. El propósito de la compilación es, entonces, explorar la influencia de la inserción de la teoría feminista en los trabajos históricos, a la vez que la revisión de sus propios límites, a la luz de treinta años de esfuerzos para el logro de una conciencia histórica feminista. La propuesta de Schapiro no escapa a esta óptica.

Preguntarse por los límites y las posibilidades de la teoría feminista en los '90 es recurrente. En efecto, los '90 se inician con una revalorización de la teoría, en consonancia con la necesidad de defender los Women Studies, más allá del plano inicial de las reivindicaciones. Así, la conciencia feminista se une a la conciencia profesional.

Bonnie Smith cuestiona en su artículo la categoría de “autor”, mostrando que la ciencia histórica no escapa a la tradición retórica de la misoginia clásica.

Lo hace a través del análisis de la caracterización de “viuda abusiva”, ejemplificado por Athénaïs Michelet. El trabajo histórico ha sido, en general, una tarea familiar, compartida, doméstica. Athénaïs Michelet de hecho escribió considerables trozos de la obra de su esposo, Jules Michelet. Pero para los historiadores posteriores, los manuscritos de Jules eran de su autoría, mientras que los de Athénaïs eran el trabajo de una “mera copista”, salvo que fueran descalificados, en cuyo caso, seguro le pertenecían a ella. La presencia autoral resulta así generizada como masculina, a través de la oposición entre un “macho” original, y una “hembra” copista, o aún falsificadora.

Carolyn Steedman analiza el tratamiento histórico que se hace en biografías y autobiografías, para mostrar cómo la historia, en tanto forma narrativa, se ha encargado de conformar y reforzar la imagen genérica. Para ello parte de una biografía suya sobre Margaret Mc Millan. Otros tratamientos biográficos de los que aquella socialista fue objeto (o víctima, o instrumento), se elaboraron sobre el entrecruzamiento clásico entre los géneros y la estructura categorial ‘público-privado’: algunas mujeres excepcionales (esto es, por excepción), se desta-



---

can, y acceden así al ámbito público. Pero, de todos modos habrá que hurgar bajo las diferentes capas de lo público para que sea revelada la “verdadera” mujer, que pertenece al mundo privado.

El artículo de Morantz-Sánchez llama la atención sobre el modo en que la historiografía ha sido influenciada por las corrientes feministas que reivindican la importancia de los sentimientos. La autora sugiere la necesidad de “reinventar” la ciencia histórica, y propone la revisión crítica de las categorías convencionales. Algunas de sus sugerencias las pone en práctica al revisar un artículo que escribiera a comienzos de los '70, sobre la médica Elizabeth Backwell. La figura de Backwell es considerada a la luz de los desarrollos feministas de la ética del cuidado, confiéndole, de ese modo, una nueva dimensión que a su juicio permite superar contradicciones aparentes en el pensamiento de la médica.

Por otra parte, en su artículo, Katz hace suyo un proyecto de deconstruir las dicotomías y las categorizaciones propias del siglo XX, que se utilizan para la comprensión de la vida de las mujeres de todas las épocas. Fiel a ese principio, intenta una recomposición de la vida

de las mujeres de la Grecia clásica, especialmente de Atenas. Advierte sobre los peligros de tomar los pocos datos que tenemos sobre estas mujeres y generalizarlos, suponiendo que todas estaban en la misma condición, independientemente de la *polis* a la que pertenecieran. Sugiere revisar, también, la dicotomía público-privado, dado que la noción de ‘mujer de su casa’ es una figura que aparece recién en el siglo XIX. Otra dicotomía a revisar es, según Katz, dentrofuera, pues los límites e importancia del espacio público han variado notablemente. La normatividad de la ciencia médica tampoco debe ser generalizada, pues es típica de los siglos XIX y XX.

Sylvia Schafer parte de la visión del orden social de la 3ra. República Francesa, expresada por el consejero Rousselle: “la ‘patrie’ es el padre del infante, el infante el padre del hombre y el estado, el protector de ambos, patria e infante”. Pero el ‘infante’ producirá la identidad masculina: ciudadano, trabajador y soldado. El sesgo genérico profundo de esta concepción aparece en toda su crueldad en el racconto histórico que hace Schafer de la “Ecole Professionnelle d'Yzeure”, destinada a capacitar laboralmente a jóvenes huérfanas, para que

se pudieran convertir en trabajadores? La meta de la institución, la autosuficiencia moral y económica de las jóvenes, es incompatible con la subordinación social y protección moral, fin de cualquier educación femenina. El fracaso total del proyecto, intrínsecamente inviable, es, sin embargo, achacado a la fragilidad moral de las alumnas, que luego se convertirían en prostitutas.

Por último, Vron Ware, desarrolla el tema del racismo, en su intersección con el sesgo genérico, en uno de los artículos más cuestionadores, en tanto realiza críticas al feminismo mismo. (No ha de ser casual que con este artículo tan radical se cierre el volumen.) Diferencias raciales, culturales, étnicas, construidas en el pasado, en particular, un pasado imperial, comprometen la comprensión que las feministas tienen de los fenómenos actuales y su lectura de la historia. Propone reemplazar la categoría de ‘diferencia’ por la de ‘conexión relacional’, por la simetría que establece entre los términos relacionados. Destaca la necesidad de renovar el marco teórico, para ubicar, así, las luchas raciales en su relación con el feminismo, comprender al feminismo como fenómeno desarrollado dentro de una sociedad racista, y también

comprender el papel instrumental de las mujeres blancas en las distintas formas de racismo. De este modo, el presente resultaría iliminado por nuevas memorias del pasado que le dió origen.

María Cristina Spadaro

**IGLESIA, Cristina**  
**(compiladora): El ajuar**  
**de la patria. Ensayos**  
**críticos sobre Juana**  
**Manuela Gorriti.** Buenos  
Aires: Feminaria Editora,  
1993.

*"En el futuro las mujeres ...  
no sólo escribirán novelas  
sino también poesía, crítica  
e historia" (Virginia Woolf)*

La dificultad para acceder al material bibliográfico sobre la literatura argentina del siglo XIX a veces excede la dispersión de los textos en distintas bibliotecas, la escasez de ediciones actualizadas o la precariedad tecnológica de los archivos. Se trata directamente de la ausencia de trabajos críticos acerca de un escritor o un tema; se trata de la marginación que la misma crítica ha practicado sobre una zona de nuestra literatura. Juana Manuela Gorriti, mujer del siglo XIX, viajera latinoamericana y escritora de ficción, fue durante mucho tiempo víctima de esa marginación. Al igual que otras mujeres que eligieron la escritura como práctica vital, Gorriti fue incluida en las historias de la literatura para señalar que allí cabe también la excentricidad. Al referirse a las mujeres escritoras del siglo pasado, Ricardo Rojas tuerce la lí-

nea cronológica y genérica que organiza sus dos tomos de "Los modernos" y construye un núcleo precisamente alrededor del sexo: "Las mujeres". Escritoras que no pueden convivir con los hombres, esas mujeres forman un capítulo aparte que parece escrito para ser saltado. Sin embargo, hoy podemos leer esas inclusiones más como un signo de la neutralización que como una muestra de la ubicuidad femenina.

**El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti** le devuelve a la literatura esa novia robada. Más allá de la eventual antología o del prólogo biográfico, este libro recupera la figura de Gorriti en tanto productora de textos de ficción, integrante activa del campo de las letras y modelo de resistencia frente al paradigma cultural de la mujer del siglo XIX. Ahora bien, el objetivo del libro no es apegarse caprichosamente a la figura rescatada sino confrontarla con la serie literaria canónica, poniendo a prueba al mismo tiempo la eficacia de Juana Manuela Gorriti como mujer escritora y la rigidez de la serie oficial. *Las autoras compartimos la certeza de que la obra de Gorriti constituye un corpus apasionante y contradictorio desde el cual es posible volver*

*a leer la literatura argentina del siglo XIX...*, escribe Cristina Iglesia en el prólogo, y lo que parece en principio una propuesta osada se convierte gradualmente en hipótesis, en argumentos, en otras certezas que nos hacen pensar a los lectores en la posibilidad de participar también de esta aventura de la crítica.

Doble aventura, escribir sobre una mujer siendo mujer. Las actitudes transgresoras de Gorriti en su vida privada, la voluntad de asumir la escritura como modo y medio de vida, las operaciones y los contenidos textuales que evidencian la tensión entre el espacio doméstico y el espacio público en los que se movía Gorriti, nos señalan todo el tiempo un lugar descentrado (históricamente por la guerra y socialmente por el sexo), desde el cual se puede leer la literatura y aun la historia rioplatense del siglo pasado. Si una parte de la actual crítica hecha por mujeres se escribe contra una crítica que algunos denominan "masculina" o "falocéntrica", las autoras de **El ajuar de la patria** se corren de ese lugar anclado en la oposición, que finalmente también resulta esquemático y limitado. Como Juana Manuela Gorriti, ellas también "intervienen en el debate cultural", y lo hacen deconstruyendo implícita-

mente la antinomia femenino-masculino, que de alguna manera acepta el lugar incondicional de este último término. La observación de Cristina Iglesia en *La caja de sorpresas* cuando cierra el parágrafo dedicado a la anécdota absolutamente verosímil dentro del paradigma femenino decimonónico de Emma Verrier -firma apócrifa que le pone Gorriti a los versos de un amigo escritor- echa una luz metacrítica: ... *la historia de Emma Verrier intenta desestabilizar cierta rígida separación entre lo masculino y lo femenino que Gorriti intuye improductiva* (p. 40). Al hacernos cargo de esta intuición podemos leer el libro fuera de la clásica antinomia mencionada y podemos leerlo además diferenciadamente dentro del campo de la crítica feminista.

¿Por qué Juana Manuela Gorriti narra su historia personal en un lugar distinto del de las memorias -publicadas hacia el final de su vida-, por qué desaloja lo íntimo de su reducto privilegiado?, es el interrogante que se recorta obsesivamente a lo largo de **El ajuar de la patria**. En *La novela de la historia*, Graciela Batticuore rastrea las marcas autobiográficas en los textos más representativos de Gorriti para demostrar cómo la narración de su historia personal no

se organiza a partir de lo íntimo sino en tanto materia histórica. De ese modo, la autora logra despegarse de lo estrictamente descriptivo y anecdótico insertando a Gorriti en el plano más amplio de la historia de la patria. Mediante sucesivas hipótesis que articulan eficazmente los distintos géneros elegidos por Gorriti hasta la enunciación del sintagma condensador **novela de la historia**, Batticuore analiza el desplazamiento entre ambos relatos, y la distribución de los hombres y las mujeres como protagonistas de la novela de la historia o de la ficción propiamente dicha. Complemento del anterior en el aspecto temático, el ensayo *La caja de sorpresas. Notas sobre biografía y autobiografía en Juana Manuela Gorriti* de Cristina Iglesia parte de una hipótesis diversa que se aparta de la lectura seriada del artículo de Batticuore: para que esta mujer pueda alguna vez escribir su autobiografía -que sabe inescindiblemente ligada a la historia de esta parte de Latinoamérica- es preciso que antes se autorice como biógrafa. Biógrafa de los desperdicios (de aquello que los hombres no quieren o no pueden contar, por ejemplo sobre la vida de Belzú -héroe de todos pero esposo de ella), Gorriti construye su figura de escritora

a espaldas de los halagos vanos. Y esa figura es la que invadirá las páginas de las memorias: en **Lo íntimo** (1892) el ámbito de las letras desplaza al espacio doméstico. La lectura de Cristina Iglesia es política y provocativa: cómo una mujer decimonónica pudo hacerse lugar en el hegemónico campo de la literatura, cuáles fueron las estrategias que debió llevar a cabo para limar primero las resistencias sin ser doblemente resistida y para desasirse después de la mano canonizadora del Estado.

El corpus elegido por Claudia Torre y Josefina Iriarte -**Cocina ecléctica**- también sirve para seguir desglosando esta cuestión. Sin embargo, lo más interesante del artículo *La mesa está servida* es la puesta en relación de los textos con el imaginario del siglo XIX desde un lugar que parece periférico: las recetas de cocina. De la instrucción al ritual, las críticas trabajan un perfil de mujer que se muestra fuera del escritorio -ya sea en los tiempos de guerra cocinando para los hombres o más tarde recopilando las recetas de sus amigas- y rastrean las equivalencias (de contenido, de estructura, etc.) que integren estos textos “eclécticos” a un corpus más amplio.

¿Es posible señalar en Gorriti un itinerario textual que va del cuestionamiento

al respeto por las instituciones del Estado? A diferencia de lo que parecen creer las demás autoras, Francine Masiello e Isabel Quintana intentan demostrar ese pasaje, ese deslizamiento -que verifican en la confrontación de textos tempranos de Gorriti con cuentos de su última época-, partiendo de una hipótesis que recupera el contexto positivista de fines de los '80. Para ello, en *Disfraz y delincuencia en la obra de Juana Manuela Gorriti*, Masiello describe las representaciones de la delincuencia, la identidad y el Estado, y las analiza desde la transgresión o el respeto por la ley, para concluir que *Menos opositora que antes, la autora, al final de su vida, acepta la palabra de la ley como pasaporte a la modernidad*. Por su parte, Isabel Quintana articula su hipótesis a partir de la reconceptualización de la categoría de **muerte**: de tener un sentido destructivo a ser un *elemento indispensable para el progreso social*. De este modo, se abre un debate dentro del mismo libro que lo hace más productivo para el lector, ya que su objetivo no es cerrar la lectura sobre Juana Manuela Gorriti sino proponer, como material de discusión, lecturas complementarias pero también plurales.

Finalmente, la sagaz respuesta pragmática que

da Liliana Zuccotti a la dispersión autobiográfica fuera del marco de las memorias (la necesidad de “saquearlas” paulatinamente ante la necesidad de publicar relatos breves) conjuga eficazmente la lectura socio-histórica y la lectura textual. En *Legados de guerra*, se muestra cómo la fragmentación familiar ocasionada por la guerra y sus consecuencias ponen en cuestión el lugar social de la mujer. El análisis de esta situación conflictiva se despliega en la construcción ficcional, en el relato autobiográfico, en el tratamiento de los espacios domésticos y hasta en el mismo desplazamiento físico de la escritora. *Las tramas -escribe Zuccotti- muestran cómo, mientras se construye la patria, se destruye el ámbito postulado como “natural” de las mujeres...* Es por eso que Juana Manuela Gorriti no puede ser una escritora a imagen y semejanza de las escritoras victorianas de las que habla Virginia Woolf. La coyuntura histórica -como también señala Batticuore- junto con su “deseo y voluntad” -según observa Iglesia- la apartan decididamente de ese modelo burgués.

Tal complementariedad de postulados críticos sólo puede explicarse en el trabajo grupal continuo y coordinado. Excep-

tuando a Francine Masiello -reconocida investigadora estadounidense de la literatura argentina- e Isabel Quintana, el resto de las autoras -Graciela Batticuore, Claudia Torre, Josefina Iriarte y Liliana Zuccotti- integran el grupo de investigación sobre las escritoras argentinas del siglo XIX dirigido por Cristina Iglesia. El soporte crítico y teórico, además, se evidencia en la bibliografía específica, registrada prolijamente al final de cada artículo.

En ese diálogo constante que repone el libro entre la situación enunciativa y los textos, la obra de Juana Manuela Gorriti se constituye en el cruce de coordenadas sociales, históricas, culturales y literarias que la proyectan más allá de su coyuntura particular. Por eso, si en algún momento los lectores tal vez creímos que sólo una vida tan excéntrica, tan matizada, podía justificar la lectura de los textos de la escritora, después de leer **El ajuar de la patria** sabemos que el interés excede la vida aventurera de Juana Manuela Gorriti para ubicarse sobre todo allí, en su literatura.

Alejandra Laera

**FERNANDEZ, Ana María, La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres,** Buenos Aires, Paidós, 1993. 270 pp.

La autora presenta el objetivo de este libro en el primer capítulo, *Los pactos del amor*. En él explicita el significado del título y anuncia que en esta obra “prioriza el tratamiento de la diferencia en diversas dimensiones: epistemológica, política, cultural, erótica, subjetiva...” (p.22).

La primera dimensión, la epistemológica, es abordada en el capítulo II, *La bella diferencia*, utilizando un lenguaje complejo y, en ocasiones, ambiguo, desde marcos teóricos distintos, no explicitados. Y esto sorprende porque atenta, justamente, contra la claridad y el rigor que la misma autora requiere como una de las “las varias y complejas implicaciones” que surgen del tratamiento que propone. Efectivamente, en el parágrafo “Requisitos epistémicos para otra lógica de la diferencia” afirma que *(E) en segundo lugar, [su propuesta] exige la constitución de redes de epistemología crítica abocadas a la elaboración de aquellos criterios epistémicos que en su rigurosidad bagan posible evitar cualquier tipo de patchworks teóricos* (p. 53). Es justa-

mente este objetivo el que, creemos, no se cumple. Más aún, Ana María Fernández parece renunciar -y a veces, denunciar- a una racionalidad que es la que le permitiría pensar y elaborar las estrategias conceptuales y políticas para alcanzar el cambio en las relaciones genéricas en el que dice confiar. La renuncia y denuncia de la razón moderna puede significar no la apertura sino el cierre de los caminos teóricos y es necesario, al menos, estar advertidas/os sobre ello.

El capítulo III, **¿Historia de la histeria o histeria de la historia?** tuvo una primera versión publicada en la *Revista Argentina de Psicología* Nº 37, en 1986. Realiza una revisión histórica de la diferencia desde las creencias en medicina a través de la que van surgiendo las distintas concepciones acerca de la mujer y la sexualidad femenina. Culmina su exposición con el planteamiento de interrogantes sugestivos.

*Una diferencia muy particular: la mujer del psicoanálisis*, el capítulo IV, es presentado por la autora como síntesis de lo expuesto en uno de los trabajos de una compilación anterior, **Las mujeres en la imaginación colectiva**, publicada en 1992.

El siguiente capítulo *La política de la diferencia: subordinaciones y rebeldías*,

reitera brevemente temas tratados en otros artículos de su obra.

En *Hombres públicos-mujeres privadas* retoma el tema del espacio público y el privado que fuera tratado por Celia Amorós y lo complementa a través de un cierto recorrido histórico, al mismo tiempo que sintetiza las principales ideas de la filósofa española.

El capítulo VII, *Madres en más, mujeres en menos: los mitos sociales de la maternidad* un muy buen trabajo, fue inicialmente una ficha que en 1982 circuló en forma restringida. En 1984 se publicó en la *Revista Argentina de Psicología*. Su vigencia se explica porque de lo que se trata es de la identificación de la mujer con la maternidad, y las implicaciones que tal identificación todavía conlleva.

En *Conyugalidad: el amor o la guerra por otros medios* remite a lo ya tratado en **Violencia y conyugalidad**, compilado en colaboración con Eva Giberti, en 1989.

El capítulo IX, *De la tutela al contrato: mujeres profesionales* está basado en una investigación realizada bajo su dirección en la Cátedra de Estudios de la Mujer de la Facultad de Psicología de la UBA.

Finalmente, en el capítulo décimo *La mujer de la ilusión*, cuyos dos primeros puntos forman parte de

la introducción de la compilación de 1992, vuelve sobre los distintos mitos de la cultura que han producido esa mujer ilusoria a la que alude el título de la obra. Con respecto a este último y a las ideas que sustentan su postulación consideramos oportuno señalar que si la mujer es una ilusión, una ficción, si no hay mujeres sino sólo intersecciones de discursos, si pasamos del puro determinismo biológico al puro determinismo discursivo y cultural, el tema de la opresión de las mujeres no tendría ya sentido como no lo tendría el feminismo. Porque si esta mujer ilusoria es más real que las mujeres, de lo que se trata ¿es de cambiar la ilusión?.

Como addenda presenta *La pobreza y la maternidad adolescente*, ponencia de 1992.

Destacamos como valiosa la aparición de esta compilación de la obra de Ana María Fernández en tanto reúne su producción aunque no estemos de acuerdo con la pretendida ilusión a partir de lo epistemológico, tema no resuelto coherentemente, pero que, suponemos, será objeto de tratamiento más profundo en posteriores trabajos.

Ana María Bach

**NICHOLSON, Linda J.,**  
**Feminismo/**  
**Posmodernismo,** Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992, 95 pp.

En 1990, con notable aceptación, Linda Nicholson publicó en su compilación **Feminism/Posmodernism** un total de trece artículos que llevan a cabo una intersección entre dos de las corrientes políticas y culturales más importantes de las últimas décadas: el feminismo y el posmodernismo.

La compilación pone de manifiesto la compleja trama a la vez que las ventajas (o desventajas) de la influencia posmoderna en la teoría feminista. La actividad académica feminista de las décadas de los 60 a los 90 es heredera -señala Nicholson- de una serie de presupuestos teóricos específicos que están marcados por el sello de la modernidad. Uno de sus legados es el de la objetividad en oposición a las perspectivas de personas o grupos. El supuesto universalismo, sin embargo, olvida las condiciones peculiares de un número relevante de sujetos particulares o grupos. Y ese supuesto universalismo es el que dio origen a los criterios que rigen la verdad, el bien y lo bello. Se refleja de este modo -continúa Nicholson- el ide-

al de una razón trascendente (*transcendent reason*) que impregna no sólo a la filosofía sino también a las ciencias naturales y aun a las sociales. La actividad adquiere así, ante los ojos de la mayoría, un carácter inmune a toda influencia política, axiológica o extra-académica.

El posmodernismo vino a quebrar la ilusión de la razón universal de la modernidad y el feminismo, en cierto sentido, también. ¿Es entonces el posmodernismo el mejor aliado del feminismo? Según Nicholson, esta es la pregunta crucial a la que el feminismo de los 90 debe responder. Su compilación -a modo de respuesta- reúne los trece trabajos mencionados en tres secciones: (a) *Feminism against Epistemology*, (b) *The politics of Location* y (c) *Identity & Differentiation*.

La selección realizada por Lea Fletcher para la versión castellana incluye cuatro de los trabajos que -coincidimos- resultan representativos de la obra. Se trata de la presentación general de Nancy Fraser y la misma Nicholson, *Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo*; el artículo de Nancy Hartsock, *Foucault sobre el poder: ¿una teoría para las mujeres?*; de Anna Yeatman se incluye *Una teoría*

*feminista de la diferenciación social*; por último, de la polémica Judith Butler, *Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico*, los tres últimos pertenecientes respectivamente a cada una de las secciones mencionada antes.

En rápida revisión, para Fraser y Nicholson el posmodernismo puede convertirse en sano aliado del feminismo especialmente en cuanto a su método. Sin embargo, muchas feministas influenciadas por él caen peligrosamente en el esencialismo y se vuelven susceptibles de las mismas críticas que cabe hacer a las posiciones que pretenden evadir. La búsqueda de la "causa última" de la opresión de las mujeres suele llevarlas a postular aspectos propiamente femeninos próximos, como señalan las autoras, al esencialismo que desean evitar. Aun así, para Fraser y Nicholson no debe desestimarse el aporte posmoderno al feminismo. Un primer paso de acercamiento lo constituye el no rechazar otras herramientas teóricas que le son útiles. Las autoras sugieren no olvidar las raíces históricas del feminismo y, en general, proponen una teoría feminista posmoderna pragmática y falibilística.

Por su parte, Hartsock considera que el posmo-

---

modernismo es peligroso para el feminismo porque sostiene que la tarea de los intelectuales no es tanto formar parte de los movimientos que promueven cambios fundamentales cuanto exponer y describir los sistemas de relaciones de poder. En ese sentido, continúa Hartsock, el discurso posmoderno permite desarrollar “contradiscursos” que refuerzan las relaciones de dominación en la sociedad. Considera, además, que el posmodernismo es una invitación al abandono de la teoría y la disolución misma de la noción de sujeto de conocimiento, sin los cuales no es posible a su entender construir una sociedad nueva. En cierto sentido, la autora valora aún los aportes de la modernidad y resta peso a las contribuciones del posmodernismo; antes bien las ignora.

Una posición contraria es la defendida por Butler. En efecto, esta autora considera que la noción misma de sujeto se basa en lo que denomina “resabio cartesiano” y es necesario revisarla escrupulosamente. ¿Qué significa que el “sujeto” de liberación del feminismo hayan sido las “mujeres”? ¿Cómo se construye la categoría “mujer/eres”? Es necesario tener en cuenta que, en muchos casos, la categoría

“mujer” se torna normativa, afirma Butler, tan normativa como la constituida tradicionalmente. Un inconveniente similar lo presenta la noción de “género”. Si alguna vez constituyó una herramienta de análisis útil al feminismo, ha llegado la hora de revisarla pues puede impedir el acceso a la conformación de la verdadera identidad. En ese sentido, Butler se acerca al deconstructivismo del posmodernismo aunque reconoce que todos los “ismos” son limitativos.

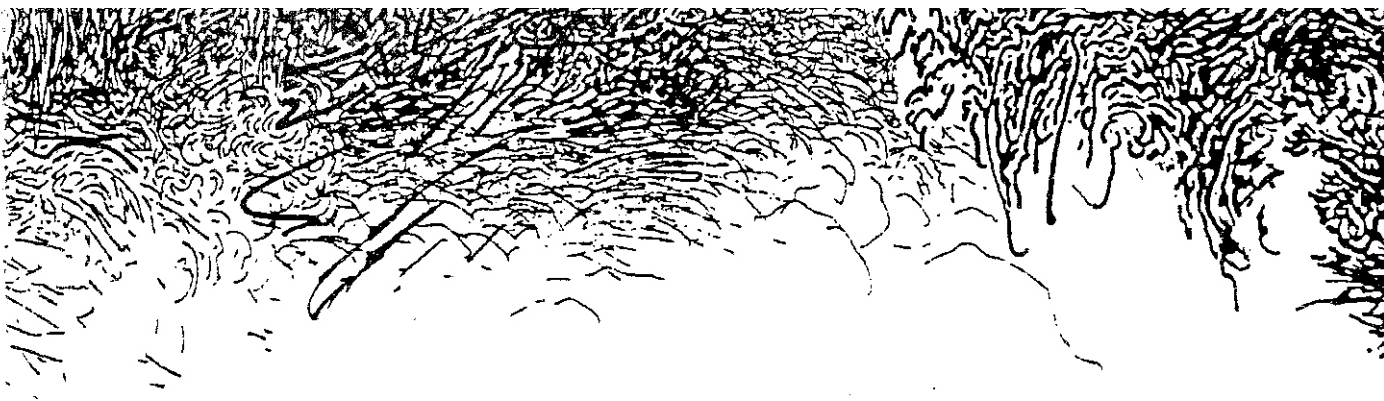
Por su parte, Yeatman acepta el desafío que implica la construcción de una teoría feminista de la diferenciación social. ¿Qué carácter -se preguntaría una sociedad postpatriarcal? A juicio de la autora sería necesario deconstruir en primer término la oposición excluyente entre “mujer/es” y “varón/es” y reubicar a todos los agentes sociales. En este aspecto deconstructivo se aproxima a la posición de Butler, rechazando también las categorías procedentes de la modernidad, aunque acepta la de “agente individual”. La diferenciación social debería funcionar a juicio de Yeatman -igualmente, hasta convertirse en un rasgo de la vida para todos los agentes individuales, desarrollando una compleja identidad consonante con su partici-

pación en todas las esferas de la vida social. Sin embargo, el reconocimiento de los escollos metodológicos insalvables con los que tropezó para desarrollar esta propuesta la llevó a buscar la respuesta a una pregunta previa: ¿es la ciencia social moderna inherentemente patriarcal? La respuesta no puede ser sino afirmativa. Y la respuesta al desafío es optar por una teoría postpatriarcal, posmoderna, de agencia individual con normas universalistas orientadas discursivamente.

La breve revisión que acabo de hacer muestra tanto el desafío del planteo como la complejidad de las respuestas. El mérito de Nicholson fue poner a disposición de las/os lectoras/es una selección de los artículos más representativos de los últimos años, a fin de iluminar la secuencia de la polémica y el mérito de Fletcher fue seleccionar los más significativos de esos artículos y ponerlos a disposición del público de habla castellana.

María Luisa Femenías






*El primer número de una revista suele instalar en los lectores una serie de expectativas. Más abierto y riesgoso fue este camino para quienes pensamos y hacemos **Mora**. La realidad con sus coyunturas exactas, sus obligaciones puntuales, sus tiempos precisos y laxos al mismo tiempo fue cercando y moldeando nuestros deseos, intereses y proyectos. Entre el espacio de la idea y la concreción, espacios de reglas y lógicas diferentes, muchas veces contradictorias, imaginamos e ideamos la revista que hoy presentamos.*

***Mora** pretende ser la expresión del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer (AIEM) conformada en julio de 1992 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Esta inscripción es a la vez el reconocimiento de un lugar institucional y una marca de identidad. Un lugar que congrega a investigadoras de distintas disciplinas, coincidentes con las carreras de la Facultad: Antropología, Artes, Ciencias de la Educación, Filosofía, Historia, Letras y Lenguas Clásicas. Un lugar de cruce, de circulación de iniciativas e ideas en el campo de las "humanidades". Un territorio que nos permite abordar críticamente el lugar de las mujeres en el proceso histórico social, recorrer las representaciones simbólicas y las construcciones de género en los distintos discursos sociales y en los lenguajes artísticos, repensar los aparatos filosóficos, la constitución de los imaginarios, su poder y su vigencia, revisar la problemática relación entre la educación y las mujeres. De este modo, intentamos dibujar en los límites disciplinarios líneas móviles y quebradizas que nos permitan revisar e interceptar esos límites.*







*No todo es movimiento, existen zonas de base y fundación: ¿los Estudios de la Mujer?, ¿los Estudios de género?. La disyuntiva no es nuestra, ya cuenta con una historia de discusiones dentro de cada disciplina y en el interior de la teoría feminista. La elección de la primera denominación para el AIEM nos permitió partir de un nombre con identificación amplia que pudiera agrupar un mayor número de investigadoras. Nos permitió también aludir a un campo de estudios más reconocible, extendido y legitimado en el exterior desde los años '70 y con un auge inédito en nuestro país en los '90. Creemos que todo origen puede ser revisado, incluso desviado y reformulado, y que instalarse en un gesto fundacional puede llevar a la arrogancia e, incluso, al estancamiento. Como intelectuales y como mujeres nos interesa y preocupa especialmente dar cuenta de la pertinencia y problematización de la categoría de género. Preferimos la complejidad, las tensiones, los bordes inciertos a los traslados esquemáticos y arbitrarios, sobre todo porque creemos que cualquier categoría elaborada en otros contextos debe atravesar el lente de nuestro lugar histórico, cultural y geográfico.*

*Los Estudios de la Mujer y/o Estudios de Género -mantengamos por ahora sus posibles montajes, combinaciones, disyunciones o relevos, pensando incluso en el peligro de que se convierta en una nueva dicotomía que nos aprisionaban tenido y tienen una capacidad indiscutible: promover la formulación de nuevos objetos de análisis en cada campo disciplinario y practicar sobre ellos operaciones de reflexión y crítica que apuntan a remover los, a veces, rígidos y tercos parámetros de interpretación vigentes.*

*Una revista ligada a un ámbito académico tiene un doble desafío: intervenir en el debate teórico al interior de nuestra facultad y a la vez participar en el ámbito más amplio de la cultura de la que formamos parte. Esto nos enfrenta a un problema formal: el de hacer más flexible el discurso a veces rígido de la academia para poder ponerlo en circulación y difundir muchas de sus ideas. En cuanto a su contenido *Mora* pretende dar espacio a todos aquellos discursos y posiciones que puedan aportar líneas y enfoques novedosos y origi-*



nales que revisen y apuntalen las tensas relaciones que cada disciplina mantiene con los estudios de género. (En este sentido incluimos en nuestras páginas una lista de las condiciones de publicación al cual remitimos).

No nos interesan las ideas cerradas ni los saberes clausurados sino la multiplicidad de enfoques, de perspectivas teóricas y metodológicas y la complejidad de los debates. Pluralidad no implica, para nosotras, neutralidad de posiciones. Por el contrario, creemos que la confrontación y la discusión amplían la posibilidad del conocimiento, inscribiéndole otros límites y modalidades. Lo banal se ha constituido en una condición de la cultura del presente que acecha de manera específica a nuestro campo, ya que la mujer está incorporada como temática "atractiva" en las "secciones especiales" de las publicaciones y otros soportes de la industria cultural. Nos proponemos, por lo tanto, intervenir en los debates actuales haciendo del rigor y la crítica un método de trabajo.

Con esta publicación deseamos afirmar una práctica cultural que niega la idealización implícita en la categoría Mujer y adoptar en su lugar la noción más concreta, en términos de intervención, de Mujeres en ejercicio de sus propias diferencias: ideológicas, teóricas, de nivel institucional y políticas (sean globales, locales o específicas). El diálogo con nuestros lectores-as apuntará otras: de clase, de raza, de sectores sociales, de lenguas.

En la medida en que **Mora** nace en la Universidad pública toma para sí un compromiso ineludible. Frente a la crisis universitaria, agudizada hoy por los embates de la nueva Ley de Educación Superior que atenta contra la autonomía universitaria y la gratuidad de la enseñanza, queremos hacer explícita nuestra defensa de estos principios básicos para nuestra institución. Queremos enfatizar que es precisamente la Universidad Pública el único espacio entre los Estudios Superiores de nuestro país donde a través de la investigación y la docencia se promueve una actitud crítica de la realidad y de los saberes, y se produce la renovación del conocimiento.





Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

*Decano*

Dr. Luis Yanes

*Vicedecano*

Dr. José Emilio Burucúa

*Secretario Académico*

Lic. Ricardo Graziano

*Secretaría de Extensión*

*Universitaria*

Prof. Gladys Palau

*Secretario de*

*Investigación y Posgrado*

Prof. Félix Schuster

*Secretario de Supervisión*

*Administrativa*

Dr. Marcelo Scodellaro

*Prosecretaría de Publicaciones*

Prof. Gladys Palau

*Coordinador de Publicaciones*

Lic. Mauro Dobruskin

*Coordinadora*

*Editorial*

Lic. Sara Pérez

*Consejo Editor*

Luis Yanes

Beatriz Sarlo

Berta Braslavsky

Hilda Sábato

Carlos Herrán

*Diseño y diagramación*

Andrea Gergich

*Composición*

Graciela Palmas

Ilustraciones: Eduardo Stupía

© Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires. 1995  
Puán 480. Buenos Aires. Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS

*Mora*, Revista del Área Interdisciplinaria de  
Estudios de la Mujer, se publica semestralmente.

Editor responsable: AIEM

Domicilio legal: Puán 480, 2º piso, Of. 214  
Buenos Aires, Argentina

*Comité Asesor*

Celia Amorós Puente

(Universidad Complutense de Madrid)

Ana María Barrenechea

(Universidad de Buenos Aires)

Susana Bianchi

(Universidad del Centro de la Provincia de  
Buenos Aires)

José Emilio Burucúa

(Universidad de Buenos Aires)

Paola Di Cori

(Universitá de Urbino)

Graciela Hierro

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Francine Masiello

(Universidad de California en Berkeley)

Reyna Pastor

(Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas, España)

Alba Romano

(Monash University)

Silvia Rozenberg

(The Israel Museum)

María Isabel Santa Cruz

(Universidad de Buenos Aires)

Beatriz Sarlo

(Universidad de Buenos Aires)

Ofelia Schutte

(University of Florida)

*Comité de redacción*

Ana María Amado

María Luisa Femenías

Mirta Lobato

Susana Zanetti

Liliana Zuccotti

Para canje dirigirse a:

Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras  
Puán 480 (1406) Buenos Aires. Argentina

Suscripciones: Oficina de Publicaciones de la Facultad  
de Filosofía y Letras (OPFYL)





## índice

---

Editorial

**I**

Praxis de la diferencia / *Françoise Collin (traducción)*

**2**

Edipo y Clio / *Paola di Cori (traducción)*

**18**

La educación de la mujer / *Marcela M. A. Nari*

**31**

El botín del cronista / *Cristina Igksia*

**46**

Anarquismo, teosofía y sexualidad: Salvadora Medina Onrubia / *Sylvia Saiña*

**54**

Esteriotipos e identidad femenina en *Pánico o peligro* de María Luisa Puga  
*Susana Zanetti*

**60**

Notas sobre la contradictoria relación entre  
la *nueva sociología de la educación* y el género / *Graciela Morgade*

**67**

Los relatos de la vida de las mujeres / *Mirta Ana Barbieri*

**80**

Avatares de la (in)diferencia / *Amaya Ortíz de Zárate / Jesús González Requena*

**88**

Razones internas y la discusión acerca del aborto / *Florencia Luna*

**93**

Una problemática de género a comienzos de la modernidad: las brujas  
*María Fernanda Gil Lozano*

**101**

La memoria del nombre y los problemas de sucesión real  
en las sociedades hetea y egipcia / *Susana B. Murphy*

**112**

Entrevista a Chantal Mouffe / *Marcela Castro / Silvana Daszuk*  
*Nora Domínguez / Silvia Jurovietzky*

**123**

Entrevista a Diamela Eltit / *Sandra Lorenzano*

**128**

Reseñas

**138**