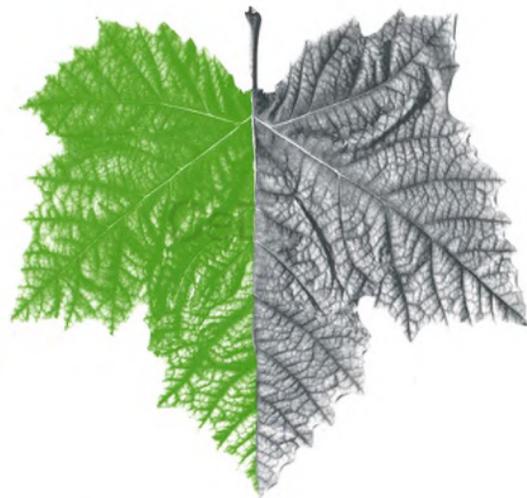


TRAVESÍAS 8

TEMAS DEL DEBATE FEMINISTA CONTEMPORÁNEO



¿Igualdad, equidad, paridad?



DOCUMENTOS DEL CECYM

TRAVESÍAS 8

TEMAS DEL DEBATE FEMINISTA CONTEMPORÁNEO

¿Igualdad, equidad, paridad?

CeDInCI

CeDInCI

Índice (fe de erratas)

	Prólogo, <i>Silvia Chejter</i>	5
I LA DIFERENCIA SEXUAL		
CAPÍTULO I	El diferendo entre los sexos. Las teorías contemporáneas, <i>Françoise Collin</i> .	7
CAPÍTULO II	El universal masculino o la mujer suprimida, carta a Gilles Lipovetsky, <i>Sylviane Agacinsky</i> .	23
II SIMONE DE BEAUVOIR. 50 AÑOS DESPUÉS		
CAPÍTULO III	El poder de las tinieblas, <i>Françoise Collin</i> .	37
CAPÍTULO IV	Butler y Beauvoir en diálogo imposible, <i>María Luisa Femenías</i> .	43
CAPÍTULO V	El segundo sexo 1949-1999: 50 años de lectura y debate, <i>Sylvie Chaperon</i> .	55
III SOBRE EVAS		
CAPÍTULO VI	Eva, <i>Marta Vassallo</i> .	65
CAPÍTULO VII	Eva y ella, <i>León Ferrari</i> .	67
CAPÍTULO VIII	Los jinetes del derecho frente al muro de la naturaleza, <i>Laura Klein</i> .	71
CAPÍTULO IX	Eva no deja de ser costilla, <i>Mabel Alicia Campagnoli</i> .	79
IV VIOLENCIA Y LITERATURA		
CAPÍTULO X	Violencia de Estado y violencia sexual: La represión como violación y una propuesta alternativa del amor en dos novelas latinoamericanas, <i>Judith Filc</i> .	93
V EL 8º ENCUENTRO FEMINISTA LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE		
CAPÍTULO XI	Espejismos y laberintos, <i>Alejandra Oberti</i> .	111
CAPÍTULO XII	Comentarios sobre el Encuentro, <i>Alicia López</i> .	119

CeDInCI

TRAVESÍAS AÑO 6, Nº 8
Diciembre 1999
ISBN 987-99590-8-6

Editora:
Silvia Chejter
Diseño gráfico:
Miriam Luchetto

Esta publicación es parte
del Programa de Prevención
de la Violación que cuenta
con el apoyo de la
Fundación Heinrich Böll
Cecym: Larrea 1106 3ºA
1117 - Buenos Aires - Argentina

PRÓLOGO

Silvia Chejter

Sabemos que la línea divisoria que se pretende trazar apelando al milenio carece de asidero, es sólo un pretexto para efectuar un corte arbitrario en ese tiempo histórico, que sin ese corte estaría signado por el discurso de la eternidad, de lo intemporal inconmensurable. Pero pretexto al fin, es sin embargo válido para sentarse a la vera del camino, sacudirse el polvo y proponerse un respiro, y trazar, más bien aventurar, un balance hipotético.

En ese plan, las mujeres oscilamos entre la perspectiva de ver en que medida la copa se ha llenado de contenido y la de denunciar indignadas cuanto líquido falta en esa copa para cumplir con las expectativas formuladas hasta ahora. También podemos optar y esto parece más realista por unir ambas perspectivas renunciando a un optimismo o un pesimismo extremos igualmente, -o no-, infundados.

De todos modos en Travesías, nos inclinamos a practicar un moderado escepticismo, no exento de esperanzas, porque pensamos que si es necesario seguir avanzando, un optimismo conformista tiene y tendría efectos paralizadores.

En efecto, estamos lejos de compartir la idea de quienes sostienen de que la mayoría de los objetivos han sido alcanzados y que hacia adelante existen pocos proyectos fundamentales a completar y por los cuales luchar como mujeres.

En este número hemos escogido algunos textos que consideramos fundamentales en igual medida para hacer recapitulaciones como para imaginar nuevos caminos. El primero de ellos traza un balance sobre teorías feministas de esta segunda mitad del siglo XX, y su autora es Françoise Collin que ya nos ha visitado dos veces en estos últimos años.

De Sylviane Agacinsky –que nos visitara este año invitada por Centro de Altos Estudios Franco Argentinos de la Universidad de Buenos Aires -una de las promotoras en Francia de la paridad mujer –varón en el campo político- es la carta a Gilles Lipovetzky en respuesta a la publicación del libro *La tercera mujer* que este autor presentó personalmente también en Buenos Aires y Rosario hace pocos meses, con notable éxito en la prensa masiva. Tomando por ejemplo el libro habla de las brechas inter-génericas y de los procedimientos que contribuyen a su persistencia, bajo la apariencia de que se las suprime.

Una segunda parte está dedicada a evocar a Simone de Beauvoir al cumplirse el cincuentenario del “Segundo Sexo” y de su afirmación histórica de “que no se nace mujer, se deviene”. Aquí nuevamente recurrimos a Françoise Collin, y completamos esta sección con un texto de María Luisa Femenías que opone a Butler y Beauvoir, y uno de Sylvie Chaperon, otra de nuestras visitantes en 1999, que traza un panorama olvidado ciertamente del contexto de recepción que tuvo “El Segundo Sexo” en 1950, relacionado en mucho mayor medida con las divisorias que enfrentaban a las cúpulas intelectuales parisienses –ver: existencialistas, católicos militantes y comunistas- que polemizaban en esa época, con argumentos totalmente ajenos al feminismo, corriente a la cual por otra parte la propia Simone de Beauvoir no estaba integrada.

En una tercera y una cuarta partes reunimos de modo que reconocemos puede ser arbitrario, poemas, textos de análisis literario, filosófico, histórico- religioso sexual y jurídico de varios autoras/es argentinas/os.- Marta Vasallo, León Ferrari, Laura Klein, Mabel Campagnoli, Judith Filc.- en los que el tema de la manzana, la tentación, la costilla de Eva son aludidos, pero parecieran estar relacionados entre sí de modo accidental, aunque en última instancia... ¿quién sabe...?. Estos abordajes permiten mostrar el accionar de ciertos dispositivos relacionados con la paternidad, la filiación, la sujeción de las mujeres, el discurso de poder religioso y otros temas conexos. Por último se presentan dos reseñas y comentarios sobre el VIII encuentro Feminista –el que cierra este siglo- que tuvo lugar en Santo Domingo a cargo de Alicia López y Alejandra Oberti que hablan de la historia, de la memoria feminista latinoamericana, de los encuentros, las tensiones, las oposiciones, las distancias entre las generaciones de asistentes y los niveles de participación y tolerancia mutua.

LA DIFERENCIA SEXUAL

CAPÍTULO I

EL DIFERENDO DE LOS SEXOS LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS

Françoise Collin

De lo moderno a lo posmoderno

Las mujeres no esperaron el fin del siglo XX para protestar contra su exclusión, y para testimoniar sobre su existencia de humanas irrestringidas. Algunas al menos- en todas las etapas de la historia, cuestionaron el lugar que se les había asignado y lucharon por ser reconocidas y valorizadas. Recién en 1946 concluyó en Francia, su larga lucha por la obtención del derecho al voto, por la cual se las designó como “sufragistas”. En minoría, generalmente pagaron caro su lucidez y su coraje. De modo alternado, sus reivindicaciones se apoyaron en dos argumentos diferentes: el primero, según el cual las mujeres son tan humanas como los varones, tienen las mismas capacidades y las mismas cualidades, está más ligado a la tradición francesa; el segundo, según el cual las mujeres siendo tan humanas como los varones tienen además cualidades específicas que enriquecerían al mundo común, se encuentra más a menudo en el mundo anglosajón, donde todavía se dibuja la alternancia del uno y el otro.

Pero una corriente importante de la filosofía contemporánea va abrir una tercera vía en este debate, vía calificada de posmoderna. En demasía ligada a la ciencia, que concibe al sujeto cognoscente como un sujeto frente a un objeto, lo que se cuestiona es la vocación misma de la filosofía. Heidegger toma así su distancia con respecto a la historia de la filosofía occidental –como historia de la metafísica- desde sus orígenes griegos. Pensar, deja de ser asimilado a saber y, en referencia a Nietzsche, el espíritu de sistema deja lugar a la dimensión del fragmento. En Francia, pensadores como Derrida, Deleuze, Lyotard, Nancy, Lacoue-Labarthe, para citar

algunos, se sitúan en este movimiento.

Desde el punto de vista del problema que nos ocupa, la diferencia de sexos ya no puede ser situada en un régimen de oposiciones. No pertenece más al uno o al dos sino al ni uno ni a dos. Se puede fechar en los años 70, el desarrollo en Francia de esta corriente que va desembarcar en los Estados Unidos y en la teoría feminista en ese país.

Los años 50, en particular con Sartre y Beauvoir, son tributarios todavía de la dialéctica hegeliana-marxista, en el surco mismo de la herencia de Husserl y de la fenomenología y a través de la referencia a Heidegger y *El Segundo sexo* se lee originalmente dentro del régimen de oposiciones sujeto/objeto.

Simone de Beauvoir

El movimiento feminista de los años 70, injertado en el momento insurreccional de mayo 68, es su prolongación duradera. Es una explosión de libertad más que un movimiento de reivindicación, y habría de convertirse más adelante en un campo teórico fecundo. Es sintomático que se cristalice alrededor del tema del cuerpo y se organice masivamente en torno al dominio de la fecundidad por las propias mujeres, a través de la contracepción y el aborto, así como la represión de la violación.

Por lo tanto, la cuestión del cuerpo precede la cuestión política en el sentido institucional del término. La perspectiva de la época es además francamente anti-institucional (un debate se abre sobre el hecho de saber si intentar una demanda judicial no es pactar con la justicia patriarcal) y la "reconciliación" con las instituciones del saber- la universidad- y del poder -los partidos- no tendrá lugar antes de 1981. El reciente objetivo de la paridad en la esfera de la representación, que anima la escena francesa, no puede ocultar esta evolución, y de una cierta manera esta inversión: el desafío feminista que se desplaza de la sociedad civil a la representación, y de la insurrección a la institución.

Para comprender como el feminismo y el pensamiento feminista de la diferencia de los sexos van a adoptar inicialmente dos formas mayores, es interesante retomar en primer lugar la obra de Simone de Beauvoir, "El segundo sexo", aún si no fue un factor desencadenante del movimiento feminista de los años 70.

En efecto, la obra de Simone de Beauvoir se publicó en 1948, veinte años antes de este movimiento, sin suscitar entonces una toma de conciencia colectiva de las mujeres, un movimiento teórico o social. Pero leída en ese momento o un poco más tarde por un número importante de mujeres jóvenes y no tan jóvenes, cristalizó para ellas cuestionamientos que sin duda no se tradujeron entonces ni en sus reflexiones teóricas ni en sus elecciones políticas pero si en cuestionamientos que

las acompañaron sin duda en su afirmación personal y, para un cierto número de ellas, hasta la concreción de su compromiso feminista.

Se retuvo sobre todo de Simone de Beauvoir la famosa fórmula " No se nace mujer, se deviene". Parece sostener una tesis aparentemente intachable que será comentada de la manera siguiente: la femineidad no es un hecho dado, determinada por la realidad orgánica comprobada desde el nacimiento (u hoy en día desde la vida embrionaria), pero está construida y producida en la organización social dominada por los hombres, y podría desaparecer con ella.

En esta hipótesis, no es casual que la maternidad sólo pueda ser tratada puesta entre paréntesis: desprecio o denegación. La maternidad es en efecto el leve problema de la tesis "universalista" que pretende como posible la intercambiabilidad radical de hombres y mujeres, la no pertenencia de la distinción entre los sexos: que solo puede aparecer como un obstáculo. Simone de Beauvoir la trata como tal, y evita el encerrarla en su propia vida. Pero la relato desgarrador que le dedica a su propia madre recuerda a través del rodeo narrativo lo que a teoría voluntarista eludió.

Así el ser-mujer inscripto en la femineidad responde a la conminación masculina interiorizada en todas las formas de la sociedad, mediante la educación, las obras de arte, la organización del trabajo, la representación política. Responde incluso más precisamente a la conminación del deseo masculino como deseo heterosexual atento a asegurarse la disposición del cuerpo de las mujeres, de lo cual testimonian tanto las formas adoptadas por el casamiento como por la institución de la prostitución.

A partir de esta explicación, aparece que en la relación intersexual, el hombre es el sujeto y la mujer su objeto. La relación de sujeto a objeto articula además el pensamiento de esta época tanto en la filosofía de Sartre como en la de Beauvoir, en una común referencia a "La Fenomenología del Espíritu" de Hegel, y en particular a uno de sus pasajes comentado a menudo en esa época: la dialéctica del amo y el esclavo en la que el esclavo, porque no está apegado a lo que es, puede enfrentar la muerte en la lucha que lo opone al amo y de la cual sale vencedor. Este apartamiento le hace, más que al amo, ser un portador de universal. Beauvoir no parece sin embargo ratificar esta versión de la dialéctica en la lucha de los sexos: en ningún momento identifica lo minoritario, la minoría, a lo universal. Se lo atribuye más bien a lo mayoritario-lo masculino- al cual desde entonces habría que acceder.

Es sin embargo simplificador encerrar el pensamiento de Beauvoir en esta única lectura. Es verdad que su libro se construye a mostrar en diferentes registros como opera la "construcción social" del sexo femenino, su asignación a una forma predeterminada, siempre articulada a la prioridad del sexo masculino. Es verdad también que este libro no aborda la pregunta de saber si se puede afirmar

correlativamente que “no se nace hombre, se hace” y no articula esos dos (devenires), dejando suponer que el sexo masculino, en cuanto Sujeto, ha quedado identificado a lo humano- el hombre en general- del cual había sido apartado el sexo femenino. De modo que la superación de esta dominación permitiría a las mujeres definirse no ya como mujeres sino como hombres, en el sentido de seres humanos, pero a la par de los hombres y como ellos. Este postulado teórico tiende a inducir una política asimiladora, no subversiva, el devenir hombre como un devenir humano de las mujeres. Porque sólo el hombre es trascendencia- es decir libertad- mientras que la mujer está confinada a la immanencia, a lo dado.

Pensar así, es sin embargo ratificar el hecho que los hombres serían efectivamente la encarnación del Hombre y que el Universal que ellos reivindicaban sería efectivamente asexual. Sin embargo aparece enseguida en la reflexión que la identificación de los hombres al Hombre, a la humanidad en general, al universal, es un engaño producido por él mismo, por su dominación, y el más sutil. Se impondrá entonces mostrar como esta pretendida humanidad es de hecho una cierta interpretación masculina de la humanidad y este será la obra de una nueva corriente interpretativa del pensamiento feminista.

Pero la obra de Simone de Beauvoir no se puede reducir a la fórmula lapidaria que ya citamos, elevada al rango de tesis: “No se nace mujer, se deviene mujer”. Ya que en un importante capítulo de su trabajo, analiza por el contrario las particularidades del itinerario de las mujeres, particularidades que no son todas asimilables a sólo un efecto de dominación porque emanan de un status específico del cuerpo cuyo desarrollo describe ampliamente en sus distintas etapas: el pasaje de la infancia a la edad adulta, a través de la pubertad, la sexualidad, los partos y la menopausia que bajo su pluma asumen la forma de estaciones sucesivas de una larga pasión sangrienta. Parece en esta explicación que hacerse mujer es también en parte un destino y que el peso de la situación de ser el segundo sexo, que no es solo histórico sino también fisiológico, hace más difícil su acceso a la libertad.

10 Pero más allá de esta insistencia descriptiva que es testimonio sobretudo de un cierto puritanismo de época y ambiente, ella subraya, que la diferencia de los sexos marcará siempre al mundo con su huella. Cuando llegue el momento en el que la diferencia sexual no sea más jerárquica, en que no produzca desigualdades: quedarán siempre entre el hombre y la mujer algunas diferencias. Las relaciones con su cuerpo, con el cuerpo masculino, con los hijos, no serán jamás idénticas a las que el hombre sostiene con su cuerpo, con el cuerpo femenino, y con los hijos “*Los que hablan de igualdad en la diferencia mostrarían mala voluntad si no me concedieran que pueden existir diferencias en la igualdad*”.²

Sin embargo no pone en relación las dos vertientes de su pensamiento. Se puede

además intentar unificarlas subrayando que la diferencia morfológica y fisiológica que describe ampliamente es una desventaja a superar más que un recurso a desarrollar, una desventaja a integrar y superar en el acceso a la humanidad. Pero sostener este punto de vista, es confesar que el acceso de las mujeres a la plena humanidad será siempre menos perfecta que el de los hombres. Significa en cierta manera privilegiar la identificación de la humanidad con la realidad masculina, como si fuera más compatible con un cuerpo de hombre que con un cuerpo de mujer. En esto, Simone de Beauvoir queda prisionera de un apriori que el movimiento de los 70 atravesará. Aunque retenga una cierta ambigüedad sobre este punto ya que es en la medida que, gracias a la anticoncepción y al aborto, las mujeres no serán más madres en su completud, que su status de mujeres se distinguirá de su status de madres, que podrán reivindicar su acceso pleno al mundo común, incluso más tarde a la “paridad”. Un hombre y una mujer pueden “hacer un par” en un cierto paralelismo: una madre y un padre permanecen heterogéneos a pesar del corset jurídico de la filiación que intenta invertir la potencia y el poder.

Así en la obra de Simone de Beauvoir, las mujeres son a la vez, “hombres como los otros”, y hombres otros que los hombres (masculinos). Unas veces la igualdad es identidad, otras veces la igualdad asume la diferencia. Y veinte años más tarde, en un dialogo con Sartre, se inclinará más hacia esta segunda versión³. La famosa distinción entre immanencia y trascendencia que comparte con éste, y su afirmación según la cual hasta aquí solo los hombres tuvieron derecho a la trascendencia, las mujeres estando confinadas a la immanencia, indican bien que el camino a seguir sería el derecho a la trascendencia para los unos y los otros, la trascendencia, no negando, pero presuponiendo por el contrario un dato. La libertad está siempre “en situación”, habría dicho Sartre. El sexo es una forma de esta situación. Pero es verdad que para uno y otro, la libertad es la superación, incluso el desligar el sexo de la situación, más que su asunción: el cuerpo es de lo que uno se arranca para ser, el “en sí” como soporte del “para sí” de la conciencia. El dualismo del cuerpo y del espíritu no está superado verdaderamente. Posición diferente de la de su contemporáneo y amigo, también él, heredero de la fenomenología husserliana, Merleau-Ponty. Para este último el cuerpo es indisoluble del proyecto, es constitutivo del ser-en-el-mundo: se trama incluso en “la carne del mundo” como lo dirá en sus escritos postreros. Del “tengo un cuerpo-” se desliza uno a “soy mi cuerpo”.

Así Beauvoir, sin negar las diferencias, tiende a neutralizarlas más que a explotarlas en el acto de “liberación” y una vez lograda ésta, no encara lo que las mujeres liberadas harían de la maternidad o de su “diferencia” femenina, como podrían negociar la en el ejercicio de la libertad: no se encuentra nunca en Beauvoir una rehabilitación de las cualidades dichas femeninas y su determinación como cualidades propiamente

humanas ausentes en los hombres. Habrá que esperar los años 70 para ver el desarrollo de este punto de vista. Pero se sabe que en el pasado, las reivindicaciones feministas dudaron siempre entre dos argumentaciones: una basada en la neutralidad sexual, la otra en el aporte propio de las mujeres a la humanidad. Después de Simone de Beauvoir, este doble camino del universalismo y del diferencialismo, se va a rehabilitar y será completado por un tercero, el del posmodernismo.

El universalismo

El pensamiento feminista que se elabora a sacudones a partir del movimiento insurreccional de los años 70, se sistematiza de a poco y se reparte en corrientes diversas que, en Francia, irán esquematizándose prematuramente en términos oposicionales por razones que son más estratégicas que teóricas. Esta oposición tiende a esterilizar más bien que a fecundar el pensamiento en su libre movimiento, rebajando a la opción maniquea del "o bien esto o bien aquello". Es así que se podrá oponer las "universalistas" a las "diferencialistas", peyorativamente designados a menudo, como "esencialistas". Las primeras tienden a reducir la diferencia de sexos a un puro efecto de dominación-lo que en verdad Beauvoir no hace. Las otras insisten en la irreductibilidad de la diferencia que, despojada de la dominación, puede y debe volverse un factor fecundante del mundo común, introduciendo una alternativa en sus formas éticas, sociales, políticas, simbólicas.

En Francia, en principio la mayoría de las investigadoras van, a inclinarse hacia la versión "universalista" a la cual es indebidamente reducida la lectura de Beauvoir. Testimonia el hecho que la mención de la maternidad no se hace, en general sino bajo la forma del ejercicio de su dominio. En el extranjero por el contrario los mismos ambientes académicos desarrollarán mejor la importancia positiva de las diferencias y el rol subversivo y alternativo de lo femenino o de lo maternal en la transformación del mundo común. ¿Cómo comprender este desfase?

Diversos factores pueden aclararlo, más allá de la poco feliz peripecia que provoca prematuramente una fractura fáctica e ideológica en el movimiento: el registro jurídico que apunta a la anexión del título "Movimiento de liberación de mujeres" por un grupo de posición "diferencialista". Entre los factores más teóricos figura el debate del feminismo francés que el entonces reinante marxismo. Si se piensan los fenómenos de dominación sexual según el esquema marxista, la superación de la dominación sobre un grupo dado involucra su supresión como grupo: así la liberación del proletariado es su supresión como proletariado a la vez que la supresión del capitalismo. De igual manera la liberación de las mujeres sobrevendría

a la supresión de la distinción entre hombres y mujeres. La idea de valores propios de lo femenino está proscripta en la medida en que es precisamente en el nombre de una "identidad propia", que las mujeres fueron confinadas a un rol subalterno. Más profundamente el universalismo procede de la tradición política francesa, de su vinculación con la filosofía de las luces como pensamiento de la Razón encarnada en individuos y en los ciudadanos supuestamente neutros-, las particularidades habiendo sido remitidas a las tinieblas de lo privado. Lo Universal "es". Fue instaurado por la Revolución y la instauración definitiva de la República. Bastará con que aquellos que no tuvieron acceso a ese universal, sean integrados posteriormente: y como principio no podría ser cuestionado. Se encuentra en esta tradición un resurgimiento implícito del "final de la Historia" formulado por Hegel. No se trata del estado prusiano, pero del Estado francés, la República elevada al rango de Concepto que lo encarna desde 1789-momento mítico-, las modificaciones no pueden ser más que circunstanciales, y no estructurales.

En tal hipótesis, la liberación de las mujeres consistiría de hecho no en la invención de otro mundo pero en su plena integración al mundo que ha sido actualmente apropiado por los hombres. No hay una "razón de las mujeres" que se ponga a la "razón de los hombres" pero una sola Razón, accesible actualmente a los hombres y a la cual-con un poco de suerte- deberían en los sucesivos tener acceso las mujeres sin restricciones.

Las que sostienen el modelo de la "construcción social del sexo", el hecho de que el sexo es siempre un género, palabra adaptada del inglés gender- o que "la anatomía es política", para retomar los términos de Nicole-Claude Mathieu ⁴, no necesariamente se pronuncian sobre lo que sería un sexo liberado de esta política, su trabajo consiste en mostrar el dispositivo a través de la historia o de las culturas. Algunas de entre ellas extienden este análisis crítico al dispositivo de sexualidad mismo, "la coacción a la heterosexualidad" como forma articulada hacia la reproducción del dispositivo a través de la familia como norma socialmente impuesta. La homosexualidad aparece entonces como una práctica subversiva que cuestiona los "valores republicanos" mismos.

El cuestionamiento de la estructura familiar y de las reglas tradicionales de filiación fue reactivada recientemente a través de diversas proposiciones de legalización de las parejas no casadas y homosexuales, suscitando una polémica intensa que indica bien cual es la gravedad de los desafíos.

La diferencia

El pensar, llamado de la diferencia, es sobretodo el producto de mujeres que debatieron con el psicoanálisis y/o que trabajan sobre el lenguaje y la escritura. Va en sentido inverso a la tradición filosófica y política nacional y su éxito en el extranjero no tendrá parangón con la sospecha de la que es objeto en Francia, donde está convenido que el individuo y el ciudadano son neutros, que sólo el Hombre (abstracto) existe.

El apego a la idea de una diferencia de los sexos irreductible al Uno del Hombre, será desde un primer momento habilitado y desarrollado por estas pensadoras, discípulas críticas de Freud pero también de Lacan, cuyos seminarios atraían en ese momento un público numeroso.

La figura más significativa de esta tendencia es Luce Irigaray, quien elabora desde los años 70, por medio de varios libros, una reflexión que se ocupa de la diferencia de sexos, pero invirtiendo los términos. Su reflexión es teórica antes que política. Tiende a mostrar que la simbolización de los datos morfológicos se hizo bajo una mirada jerárquica que privilegia sistemáticamente la que tiene relación con el cuerpo masculino-el pene, que da lugar a la metafórica del falo -en detrimento de la que está en relación con el cuerpo femenino. "Así la demasiado célebre "envidia del pene" enunciada por Freud. ¿Cómo aceptar que todo el devenir sexual de la mujer sea determinado por la carencia, y por lo tanto el deseo, los celos, la reivindicación del sexo masculino? Es decir que esta evolución sexual no esté jamás referida al sexo femenino mismo? Todos los enunciados que describen la sexualidad femenina ignoran que el sexo femenino pueda tener una "especificidad" ⁵, positiva que no sea reductible a su relación con el otro sexo o al menos a su carencia de marcas de este otro sexo. El masculino es también carenciado: carente de lo femenino.

Es a partir de esta especificidad del cuerpo de las mujeres, de su modo de relación con el mundo y al otro que van a propender a desplegar formas simbólicas irreductibles a las que sostienen los hombres.

No proponen pues una asimilación al Sujeto constituido sino la instauración de una alternativa al pensamiento masculino del Sujeto-Amo que encuentra su expresión más lograda en la modernidad devastadora. Esta alternativa está presente en la posición femenina, cuya acogida y receptividad son constitutivas. La mujer y lo femenino designan el espacio del no-uno, de la fragmentación frente a la pretensión totalizante y unificadora de lo masculino a través de la historia, pretensión que define la aventura de la cultura occidental, como lo ha mostrado Heidegger haciendo remontar ese dispositivo de captación incluso a los orígenes de la metafísica griega. Es contradictorio pues, reducir el advenimiento de las mujeres a su inserción en el mundo masculino, según los procedimientos políticos

corrientes. «Para que las mujeres puedan hacerse escuchar, es necesaria una evolución radical del modo de pensar y de gestionar de lo político».⁶

Este pensamiento de la alternativa femenina a los límites de lo masculino, que a partir de entonces sólo es una forma de expresión de lo humano y no su encarnación, lleva sin embargo a ciertas derivas consistentes en una idealización de lo femenino, de las mujeres y de la relación entre mujeres, que el sentido común y la observación sólo pueden contradecir.

No es solamente en nombre de otra forma de la humanidad que las mujeres son convocadas, pero en el nombre de una forma superior, digamos idealizada de la humanidad. Es al menos en este vía que la obra en cuestión se va a desarrollar, invirtiendo más que anulando el maniqueísmo tradicional: las mujeres aparecen como la salvación del mundo.

Es también a partir del psicoanálisis, pero más próximo a Freud y Melanie Klein que de Lacan, y a partir de la lingüística, que Julia Kristeva analiza por su lado la dimensión de lo femenino, en su relación a lo maternal. Lo formula en *Polylogue* en términos de semiótica persistente en lo simbólico, o de relación siempre distanciada a la centralidad fálica que sin embargo ella no recusa como tal. La posición femenina es la eterna ironía de la comunidad, como decía Hegel, lo que Freud traduce en posición histérica. La diferencia de los sexos no es una dualidad pero un desdoblamiento.

La concepción kristeviana de la diferencia de los sexos sin embargo no conforma un sistema; es trabajada de modo circunstancial, en el transcurso de desarrollos en los cuales no es necesariamente el tema principal. Se piensa a través de la obra más que constituyendo un objeto de análisis, lo que le permite escapar al riesgo de la tesis. Dice lo que es, aclarando en la introducción a los textos de mujeres, abriendo una pista de acceso a su lectura. No dice lo que debe ser, o lo que podría ser. No está comprometida con un objetivo directo o indirecto de la transformación política pero produce más bien un modo de lectura que escapa al régimen de oposiciones y podría en ese sentido ser relacionado con la corriente «posmoderna».

La acusación de «biologismo» que fue hecha a veces a las que sostienen la realidad de una diferencia de los sexos más allá de sólo los efectos de la dominación, es reductora. Nadie puede en efecto negar el zócalo fisiológico y morfológico de la diferencia de los sexos, la cuestión sigue siendo de saber si se traduce y cómo se traduce en la relación con el mundo y cómo se inscribe en el orden social y simbólico, a que expresiones da lugar o podría dar lugar.

Lo posmoderno y la teoría "queer"

Se le dará acá a esta tercera corriente el nombre que le fue atribuido en los Estados Unidos, donde conoció un éxito considerable, sin desconocer sin embargo las otras. Esta corriente viene del pensamiento filosófico contemporáneo, tal como se despliega a partir de Heidegger, a través de obras como la de Derrida, pero también de Lyotard, de Deleuze y Guattari, y de un modo general de todos los que operan una crítica de la metafísica de la representación, la crítica del postulado de una verdad única y enunciabile.

Se expresa políticamente mediante la reivindicación de una posición minoritaria, minoritaria no por el número ni por el solo hecho de la exclusión, pero minoritaria en esencia, y repudiando una sobreestimación que es la caricatura de la verdad, su reducción al ídolo. La verdad está en tránsito, no está depositada en un Nombre o en una Imagen: se escribe, se corre, se reporta y se deporta. Es Humano sólo quien, él o ella, asume ese movimiento de "perpetuo diferir", que acepta no sucumbir jamás a la identidad, aquel que se pierde en el movimiento de la escritura, no quien adhiere al culto del Libro.

Solicitados indirectamente por el movimiento de mujeres, los filósofos que encarnan esta tendencia filosófica van a acoplarla a la realidad de lo femenino. Se escucha resonar en sus propósitos, con la crítica al «falocentrismo» (Derrida), es decir de una forma de mundo por la centralidad del logos y del fallo, la idea de un «hacerse mujer» de lo humano, y consecuentemente de un devenir mujer de los propios hombres. La emergencia de lo femenino (más que el de las mujeres en este contexto) es el apartamiento de la lógica binaria de las oposiciones, la emergencia de una verdad de «tercer género» que recusa la alternativa del «o bien esto o bien aquello, o uno o lo otro». Porque como lo sugiere Jacques Derrida es el hombre quien se obstinó en un saber de los sexos y de sus lugares. Las mujeres están del dado del desplazamiento, digamos de la danza. Y el devenir femenino de la filosofía les pisa los frentes.

De ahí ese término de posmodernismo porque esta corriente quiere romper con el ideal de la modernidad, sabiendo que ésta sigue su curso inexorable a través del destino mundial de las ciencias y las técnicas. La perspectiva no es la de la destrucción -imposible- de la modernidad viril, pero de su desconstrucción (el término devendrá referencial) por estrategias transversales, marginales, subversivas que no están en el orden la oposición, la cual asimila necesariamente la oposición a lo que se opone. Lo femenino -lo minoritario- hace su camino a través del asentamiento fijo de lo masculino mayoritario: se le escapa sin suprimirlo. Gana pero no en el terreno de lo otro donde lo otro querría llevarlo para asimilarlo. Es resistencia y afirmación más que defensa.

Esta vía, abierta por diversos filósofos franceses, adoptada y retrabajada en todos sus sentidos por los estadounidenses, una de cuyas figuras actualmente más debatidas es Judith Butler, se manifiesta tanto en el rechazo del uno como del dos. Es de una cierta manera encarnada en Francia por Sarah Kofman, en la línea de Derrida, y en referencia a Nietzsche, referencia que puede parecer paradójica dada la reputación de misoginia de este pensador pero que se apoya en su denegación de una esencia femenina. La posición de Sarah Kofman aparece sin embargo como especulativa y no es trabajada en un contexto de lucha feminista, en la medida misma en que una lucha así se inscribe en una perspectiva oposicional dual. Se encuentra operando también en el trabajo de Helen Cixous sobre la escritura, y en su propia escritura. En esta corriente, lo femenino, calificado como no-uno, puede ser lo propio de los hombres como de las mujeres: lo femenino es una categoría, y no la marca de uno de los dos sexos, como es el caso de quienes hemos nombrado "diferencialistas" para quienes lo femenino es lo propio sólo de las mujeres. De un femenino de mujeres, propio de las mujeres, se pasa así a un femenino indiferentemente asumido por los hombres y las mujeres, esas categorías disolviéndose más que oponiéndose. Es lo que separa a Irigaray de los posmodernos que vendrán después de ella: las posiciones se parecen en cuanto a la definición de lo femenino pero no en cuanto a la determinación de las mujeres y los hombres. Para la primera, hay todavía dos sexos pero para los/as siguientes no hay ni uno ni dos sexos pero solo lo indecible: la relación de lo indecible a la dualidad efectiva es rehuída generalmente.

Esta corriente, en algunas de sus formas -la «teoría queer»-, reinterroga no solamente la posición de los sexos pero las relaciones sexuales, enturbando las fronteras secularmente consideradas como estancas entre hetero y homosexualidad. Este enturbamiento afirmado es otra manera, más radical, de retornar a la denegación del fundamento biológico o morfológico de los comportamientos humanos, incluso en materia de sexualidad: acá es la práctica misma de los cuerpos que borra las fronteras. Es subversión. Esta tendencia, o esta representación, ha invadido además algunas dimensiones de lo social y del arte. «No habrá más ni hombres ni mujeres» según la promesa del evangelio, tomada al pie de la letra. Lo sexual es el travesti, es decir lo que está mimado y actuado. Se puede pensar que se encuentra ahí una versión «posmoderna» de la universalidad, una manera, denunciando el todo, de poder ser todo; hombres-mujeres, mujeres-hombres, jugando ilimitadamente en los límites. Porque hay en el posmodernismo una re-inversión de todas las formas por un deslizamiento nómada.

Una ruptura compartida

Fueran cuales fueran las posiciones adoptadas relativas a la realidad de uno y otro sexo, lo que es abandonado en esas tres corrientes, es la idea según la cual los sexos se ordenan según lo más y lo menos, lo superior y lo inferior. Que sean similares o constitutivamente diferentes, o aún que sean porosos, no pueden servir de fundamento a un orden desigual, la cuestión será la de saber cómo, a partir del orden desigual secular y existente todavía, poder superarlo.

La tarea es vasta en efecto. Y las medidas políticas adoptadas son a menudo ambiguas y discutibles ya que no necesariamente se controlan los efectos. La elucidación teórica deja sin definir la tarea ética y política: «¿Qué hacer?» no deriva automáticamente de una filosofía.

El pasaje por el derecho y la institución es indispensable. E incluso el «padre» -o el hermano mayor- del «deconstruccionismo», Jacques Derrida, reconoce que las estrategias deconstruccionistas, las estrategias laterales, no permiten hacer economía ante el ataque frontal, objetivable en términos de derecho. Pero esto tampoco alcanza. Más allá del trabajo de transformación de los derechos, más allá de las modificaciones que son objetivables, bajo ellas y de manera subterránea, los desafíos existenciales, por no decir deseantes, subsisten. No se actúa sobre el deseo o sobre la elaboración simbólica por decreto. Es necesaria la vigilancia y la iniciativa incesante de quienes hablan, viven, trabajan para que no se reconstituya la dictadura de lo Uno, el «falocentrismo». La sobrevaloración de lo minoritario en ciertos dominios requiere el mantenimiento de la dimensión minoritaria subversiva en toda su valorización. Es lo que algunos llamarían la posición crítica en el seno mismo de las luchas y las experiencias. Para retomar términos de Hannah Arendt presentes en *El segundo sexo*: si la liberación es la condición de la libertad, tampoco hay liberación si no hay antes libertad. Dicho de otra forma; liberarse hace libre, pero hay que ser libre para sostener el proceso de liberación sin sucumbir a su dialéctica.

A pesar de las leyes, el diferendo de los sexos sigue siendo un desafío, que debe ser hablado entre todos. Osaríamos decir incluso, que por primera vez en la historia quizás, corresponde a los hombres responder a un debate que las mujeres iniciaron. Porque ellas no reivindican solamente tal o cual derecho puntual sino anuncian una transformación profunda de las relaciones seculares entre los sexos. Son ellas, en este tema, las que toman la palabra. ¿Qué escucha puede ser dada a esta palabra? Y bajo qué «desacuerdo» (*La mesentente*) (Jacques Rancière) el diálogo prosigue en torno a esta apuesta sin sentido: modificar lo que fue secularmente afirmado como una invariante de todas las culturas, o en otros término, como «la naturaleza» de las cosas.

La verdad de los sexos ha dejado de ser identificable. No proviene ni del hecho secular, ni de una representación que se daría a priori, en nombre de la teoría o de la utopía: la verdad de los sexos no es representable. Sin embargo en adelante, estará en movimiento; es acción. La diferencia de los sexos se volvió una praxis. Una praxis de lo irrepresentable. Nada está ya establecido sobre lo que será. Eso se dice, frase por frase, como cuando se habla.

Coyuntura y conjetura: Bajo la paridad la playa⁷

Se asiste hoy a un doble movimiento, o al menos a una doble lectura de la situación. Por un lado, un cierto número de reivindicaciones feministas han sido alcanzadas. El movimiento que había comenzado de modo insurreccional, partió hoy a la conquista de las instituciones: la Universidad, el Parlamento. Procede por arriba, descontando que desde la altura los beneficios recaerán sobre la sociedad entera. Es una inversión de las estrategias iniciales. La verdad no está en la calle sino en el hemiciclo. Los desafíos están encuadrados no solo por la política de los partidos sino por los partidos. El debate sobre la paridad pareciera ilustrar de modo típico esta lectura. Las mujeres están subrepresentadas en el Parlamento; sobre esto muchas están de acuerdo, y ha podido, incluso, ser el eje de una campaña electoral. Los medios se abren por primera vez a las intervenciones de las mujeres y de las feministas. He aquí un tema que tiene consenso de disenso, y cuyo debate contradictorio es entonces admisible. ¿Pero no se asiste a la transmutación de valores subversivos en valores de Estado?

Por otro lado, desafíos mayores, que no son políticamente representables ni representados están obrando, si bien sin su desconocimiento, al menos sin suscitar su pasión: desafíos del sexo, desafíos generacionales. Reuniendo un cierto número de observaciones sobre la evolución contemporánea de la escena erótica así como generacional, se puede enunciar la hipótesis según la cual la liberación o la emancipación de las mujeres, su acceso a la esfera pública solo pudo hacerse bajo la condición de su desmaternalización. Como si lo que desde siempre hubiera obstaculizado la igualdad de los sexos fuese la madre en la mujer, de manera que en ciertas sociedades, las mujeres ancianas pudiesen adquirir el status de varones. Al reino de la madre sucede en adelante el reino de su parodia, la *drag-queen*, la imagen flamígera con su vientre vacío. Es posible que esta desmaternalización se acompañe además de una desinversión deseante de parte de los hombres y que el nombre de mujer no resuene más que bajo la forma del travesti, o muestre lo que hubo siempre de travesti, o también de incestuoso, en la escena masculina del sexo. Es una mujer desmaternalizada y quizás desfeminizada quien tendría el derecho

de aparecer, una mujer que sería desvestida en los vestuarios de la historia para mostrar en la escena o sobre el ring: la top model, la mujer cibernética.

Hablar de la escena del sexo, no es sin embargo recurrir por oposición a una realidad desnuda porque lo propio de la humanidad es de representarse a sí misma, y de actuarse. Los roles secularmente fijados comienzan a ser distribuidos de otra manera o al menos interpretados de otro modo. La "naturaleza de las cosas" secularmente invocada por los filósofos perdió su evidencia.

La praxis contemporánea del diferendo de los sexos, que podía al principio parecer limitarse a la resolución de las desigualdades sociales y económicas, arrastra con ella, en su movimiento un desplazamiento de las identidades sexuadas y de las prácticas sexuales pero también un disturbio en el orden de la generación y de las generaciones. Se puede pensar que afectar el orden sexual tiene muchas más consecuencias que afectar el orden económico o político. La revolución de los sexos implica efectos a largo término inmanejables.

El debate alrededor de la diferencia de los sexos, del litigio de los sexos se inscribe de hecho en un debate y un proceso más vasto que concierne el status general de los cuerpos, de la sexualidad y de la reproducción humana. Las mujeres, las feministas del fin de siglo XX fueron desencadenantes de estos procesos y sus reveladoras a la vez. Su movimiento no fue un movimiento de reivindicaciones sectoriales y categóricas y desbordó, en sus manifestaciones públicas tanto como en su encaminamiento subterráneo. Desbordó sus previsiones, llevándolas a un proceso insospechado o débilmente sospechado inicialmente: las mujeres son hoy el eje de lo que cambia.

Y se puede pensar que el cambio no va exactamente en el sentido de lo que prevenían o proyectaban la principio, con una cierta ignorancia, abriendo la caja de Pandora. «Mi cuerpo es mío»: así se planteaba la exigencia de las mujeres del derecho al control de su sexualidad como de su reproducción. Esta exigencia de lo propio si no de la propiedad del cuerpo fue a la vez realizada y desmentida por lo que siguió. Su «control» se produce en un mundo donde los cuerpos se disuelven en las imágenes de síntesis, donde lo erótico se sostiene con prótesis químicas y mecánicas o bien refluye hacia la barbarie del mercado, todo bajo el espectro del sida. Su control se produce y se disuelve en un mundo donde el laboratorio substituye al «vientre» no solamente por al relacionar células pero más adelante al desarrollar al embrión en úteros artificiales: «mi vientre es mío» no duró mucho. Su liberación se produce en otro mundo que en aquel en que ella creía producirse, y ella lo produce. El cambio exigido no podía no tocar los fundamentos mismos del orden social secular. Hay que interpretar este fenómeno como una estrategia defensiva del «patriarcado» amenazado, que retoma su poder a través de estructuras científicas, técnicas y

jurídicas interpuestas o bien como la disolución de la estructura patriarcal secular que deja de pronto un vacío organizacional y que necesita una imaginación radical. Es difícil de juzgar.

Notas:

- 1 Este texto ha sido extraído del libro *Le différend des sexes*, F. Collin, Editions Pleins Feux, Paris, 1999.
- 2 *Simone de Beauvoir*, *El Segundo Sexo*, t. 2 *Ideas*-Gallimard, p.661
- 3 *Número especial de la revista L'Arc*, dedicada a *Simone de Beauvoir*.
- 4 *Nicole-Caude Mathieu*, *L'Anatomie politique, Côté Femmes*, 1991
- 5 *Luce Irigaray*, *Ce sexe n'est pas un*, Minuit, 1978.
- 6 *Ibid.*, p.125
- 7 *Bajo la paridad la playa*, (*Sous la parité la plage*) evoca la fórmula *Bajo el pavimento, la playa*, (*Sous le pavé la plage*), que se usó en Francia en 1968 y significaba la libertad, el espacio.

La demanda de paridad en los cargos políticos fue recientemente (1999) aprobada en Francia. A partir de ahora, los partidos deben tener un 50 % de mujeres en sus listas.

CeDInCI

CAPÍTULO II

EL UNIVERSAL MASCULINO O LA MUJER SUPRIMIDA¹

CARTA A GILLES LIPOVETSKY

Sylviane Agacinsky

Estaba escribiendo las últimas páginas de *La política de los sexos* cuando descubrí la publicación, debería decir la aparición, de *La Tercera Mujer*. Confieso no haber leído el libro inmediatamente enseguida, decepcionada al constatar que dedicaba cien páginas a la belleza femenina y a las fluctuaciones del mercado de cosméticos, y ocho páginas solamente a la representación política. El diferendo es visible de entrada.

Sin embargo, siendo la curiosidad (¿femenina?) más fuerte, me decidí a leerlo. Pude verificar hasta qué punto el parecido aparente entre ciertos temas o materias -en este caso las mujeres- no debe hacer olvidar la diferencia, decisiva, entre las formas de interrogar y por lo tanto, de pensar.

La cuestión de las mujeres en nuestra sociedad, y todavía más la de su futuro, no me parece que pueda ser tratada hoy a partir de la observación de hechos sociales y todavía menos si estos están contruidos en base a encuestas de opinión del tipo de las que muy a menudo se encuentran en las revistas femeninas. ¿Qué sentido puede encontrarse en «encuestas» de este tipo?: «Con un hombre, el 32% de las mujeres prefieren primero hablar, el 19% reír, el 15% hacer el amor, el 15% irse el fin de semana»? (Una se pregunta qué hacen las que prefieren irse el fin de semana) No quisiera caricaturizar su procedimiento, porque su libro es rico en informaciones y observaciones muy interesantes sobre las transformaciones de las costumbres propias de nuestra época. Pero no veo como, para hablar de la «mujer», se podría evitar una reflexión filosófica sobre la diferencia de los sexos y un análisis histórico y político de la igualdad en su relación con esta diferencia. Digo también que «la

mujer», así fuese la «tercera», no sea quizás el objeto correcto: solo se puede describir a las mujeres en el interior de estructuras en las cuales se entablan las relaciones entre los dos sexos, y sólo se puede definir lo femenino en relación con lo masculino. Usted no lo ignora, ya que estudia las «normas diferenciales». Pero no interroga jamás suficientemente el lugar y el status de lo masculino, -como si este fuera natural-, para comprender en qué las viejas estructuras androcéntricas mantienen a la mujer en la periferia del poder.

Aún desde un punto de vista biológico, es a lo dual que hay que cuestionar, y no a uno o al otro de los dos.

A propósito de lo dual, justamente: ¿cómo dejar entre paréntesis lo biológico? Ciertamente negamos todos a la naturaleza el ser el lugar de un fundamento del orden social o político, y sabemos que sólo hay lecturas sociales y culturales sobre la diferencia de los sexos. Pero si borramos toda referencia a la naturaleza, la dicotomía de los géneros, en la que usted trabaja, parece atravesar las sociedades como una pura construcción cultural, arbitraria en el fondo. ¿No es, a pesar suyo, un poco víctima de lo políticamente correcto, que usted denuncia, pero que lo encierra en una especie de «todo cultural» y le prohíbe todo recurso a los cuerpos para esclarecer ciertas diferencias? Un ejemplo al azar: ¿Es necesario buscar extensamente una causa creíble para explicar la disimetría inamovible de las conductas de seducción? Usted nota con razón que «el poder de los inicios» corresponde siempre a los hombres, y el «rol de espera» a las mujeres. Pero por qué explicar esta asimetría incontestable con «la antigua asignación de los hombres a las «actividades guerreras»? La guerra hace pensar más en la violación que en la seducción. ¿Por qué una mujer tendría con un hombre lo que usted llama un rol «ofensivo» cuando no puede saber si él está físicamente dispuesto a satisfacerla? La disimetría de las conductas, no es muy misteriosa si se la relaciona con la disimetría de los cuerpos masculinos y femeninos. De la misma forma, ¿cómo no tener en cuenta el rol del cuerpo en la disimetría de los roles parentales? No tengo escrúpulos en imputar a la naturaleza el hecho que no exista el equivalente masculino de la maternidad. La naturaleza no funda ni legitima nada, estamos de acuerdo, y menos las jerarquías entre los géneros. Pero ¿cómo interrogar la diferenciación de los géneros, cómo constatar bajo sus formas tan variables, su universalidad, sin suponer al menos un basamento sobre algún dato natural? Además, la diferencia del rol de los sexos en la procreación, es decir, el hecho que la vida nace siempre de un doble origen, masculino y femenino, plantea problemas éticos y jurídicos inéditos. Las nuevas técnicas de procreación obligan a repensar el status de lo sexos. Es por eso que la cuestión naturaleza/cultura y naturaleza/técnica no debería ser eludida. ¿Para qué, además, poner la naturaleza «entre paréntesis» si se da a las tendencias

«sociales» un rol casi tan determinante para el lugar de la mujer como el atribuido en otro tiempo a la naturaleza? ¿No es acaso lo que usted hace al redistribuir la diferencia masculino/femenino en la oposición público/privado? Este es el punto principal.

Antes de volver, agregó que la hipótesis de un apuntalamiento de las culturas sobre datos naturales² no minimiza en nada la gran variabilidad de los roles parentales. Pero, en ese dominio, vuestra tercera mujer no parece tener a su lado a un hombre también invariable -si acepto la concepción minimalista que usted tiene del rol paternal hoy. Escribo, evocando la desigualdad de los compromisos masculino y femenino en el éxito profesional: «el liderazgo masculino no requiere ningún sacrificio del rol de padre»- y para que así conste: «el de las mujeres se acompaña de conflicto y culpa con respecto a las funciones de madre. «¿Cómo el rol de las madres podría transformarse, incluso parcialmente, si es natural que el de los padres sea tan débil e inamovible?»

Antes de abordar lo que separa el método de *La tercera mujer* del de *La política de los sexos* sobre el punto capital (la división público/privado), debo señalar mi acuerdo con usted sobre algunos puntos importantes, el primero de estos, que la «diferencia de los géneros» se reconstruye sin cesar, pero no desaparece de ninguna forma. Se puede conceder, sin dificultad, que la conquista moderna de la autonomía individual y el fin de la asignación a una división sexual estricta de los roles, tal como la que existía en las sociedades tradicionales, no condujeron a una homogeneización de los roles de los hombres y las mujeres. Usted escribe «Las disimetrías en lo que respecta al género no están próximas a desaparecer». Esto me parece evidente y feliz. ¿Qué sería más molesto que imaginar un mundo donde lo masculino y lo femenino se borrarían en beneficio de una uniformidad unisex o asexual? Los humanos, por suerte, siguen cultivando la diferencia de los sexos a la vez que, en las sociedades más democráticas, las jerarquías entre los hombres y las mujeres se borran o se esfuman. Por otro lado, y sobre este punto su posición es valiente, rompe con la idea que la condición de la madre sería simplemente «una forma de sujeción a roles impuestos de afuera. «Uno de los errores del primer feminismo, el de Simone Beauvoir en *El Segundo Sexo*, me parece consistió en efecto, en considerar la maternidad esencialmente como una desventaja, cuando lo que había que reconocer también, como usted dice, su «dimensión de sentido»³. Se puede además admitir que la preocupación del interior y la organización de la vida doméstica conlleva ciertos beneficios a los cuales ciertas mujeres son afectas. Pero estos puntos de acuerdo no bastan para aceptar la tesis principal de su libro, expresada así: «Tras el progreso de la cultura igualitaria se reconstruye la disimetría de los roles sexuales, la disyunción tradicional hombre público/mujer privada.»

Esta formulación no parece aceptable por dos razones: 1) porque se presenta como la afirmación de un descubrimiento paradójico, como si la «cultura igualitaria» debiera normalmente contribuir a una confusión de los géneros; 2) porque la disyunción público/privado no puede ser considerada independientemente de la cuestión de la democracia, como si esta disyunción, que afecta a la sociedad «civil» y a los individuos, entrara en rivalidad con una estructura democrática igualitaria en la que los individuos serían intercambiables.

Permítanme insistir sobre esos dos puntos.

1) La noción de igualdad en sí misma no significa identidad, y no tiende necesariamente a suprimir las diferencias.

Usted espera demostrar que los hombres y las mujeres permanecen profundamente diferentes a pesar de la cultura democrática igualitaria, cuando escribe por ejemplo: «No se puede seguir creyendo que la dinámica democrática coincide mecánicamente con la erosión de la idea de no semejanza de géneros. Pero ¿acaso quién creyó que la democracia podría o debería combatir con la diferencia de los géneros? Usted dice con frecuencia que la democracia iguala y que la sociedad diferencia, como si la diferencia fuera contraria a la igualdad. Pero la igualdad democrática no implica que los iguales sean idénticos o indiferenciados.

La relación entre la igualdad y la similitud, es verdad, no es simple: porque la igualdad en el sentido clásico (por ejemplo la igualdad política) no es una propiedad natural sino una relación instituida entre los miembros de un conjunto. Este conjunto está siempre construido y supone que se den criterios, comunes a todos, para definir los que pertenecen a tal conjunto de individuos iguales y que tienen entonces los mismos derechos. Pero al mismo tiempo, la igualdad de derechos, incluso de ciertos derechos solamente, no está pensada para borrar las diferencias de todo tipo entre los individuos. Al contrario, la igualdad supone las diferencias de fractura, de religión, de sexo o de origen. Si fuera de otro modo, la igualdad de derechos entre los «Blancos» y los «Negros» debería conducir a generar ciudadanos «grises», uniformizados por la «dinámica democrática»!

No veo sobre qué se basa la idea de una democracia que produciría la similitud. A menos que... un cierto tipo de similitud tuviera un rol decisivo en el nacimiento de la igualdad democrática.

En efecto, aunque los individuos iguales entre sí tienen siempre alguna cosa en común que los diferencia colectivamente de los otros, la historia de la democracia muestra que este trazo común fue esencialmente el sexo masculino. La diferencia de los géneros permanece así mucho tiempo, a pesar de los regímenes democráticos, como la base de una jerarquía social absoluta entre los hombres y las mujeres. La igualdad política entre hombres no hizo peligrar la jerarquía sexual porque se

ubicaba en cierta forma en el interior de esta sociedad desigual en lo sexual.

La democracia se constituyó así, con su exclusión fuera de la ciudad, como apartamiento de las mujeres en el interior del espacio igualitario.

Si después hubiésemos querido, instaurar una comunidad política mixta realmente, habría sido necesario reconocer el reparto igual de la vida pública entre hombres y mujeres. Pero una división así habría transformado a la vez el espacio privado. Se ha preferido, parece, ignorar el género de los ciudadanos y excluir de nuevo las mujeres incluyéndolas en una universalidad abstracta. Teóricamente, las mujeres parecían salir de la exclusión. De hecho, no se había construido todavía un espacio donde tuvieran efectivamente su lugar.

Insisto, la esfera pública igualitaria, se construyó como comunidad masculina exclusivamente, a partir de la división, en el seno de la sociedad, entre el espacio privado, donde estaban recluidas las mujeres, y el espacio público, al cual sólo los hombres accedían. Así la ciudadanía moderna, comparable a la antigua, no se fundó sobre la idea de «unidad del género humano», como usted parece creer, sino sobre la división entre una esfera política masculina igualitaria y una esfera privada jerárquica, en la cual las mujeres estaban subordinadas, cada una, a su padre o a su marido.

Cuando las mujeres obtuvieron al fin el derecho al voto en Francia, por un decreto de 1944, no fue a través de la construcción de un espacio político mixto, en el cual las mujeres y los hombres deberían ejercer juntos la soberanía, sino que se hizo en nombre de los ciudadanos cuyo sexo se tornó súbitamente indeterminado e indiferente. Extraña lógica: después de haber probado con diversos argumentos que el ciudadano no podía ser sólo un hombre, la apertura de la ciudadanía a las mujeres se acompaña de la negación de la diferencia de los sexos. Antes de 1944, el ciudadano tenía sólo un sexo, a continuación, ¡ya no tenía ninguno! Antes de la primera guerra mundial, la igualdad democrática y republicana no había conocido más que un universal masculino, sobrentendido. Cuando la corte de casación, en 1885, replica a las mujeres que reclaman el derecho de sufragio -y que invocan ingenuamente al argumento de señalar que ese derecho es universal-, dice llanamente que la ciudadanía fue siempre exclusivamente masculina, «dado que la Constitución del 4 de noviembre de 1848, al sustituir mediante el régimen de sufragio universal el régimen de sufragio censitario o restringido del cual las mujeres eran excluidas, no se extendió a otros que no fueran del sexo masculino, ya que estos eran los únicos investidos, el derecho de elegir a los representantes del país...». El hecho que la democracia, inicialmente, sólo establezca la igualdad entre hombres no es un dato menor respecto a la negativa posterior a tomar en cuenta a los géneros.

2) Es pues difícil compartir su comprobación de una reconducción de la disyunción tradicional hombre público/mujer privada, como si esta disyunción fuera la consecuencia espontánea del juego de la diferencia de los géneros en el seno de la vida social, y como si no tuviera relación con la existencia de una esfera política tradicional masculina.

Usted parece creer en una especie de autonomía de lo «social» en el seno de la cual las diferencias «se recomponen» y según la cual las mujeres preferirían, en el fondo, la esfera privada, al limitar espontáneamente sus ambiciones o su presencia en la vida pública, económica o política.

Al descubrir las «fuerzas» que inscriben lo femenino «del lado de lo privado» y lo masculino del lado de lo público y de los poderes, usted explica sobre qué diferencias sociales de los géneros se funda la reconducción de un poder esencialmente masculino en el mundo económico y político. De ese mismo modo usted vuelve a legitimar la antigua exclusión de las mujeres de la esfera política, con lo cual para usted, ¡las mujeres se excluyen hoy voluntariamente y libremente! Pero las fuerzas de las cuales usted habla, si existen, no son las que actuarían a pesar de la democracia, sino son, me parece, las fuerzas del viejo clivaje que produjo en el pasado con la creación de una comunidad política no mixta. La diferencia de los sexos — que usted imaginó erróneamente sumergida en la igualdad democrática — resurge así como una fuerza «social» subterránea que lleva a los hombres hacia el poder y a las mujeres hacia el hogar. No es entonces la democracia la que olvidó a las mujeres, serían, según usted, « poderosas tendencias » socioculturales, que explican por qué los hombres prefieren el espacio público y las mujeres el espacio privado. Pero ¿No es acaso en el fondo lo mismo?

Mostró finalmente que los individuos reproducían libremente como tendencias, lo que las sociedades tradicionales instauraron. Nos muestra de nuevo una mujer suprimida políticamente.

Que todavía haya pocas mujeres en la vida política, no es a mi entender consecuencia de la dinámica democrática al no haber ido «hasta el límite de ella misma» y al no disolver la diferencia entre los géneros. No tenía que hacerlo. Bajo monopolio masculino durante largo tiempo la esfera democrática rechazó integrar la diferencia de los sexos y considerar la doble faz de la nación. Prefirió reemplazar el universalismo masculino por un universalismo abstracto, no sexual. Mientras dejaban de ser excluidas del espacio público, las mujeres no fueron incluidas como tales, con sus diferencias. Esta diferencia no constituye una particularidad, pero da lugar a una de las dos formas, universales de la humanidad. Un cierto «habitus» democrático macho, en el cual la diferencia de sexos no tuvo nunca lugar, continuó teniendo peso, de forma que las mujeres reales no adquirieron la verdadera

legitimidad política. Es por esto que la diferencia de género no sólo persiste en la vida social — lo que no sorprende — sino el universal masculino sigue asediando la política y sustenta el viejo clivaje hombre público/mujer privada.

La comparación se impone aquí con el lugar del universal masculino en la lengua, en la cual se expresan las más antiguas y profundas jerarquías sociales y políticas. El androcentrismo gramatical traduce y conserva la supresión pública de las mujeres. Y cuando un título sólo puede decirse en masculino, como embajador, cada uno comprende que es más legítimo para un hombre que para una mujer. Es por eso que los más arriésteres⁴ de nuestros académicos quienes se sienten sorprendidos por el uso del término embajadora, encuentran natural decir panadera o almacenera.

Pero no nos extraviemos en una crítica, que sin duda, no le concierne.

Queda, sin embargo, que se puede verificar cómo usted permanece prisionero de una mirada androcéntrica cuando trata, en la última parte de su obra, de la cuestión de la unidad de la humanidad.

Una de las paradojas en su análisis es, que cuando, las mujeres se interesan suficientemente en el poder político para querer compartirlo en igualdad con los hombres y proclamar la idea de paridad, que contradice radicalmente vuestro clivaje hombre público/mujer privada — usted se repliega en la idea de unidad del género humano como fundamento de la ciudadanía moderna, idea a la cual de pronto se dice muy afín.

El ideal paritario le parece contrario a los «fundamentos universalistas de nuestros valores» ya que ofrece el riesgo de «invocar el mismo principio para las otras comunidades».

La pregunta importante de la representación política nos permite pues comprender que, para usted, las mujeres de la ciudad pueden ser comparadas con una especie de «comunidad».

Hasta hoy, leyendo su libro, teníamos la evidencia de una «dicotomía de géneros» y de diferenciación de los roles. Pero, desde el momento en que la idea paritaria hace intervenir la cuestión de la diferencia de los sexos en la vida pública, usted se refugia en el universalismo abstracto y plantea *en principio* que la diferencia de sexos no debe tener ningún rol en la esfera pública igualitaria.

No se puede mostrar mejor que la igualdad política, su concepto y su historia, contribuye, hoy todavía, a una supresión de lo femenino en la democracia.

Usted dice que la esfera pública igualitaria es fundamentalmente «universalista»; entonces sólo reconoce individuos iguales y abstractos y no seres humanos sexuados. Pero no dice nada de este universalismo.

¿Por qué, como sujeto de derecho o como ciudadano, el ser humano fue pensado de

repente como ni hombre ni mujer, mientras que se le diferencia en la vida social y que el género se utiliza en todos lados para la determinación de su identidad?

Usted no dice nada, precisamente porque olvida que la igualdad democrática se construyó como igualdad de los hombres entre ellos y que el concepto de universalismo tratándose de derecho al sufragio, significó al principio sólo el conjunto de los hombres.

Esta visión androcentrada del Hombre, que confundió tanto tiempo lo universal y lo masculino, es todavía vuestra cuando compara las mujeres con «otras comunidades». ¿a qué otras comunidades, una está tentada preguntarle, podría comparar usted a las mujeres? ¿A comunidades religiosas? ¿étnicas? ¿lingüísticas? Al asimilar las mujeres a una comunidad entre otras o a un grupo particular, usted ocultó la universalidad de la diferencia de los sexos en beneficio de un universal masculino. Salvo que usted hablase de dos «comunidades» rigurosamente comparables entre ellas -los hombres y las mujeres. Porque si la dicotomía sexual se aplica a la humanidad entera, no hay más que un grupo que pueda ser comparado al de las mujeres, es el de los hombres. A menos que caigamos en una clasificación lógicamente muy fantasiosa, el otro del conjunto de las mujeres sólo puede ser el de los hombres. El sexo puede ser considerado como una particularidad sólo si se admiten dos particularidades, la masculina y la femenina, que reunidas constituyen lo universal.

Se puede decir, que los hombres y las mujeres, considerados separadamente, son las dos formas particulares del género humano, pero no se podría comparar a las mujeres o los hombres, con un grupo étnico, regional o social. Sería confundir un carácter antropológico universal, como el género sexual, con un trazo social, cualquiera fuese.

El problema es que no se dice jamás que los hombres constituyen, ellos también en el seno del género humano, una forma singular. Ningún universalista de los más escrupulosos, cuando habla de mujeres, se atrevería a reconocer que la República fue «comunitarista» durante ciento cincuenta años, aun cuando haya sido monopolizada por los hombres. Si no lo hacen, es porque identifican lo universal a lo masculino, mientras que remiten a la mujer a lo particular.

Así, al plantear la pregunta del lugar real de las mujeres en la polis, pidiendo que la doble naturaleza de lo humano encuentre su expresión en la vida política, la idea de paridad opera una deconstrucción del universal y del igualitarismo abstracto. La historia de la igualdad política muestra que suprimió a las mujeres: al principio dejándolas afuera, y ocultándolas después en el interior, recurriendo a la neutralidad universalista.

Me referí más arriba, a propósito de la igualdad política, a la historia del sufragio

en Francia. Pero también se podrá releer con utilidad *De la démocratie en Amérique*. Se verá que el olivaje hombre público/ mujer privada es tan profundo que determina la construcción del espacio democrático. Alexis de Tocqueville no considera las mujeres como excluidas del derecho de sufragio: «en los Estados Unidos, excepto los esclavos, los domésticos y los indigentes alimentados por las comunas, no hay quién no sea elector⁵». En el fondo, solo están exceptuados o excluidos de la ciudadanía los que, como hombres pueden pretenderla.

Tocqueville admira mucho la igualdad moral que reina en Estados Unidos y por el respeto del que disfrutaban los estadounidenses, pero no piensa ni un instante que un marido no pueda gobernar a su mujer y todavía menos que esta pueda disfrutar de derechos cívicos. EL capítulo dedicado a la «igualdad» del hombre y la mujer por más que evoca, con cierta dificultad, «la especie de igualdad democrática que puede darse entre el hombre y la mujer», todo el texto niega la más mínima forma de igualdad entre ellos: el jefe de la asociación conyugal es el hombre y no se ven mujeres estadounidenses «dirigir los asuntos exteriores de la familia, conducir un negocio, o ingresar en la esfera pública». El habito democrático machista, que evoco más arriba, es visible en Tocqueville⁶.

La igualdad moral de los sexos no tiene de hecho nada que ver acá con la igualdad en el sentido democrático del término, y la diferencia de funciones entre los hombres y las mujeres se opone a toda igualdad de derechos entre ellos: «Hay personas en Europa que, confunden los atributos diversos de los sexos y pretenden hacer del hombre y la mujer seres no solamente iguales, pero semejantes. Dan a uno como al otro las mismas funciones, les imponen los mismos derechos y les acuerdan iguales derechos⁷». Se ve bien en qué medida la diferencia entre los hombres y las mujeres funda todavía en Tocqueville la imposibilidad, para estas, de reivindicar derechos iguales a los de los hombres: en lo cual no son ni sus «semejantes» ni sus iguales. A pesar de los esfuerzos desplegados por Tocqueville para valorizar la igualdad moral, se ve que la diferencia natural y social de los sexos impide a priori a las mujeres toda inscripción en la esfera democrática igualitaria. Dicho de otra forma, la democracia iguala sólo a los que ya son semejantes entre ellos por su sexo, mientras que una relación totalmente jerárquica persiste entre los hombres y las mujeres. La igualdad no se deslizo en el espacio social para dar a los «individuos abstractos» condiciones o derechos iguales: se definió a partir de la segregación de los sexos en el seno de la vida social. No hay necesidad de recordar que el trabajo de las mujeres en la esfera doméstica liberaba a sus esposos y les permitía dedicarse plenamente a la vida política y económica. La subordinación de las mujeres en la familia siempre formó parte, allí como en todas partes, de las condiciones de la construcción de una comunidad política masculina. La igualdad democrática real,

con lo que supone de dedicación a la vida pública, podía difícilmente incluir las mujeres porque la esfera política se aparejaba, si puedo decirlo, con la esfera doméstica. Es lo que explica la larga resistencia a la igualdad política de las mujeres en Francia: dar el derecho de voto a las mujeres era dividir la familia, era sustraer la mujer ciudadana a la autoridad del marido (de ahí la idea, enunciada desde 1846 y retomada por el diputado Jean Gautherten en 1901, de dar el derecho de voto a las cónyuges y a las viudas...). Idea que nos parece ahora cómica, pero que testimonia el hecho que es ciertamente la unión conyugal la que impide la emancipación política de las mujeres.

Ignorando la cuestión de las mujeres, la democracia igualitaria contribuyó a mantener un monopolio masculino de la vida política y obstaculizó la erosión de la oposición público/privado.

En su libro, usted considera que la diferenciación del rol de los géneros escapa a la igualdad democrática, pero, sin cuestionar jamás esta democracia, no puede ver como contribuyó ella misma a la supresión de lo femenino del espacio público. La homogeneización de los géneros que atribuye a la dinámica igualitaria –y al constatar que fracasó– no es de hecho más que una tendencia del universalismo androcentrico: las feministas cayeron en esta trampa cuando quisieron ser asimiladas a los hombres, e hicieron todo para parecerseles. Y, como sus consideraciones filosóficas son las de un universal abstracto, usted espera una «asimilación» de las mujeres en democracia.

Pero la igualdad fracasó todavía mucho más profundamente de lo que usted muestra: más allá del espacio social donde reivindican su diferencia al mismo tiempo que su promoción, las mujeres pretenden compartir el poder. Hay que comprender que este compartir, que se expresa en la idea de paridad, como la deconstrucción política del concepto clásico de igualdad.

No se trata ya de considerar a las mujeres y a los hombres como ciudadanos abstractos, accesoriamente y socialmente sexuales, pero de cuestionar la supresión de lo femenino en todos lados donde tenga lugar.

En la medida en que la igualdad extendida a las mujeres significó la neutralización de la diferencia de los géneros de igual modo hoy significa el retorno y la inscripción de esta diferencia en el orden social y político. Para mí esto deriva de una política de los sexos, pero lo que esbozó aquí sólo apunta a continuar un debate que está teniendo lugar.

Notas:

- 1 Este texto fue publicado en la revista LEDEBAT N° 100, Paris, mayo-agosto 1998.
- 2 Es la hipótesis que hago con respecto del modelo de la pareja parental mixta (padre/madre) en un capítulo de La política de los sexos dedicado a la filiación, p.125
- 3 Sobre el sentido de la maternidad y la experiencia ética que ella constituye, ver "Liberté et fécondité", La politique des sexes, p.59.
- 4 tomo prestada esta palabra de Paul Valéry
- 5 Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris, 1842, t. IV, p. 118.
- 6 Por ejemplo: "Hay una pasión macho y legítima hacia la igualdad que excita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados" (ibid., t. I, p. 84) y "Un pueblo democrático [debe conservar] costumbres viriles..." (ibid., t. IV, p. 356).
- 7 Las citas están en el capítulo XII de la IVa parte: "Como entienden los estadounidenses la igualdad del hombre y la mujer."

CeDInCI

SIMONE DE BEAUVOIR, 50 AÑOS DESPUÉS

Silvia Chejter

Al cumplirse medio siglo desde la publicación primera de El Segundo Sexo la reedición de la obra debería servir para comprobar si donde fuego hubo, hay algo más que cenizas.

La mayor dificultad reside en el hecho de que no es fácil visualizar hoy todo lo que ese texto tenía de revolucionario en su momento. Y poder comprender que significaba en 1949 hablar de aborto, lesbianismo, maternidad como elección, en un momento en que los grupos feministas franceses focalizaban su acción en los derechos políticos de las mujeres y reivindicaban la maternidad y no el derecho a elección de la maternidad.

Simone de Beauvoir teorizó sobre el sometimiento y la liberación de las mujeres, y si bien alimentó una visión que refuerza las desventajas del cuerpo femenino, afirmó la posibilidad de liberarse de ese condicionamiento, por un acto de conciencia. Individual. Será recién en los 70 cuando De Beauvoir se acerca al feminismo que comienza a concebir el carácter colectivo de la liberación.

Por cierto que El Segundo Sexo no apareció en su momento como una contribución feminista. Nadie como Simone de Beauvoir en los años en que la preocupación de los y las ciudadanos/as se repartía en otros temas considerados fundamentales y revolucionarios, en torno al marxismo, a favor y en contra, supo poner el dedo en la llaga del patriarcado. Es referencia indiscutible del pensamiento feminista contemporáneo, y es retomado tanto por las feministas que identifican diferencia con dominación y reclaman la igualdad como criticado por las feministas de la diferencia, que afirman la existencia de una dualidad -hay dos sexos

irreductibles el uno al otro.

Es todavía un libro talismán como dice María Moreno en el prólogo a la flamante reedición. El surco abierto por *El Segundo Sexo* será hoy apreciado, por haber planteado los problemas cuando a nadie se le ocurría hacerlo. El hecho de que mucho de lo que dice pueda ser cuestionado no alcanza para invalidar que todo lo que vino luego si bien modificó el surco abierto, no pudo discontinuarlo.

Todas heredamos algo de la Beauvoir, y por lo tanto le debemos mucho a su lucidez, a su rigor, a su fervor militante.

CeDInCI

CAPÍTULO III

EL PODER DE LAS TINIEBLAS¹

Françoise Collin

Simone de Beauvoir puede parecer severa cuando analiza la relación de las mujeres con la creación y la calidad de su creación. No ignora que las mujeres, algunas mujeres, produjeron obras en la historia, minoritarias, pero considera que salvo excepciones, esas obras, aunque logradas, rara vez son excelsas. Y aparentemente en este juicio no exceptúa a la propia obra, al menos de modo explícito, a pesar de que en la introducción al *Segundo Sexo* se consideraba particularmente calificada para abordar el tema de la diferencia de sexos, al considerarse exenta de los prejuicios de los hombres y de los condicionamientos de las mujeres. Pero como dirá, ser lúcida, no implica haber alcanzado ya, ese punto de trascendencia radical que permite crear una gran obra.

Sin embargo lejos de afirmar la incapacidad de las mujeres, incrimina las condiciones de la relación con el mundo al cual fueron constreñidas, las de una sujeción secular, sujeción que no es exterior a ellas, pero que produce efectos disolventes sobre su subjetividad. La dominación aparta a las mujeres no solamente del mundo sino también de sí mismas. «Se sostuvo a porfía que las mujeres no poseían «genio creador». ¿Cómo las mujeres jamás habrían tenido genio, si toda posibilidad de terminar una obra genial o incluso una simple obra, les era negada?»²

Pero lo que más sorprende en ella, es que considera que el movimiento de liberación más que superar esta incapacidad la confirma, porque retiene a las mujeres en el marco de una lucha y les hace aprehender el mundo desde un punto de vista determinado, impidiéndoles acceder a ese punto de vista sin punto de vista que ella

designó como de pura trascendencia, que autoriza una relación incondicionada al mundo, único susceptible de permitir la elaboración de una obra.

La cultura y la educación de las niñas les llevan a interesarse por el arte: «Muchas de ellas se dedican a actividades creativas»³, pero el arte no es generalmente más que un agradable pasatiempo o la simple proyección de una amable disposición. Para ellas «escribir y sonreír es todo uno» escribe. Es un arte de vivir con otros, como el arte de la mesa o el de la cocina, la concreción espontánea de un sentimiento de la vida, que parece excluir la consagración al trabajo. Es a lo sumo la expresión de un punto de vista subjetivo porque «viviendo al margen del mundo masculino, la mujer no lo capta bajo su figura universal sino a través de una visión singular, fuente de sensaciones y emociones. También es sabido que es charleta y escritorzuela: se desahoga en conversaciones, en cartas, en diarios íntimos»⁴.

Las mujeres están pues confinadas, fuera de lo útil, a las artes de lo amable. A lo sumo alcanzan lo bello, si es que se puede apelar aquí a las categorías kantianas, a las que sin embargo no menciona, pero no a lo sublime⁵. No acceden a, o raras veces la alcanzan, la genialidad, es decir, la capacidad de afrontar el caos, de expresar lo informe en la forma. Porque «hay mujeres que están locas y hay mujeres talentosas: ninguna tiene esa locura en el talento que se llama genio. Ninguna evadió jamás toda la prudencia para intentar emerger más allá el mundo de lo dado»⁶.

Este análisis de Simone de Beauvoir no desacredita la capacidad creadora de las mujeres, enfrenta una conclusión con luzidez y dolor: No es porque son mujeres que las mujeres no alcanzan el genio, sino porque en su condición, están disminuidas en su ser mismo, asignadas a un espacio determinado, excluidas del lugar donde se formaliza el espacio en su conjunto. Se les prohíbe la grandeza, sea que sucumban a su condición femenina, sea que deban consagrarse a elucidarla, o bien a combatirla.

Aunque no lo formula tan claramente, Simone de Beauvoir sugiere de este modo que la necesidad de una respuesta reactiva, a la cual están abocados los grupos dominados cuando quieren sustraerse a su dominación, los conduce al principio, a ver el mundo sólo a partir de ese punto de vista: el esfuerzo de liberación que apunta a la libertad es a la vez incompatible con la libertad en el sentido amplio del término. Simone de Beauvoir escribe con vigor: «lo que le falta en principio a la mujer es hacer en la angustia y en el orgullo, el aprendizaje de su desamparo y de su trascendencia»⁷, desamparo humano irreductible a una alienación política estimada siempre posible de superar.

No desconoce sin embargo la producción, a veces importante, de los grupos dominados o que no tuvieron acceso a la «trascendencia», pero la distingue de la

obra mayúscula, la cual no tiene espacio asignado a priori, que no se relaciona con ninguna forma y con ninguna práctica, que se ubica en el punto de indeterminación donde todo está suspendido.

Porque esa obra enfrenta el desamparo, enfrenta el horror y la muerte, enfrenta el terror, acepta la inseguridad, está sin garantías.

Sin embargo, «queriéndose lúcidas, las escritoras femeninas ofrecen el mayor servicio a la causa de la mujer: pero sin darse cuenta permanecen generalmente demasiado comprometidas a servir esta causa, como para adoptar ante el universo una actitud desinteresada que les abra más vastos horizontes»⁸. Es entonces que las mujeres están convocadas a un doble movimiento: por un lado, a un movimiento de liberación que las libere de sus cadenas y les de acceso a todas, a los recursos sociales existentes, por otro lado a un movimiento de acceso a la libertad que les restituya su capacidad de apertura al mundo y de invención. El primero es sin dudas la condición del segundo pero no lo determina automáticamente: puede incluso ocultarlo: Una literatura de reivindicación puede engendrar obras fuertes y sinceras, pero entonces no le queda fuerzas suficientes para beneficiarse de su victoria y romper todas sus amarras»⁹.

No hay obra si no hay en el origen una experiencia de desamparo: la capacidad de padecer el mundo como mundo antes de determinarlo y de localizarlo como tal. La dominación está despojada de la experiencia ontológica: solo tiene derecho a la relación óptica. Está articulada a un «esto», o a un conjunto de «esto», determinable, formalizable: no puede asumir lo informe, no puede quedarse en ese punto de la indeterminación en la que la forma deja subsistir y aflorar lo informe, donde lo finito está habitado por lo infinito. Vive y crea condicionada, bajo su condición, ocupada en sí misma, estorbada con su subjetividad porque «lo que falta esencialmente a la mujer hoy, es el olvido de sí misma: pero para olvidarse de sí mismo primero hay que estar sólidamente plantado, haberse encontrado de una vez por todas. Recién llegada al mundo de los hombres, pobremente apoyada por ellos, la mujer está todavía demasiado ocupada en hallarse a sí misma».

Se hizo más lúcida en esta búsqueda pero esta lucidez misma es encubridora. «Estamos todavía demasiado preocupadas por ver claro que camino emprender para atravesar más allá de esta claridad, otras tinieblas»¹⁰. Las mujeres «han debido gastar de modo negativo tanta energía para liberarse de presiones exteriores que llegan agotadas a ese lugar desde el cual los escritores de gran envergadura se inician»¹¹. También «son excepcionales las mujeres que abordan la naturaleza en su libertad inhumana. Solo Emily Brönte, Virginia Woolf, y a veces Mary Webb se animaron»¹².

Y ninguna mujer escribió El Proceso, Moby Dick, Ulysses, o Los siete pilares de la

sabiduría». Simone de Beauvoir insiste: Una mujer no habría podido ser jamás Kafka: con sus dudas y su desasosiego, no habría podido reconocer la angustia del Hombre expulsado del paraíso». Y puede parecer sorprendente que afirme con fuerza: «la mujer está al margen de las lecciones de violencia» cuando precisamente parecería que es víctima cotidiana de la violencia. Pero lo que ella expresa así, es que la violencia a la cual la mujer, una mujer, se enfrenta es siempre una violencia determinada, considerada reductible, una violencia que lleva un nombre y puede ser objeto de una lucha. Es así que se protege de la violencia radical, la violencia sin nombre, la inominada, la que excede todas sus denominaciones.

Sin embargo si hay una obra que alcanza este extremo, es la de Teresa de Ávila. Simone de Beauvoir dedicó un capítulo entero al análisis de la mística, capítulo en el cual Lacan se inspirará muchísimo para elaborar, en su seminario "Encoire"¹³, una teoría de lo femenino como «más allá del falo». Sin embargo concluía este capítulo, dedicado al análisis de la libertad de los místicos, con gran cautela: en sí mismos esos intentos de salvación individual sólo podrían llegar a fracasos. Ella no se evade de su subjetividad; su libertad permanece mistificada; no hay más que una manera de alcanzarla auténticamente: Proyectarla mediante una acción positiva en la sociedad humana». Sin embargo, en el capítulo siguiente titulado «Hacia la liberación», y consagrado precisamente a este proyecto de acción positiva en la sociedad humana», Simone de Beauvoir lejos de examinar exclusivamente las luchas político-sociales como sería de esperar, vuelve sobre el caso de Teresa de Ávila, que parecía haber saldado y superado precedentemente. ¿El alma fuerte estaría finalmente más allá del espíritu libre, o sería el único espíritu verdaderamente libre?¹⁴.

La mística, la escritora mística que es Teresa de Ávila es entonces citada como un ejemplo, e incluso como único ejemplo, de una posición de «desamparo» total y un arrostrar las tinieblas a partir del cual puede surgir la escritura. Sólo Santa Teresa ha vivido por su cuenta plenamente, en un total desvalimiento, la condición humana. Situándose más allá de las jerarquías terrestres, no experimentaba más que San Juan de la Cruz el tener un techo seguro sobre su cabeza. Era para ambos la misma noche, los mismos estallidos de luz, experimentando la misma nada en sí mismos, y en Dios igual plenitud¹⁵.

En ese registro, una mujer se ubica al igual que un hombre, Teresa al igual que Juan, y quizás aún más todavía (esta será incluso la tesis de Lacan). Hasta hoy día, es en ese tipo de obras que una mujer alcanza la aptitud de lo sublime, que accede al genio. Su relación con Dios, incluso si no efectúa un trabajo colectivo de liberación, le brinda una experiencia íntima de la libertad porque trasciende en la singularidad la relación de dominación en beneficio de una posición de soberanía. Simone de

Beauvoir no pretende establecer un modelo, porque tal como dice de modo irónico más adelante «no todo el mundo puede hacer de Dios su amante»¹⁶, pero establece un ejemplo, el único del cual dispone, aún si cita a continuación a algunas novelistas inglesas. Los místicos enfrentan, esas tinieblas, sin las cuales no hay acceso a la humanidad, pero de las cuales son apartadas quienes obran obstinadamente en el trabajo de liberación, porque la preocupación legítima es por el contrario acceder primero a la luz. La liberación indispensable de la cual Simone de Beauvoir indica el camino al final del capítulo precedente dedicado a los místicos, oculta a la vez que prepara el acceso a la libertad como radicalidad, la que se sitúa «más allá del bien y del mal» podría uno decir citando a Nietzsche. Pasando sobre la relación al poder que tienen los hombres, no se abocan a las mediaciones de la liberación, pero van directo a la libertad.

Investigadora teórica de la sujeción y de la liberación de las mujeres, Simone de Beauvoir es consciente de que la liberación no es, o no es solamente el acceso a la posición de sujeto-amo, pero sobretodo el acceso a ese lugar que define fundamentalmente al ser humano, más allá de su condición: el estado de libertad, de una libertad que no es instrumental pero radical. Que desconoce el poder de las tinieblas, desconoce el día, que es sólo un día falso. Volverse hombre (humano) según Simone de Beauvoir, para una mujer es, saber enfrentar la noche. Es en todo caso en esa posición que puede darse una obra fuerte. La búsqueda de la luzceiz en el sentido socio-político del término aleja, más que acerca, del punto de constitución de la obra: lleva la violencia a los límites de esa violencia, pensada como superable. Se protege de ella circunscribiéndola, o designando los autores responsables. Este punto de vista puede parecer herético en la imagen que uno se hace de Simone de Beauvoir: es el suyo, es también el suyo. Por cuanto en última instancia Simone de Beauvoir se pronuncia como filósofa. Lo que no le impide ser socióloga, politóloga, psicóloga, en suma, crítica atenta de los diferentes aspectos de la dominación de un sexo por el otro. Pero esta dominación no define el ser en el mundo: es sólo un accidente que perdura. Hay que ser pues feminista, pero hay que ser más que sólo feminista para hacer una obra. El artista se anuncia más allá del trabajo de elucidación. El punto de vista de lo universal que ella asume precede la distinción del día y de la noche, del orden y del desorden. Punto que suscita el decir más allá de lo ya dicho. Punto de fuga que Teresa de Ávila designa como lo Inominado.

Notas:

- 1 Este texto es un capítulo del libro *Je vais commencer par un mot, de Françoise Collin, Edition Fus Art, Paris, 1999.*
- 2 *S. De Beauvoir El segundo sexo, Folio Essays, T.II, p. 641*

- 3 *id. ibid.* p.628
 4 *id. ibid.* p.628
 5 Kant, *Crítico de la facultad de juzgar. Sobre lo sublime, cfr. De lo sublime, de Courtine, Deguy, Escoubas, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marin, Nancy, Rogozinski, ed. Belin, 1988*
 6 *El segundo sexo, t.II, p.633*
 7 *id. ibid.* p.637
 8 *id. ibid.* p.635
 9 *id. ibid.* p.634
 10 *id. ibid.* p.635
 11 *id. ibid.* p.634
 12 *id. ibid.* p.636
 13 *id. ibid.* p.638
 14 Lacan, *Encore, éd. du Seuil. Anteriormente escribí un artículo con respecto a la relación entre Beauvoiv y Lacan sobre este punto, en Hombres y feminismo, éd. de la Universidad de Saragoza.*
 15 *id. ibid.* p.640
 16 *id. ibid.* p.599

CeDInCI

CAPÍTULO IV
 BUTLER Y BEAUVOIR EN DIÁLOGO IMPOSIBLE

María Luisa Femenías

El auge en Estados Unidos de Norte América de la Teoría Sexual postmoderna en los 90's ha desestabilizado la categoría de "diferencia sexual" tal como surgió en el feminismo europeo de los '70, de la mano de Luce Irigaray entre otras. Las teorizaciones sobre la sexualidad a partir del concepto de la "Institución de la heterosexualidad" impactó sensiblemente en diversos campos de estudio y dio por resultado —en palabras de Judith Butler— un renovado interés por la distinción sexo-género y su fundamentación ontológica. Algunos escritores desafiaron la estabilidad del sexo binario y generaron categorías identitarias transgenéricas. De modo que las categorías de sexo y de género se transforman en la medida en que se hacen más fluidas, hasta considerárselas menos idóneas para dar cuenta de las diferencias sexuales binarias monolíticamente sustentadas por la cultura. Por ello, las diferencias discursivas se examinan minuciosamente a fin de crear nuevas cuestiones filosóficas vinculadas a la materialidad de los cuerpos y de su sexo.¹ En este contexto, Judith Butler es quizá una de las filósofas radicales más representativas e influyentes de estas nuevas corrientes. Su comprensión de los problemas de género, y el esencialismo que a su juicio conlleva esa noción, la primera categoría que debe caer bajo sospecha, la llevan a identificar a Beauvoir como una de las precursoras del uso de esta herramienta conceptual propia del feminismo de los '70. En este trabajo, sólo intentaré mostrar que la configuración discursiva género/cultura que adscribe a Beauvoir, como si fuera "una clase natural", escapa en sus coordenadas fundamentales a la conceptualización de la filósofa francesa. Asimismo, al hacerlo, llega a algunas conclusiones a mi juicio claramente

controvertibles.²

El Segundo sexo de Simone de Beauvoir –como sabemos– es quizá la obra más influyente de la teoría feminista del siglo XX. Constituye a la vez un balance y cierre de los logros del sufragismo de preguerra y un replanteo del futuro del feminismo desde la posguerra. Abre, por así decirlo, un inmenso (e intenso) abanico de problemáticas que, con sus más y sus menos, se fueron desarrollando a partir de la década de los sesenta. No obstante sus méritos, feministas como Antoinette Fouque, de orientación lacaniana, exclamaron tras la muerte de la autora que al fin el feminismo entraría en el siglo XX. Celia Amorós describe esta escena como una “matricidio simbólico” que instaura generalogía.³ Y si se nos permite parafrasear un viejo ritual de la monarquía francesa, podríamos decir *La madre ha muerto, Viva la madre*, porque en el este espacio simbólico Beauvoir vive en sus hijas legítimas y bastardas; obsecuentes y rebeldes. Su emblemático hito dinástico –como gusta en llamarlo Amorós– puede identificarse en autoras tan diversas como Sulamith Firestone, Luce Irigaray o Judith Butler, y es precisamente a ésta última a la que queremos referirnos.

Es bien sabido que el *Segundo Sexo* de Beauvoir tiene como base su famosa pregunta “¿Qué es una mujer?” y, desde el marco conceptual de la moral existencialista, responde que “no se nace mujer, se llega a serlo”, porque todo sujeto se realiza concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia que no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los otros.⁴ Es decir que ser es llegar a ser (devenir), donde el drama de las mujeres es el conflicto que se genera entre las reivindicaciones esenciales de los derechos que poseen como sujetos, como cualquier otro sujeto, y el mundo de los varones que les impone asumirse como Otro, lugar en el que se pretende fijarlas en la inmanencia, como un objeto.⁵ Donde, entonces, el drama de las mujeres consiste en su situación paradójica entre sus derechos y sus reivindicaciones como sujeto (el sujeto nominalista y universal de la Ilustración que Beauvoir tiene presente) y su facticidad que la construye como inesencial.⁶

Más aún, como las teóricas europeas de la Diferencia Sexual, Beauvoir sostiene la diferencia entre las posiciones de sujeto masculino y femenino: el sexo es un hecho biológico que no denota sólo un episodio cronológico en la historia de los humanos, como muy bien reconoce en sí misma tras un examen cuidadoso que lleva a cabo siguiendo una sugerencia de Sartre.⁷ El sexo es sexo vivido, es decir, vivido culturalmente, por lo que la escisión sexo/género, entendida paralelamente a la dicotomía naturaleza/cultura –como hace Butler– parece difícilmente sostenible. Paradójicamente, las mujeres, en tanto humanas comparten el *mitsein* propio de todo humano aunque, según Beauvoir, ninguna mujer puede evidentemente olvidar

que lo es porque nadie puede situarse más allá de su sexo.⁸ Porque el cuerpo es el *locus* de las “experiencias vividas concretamente”, el cuerpo no es el cuerpo objeto de la ciencia sino el cuerpo sujeto “en situación”.⁹

2

Donna Stanton describe la recepción norteamericana de las teorías postestructuralistas de la diferencia sexual como una “desconexión transatlántica”, que circunscribiré ahora en términos de “desconexión butleriana”, porque justamente Butler lee *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir desde un paradigma que le es ajeno. En efecto, esta autora le atribuye, en primer lugar, una teoría implícita de género, que independientemente de su influencia en la crítica norteamericana, no fundamenta con argumentos suficientes.¹⁰ En segundo lugar, siempre de acuerdo con la lectura de Butler, Beauvoir apela al menos a 1) una teoría voluntarista del género (*gender*), 2) una concepción cartesiana del sujeto (*self-moi*), identificada con el *cogito* cartesiano y con el *ser-en-sí* de Sartre (*être-pour-soi*), 3) un residuo ontológico entendido como materialidad, 4) un sujeto universal abstracto que Butler identifica como masculino, 5) un esencialismo biológico binario. La tan lúcida como controvertible, la interpretación de Butler ancla directamente en su afirmación de que la contribución más importante de Beauvoir es precisamente una (*su*) *Teoría de Género*.¹¹ Es difícil compartir la lectura que Butler hace de Beauvoir porque se trata de posiciones filosóficas harto diferentes. Sus críticas son externas y toman como punto de apoyo una concepción de la materialidad no sustantiva basada en la narratividad que desarrollará en obras posteriores.¹² Sin embargo, las agudas implicaciones de su análisis han renovado las lecturas y las disputas en torno al *Segundo Sexo*, poniéndolo nuevamente en el primer plano del espacio teórico. La herejía butleriana le ha dado nueva fuerza a la obra de la madre. Examinaré, algunos de los supuestos que he enumerado comenzando por la Teoría Voluntarista de Género que Butler adscribe a Beauvoir. Luego me ocuparé del denominado residuo ontológico.

3

a) Una teoría Voluntarista de Género o:

Judith Butler parece emprender la lectura del *El Segundo Sexo*, basándose en el presupuesto de que Beauvoir sostiene implícitamente la tesis que distingue entre el sexo y el género, pero no que realiza una descripción fenomenológica del cuerpo sexuado.¹³ Su estrategia recuerda fuertemente sus propios comentarios sobre las funciones fundamentalistas que sostienen la noción de sujeto y, aunque critica la conceptualización de “mujer” que realiza Beauvoir y la teoría de la representación sobre la que se sustenta y que fundamenta en su “teoría política del cuerpo”, sugiere que en la afirmación “no se nace mujer, sino que se llega a serlo” hay una construcción de “género” en un sentido fuertemente voluntarístico.¹⁴

Por tanto, ser mujer implica un acto de voluntad cultural, una construcción que designa una variedad de modos en los que puede adquirirse el significado cultural (o inteligibilidad) del proceso de auto-construcción del género que se llega a ser. De modo que, concedida la interpretación de Butler, sólo un cierto sexo llega a ser un cierto género. Pero, si nada designa la identidad fija de las "mujeres" como aquello que las "hembras" (*female*) llegan a ser, Butler sugiere que en Beauvoir "ser una mujer" es una interpretación cultural del cuerpo hembra, que sería sólo el *locus* arbitrario de "ser mujer" en términos de género.¹⁵ Es decir que Butler considera que llegar a ser "mujer" es un proceso propositivo de auto-construcción y de apropiación de un conjunto de actos y de habilidades que encuadra arbitrariamente en el concepto de "proyecto" sartreano a la manera de la asunción de un cierto estilo y de ciertos significados corporales.¹⁶ Butler supone el "llegar a ser" como un trabajo consciente de incardinamiento (*embodiment*) y, aunque utiliza categorías sartreanas para fundamentar su interpretación, las resignifica como una especie de tarea consciente de "hacerse", por lo que adjudica a Beauvoir una concepción voluntarística del género como un proceso auto-reflexivo, previamente determinado por el propio sistema político representacional que, en la concepción de Butler, incluye como una de sus posibilidades el feminismo mismo en la versión de Beauvoir. Es decir que, la filósofa francesa, lejos de estar dando batalla teórica al falogocentrismo imperante no haría, en su lucha por la emancipación de las mujeres, más que aceptar los términos y límites de su planteo y reforzarlos. En un cierto sentido, para Butler el sexo, o mejor dicho la función de la sexualidad, debe reivindicarse rompiendo los moldes de la representación política que sólo buscan prescribirlo o circunscribirlo. Paralelamente, por otro, señala que Beauvoir ignora el objetivo performativo del género sobre el sexo, que se construye, a juicio de Butler, excluyendo ciertas posibilidades, invisibilizando otras, capturando la variabilidad en un sistema binario socialmente inmune a los prejuicios raciales, heterosexuales y de clase, con lo que contribuye involuntariamente a estructurar y sostener el *statu quo*.¹⁷ "Llegar a ser" el propio género debe ser entendido como un proceso tanto de aculturación como de elección que, a juicio de Butler, lleva allí donde siempre estuvimos.

Para Butler, la crítica feminista de Beauvoir, al formular implícitamente la noción de género se queda, pues, "corta". Su concepción es ambigua —continúa la estudiosa norteamericana— que ignora aspectos performativos y citacionales que sólo favorecen una falsa alternativa. El sistema criticado por Beauvoir y su propia crítica conforman ambos un todo hegemónico que sólo puede ser rechazado precisamente en su totalidad. A juicio de Butler, este todo, unilateralmente instituido por el discurso falogocéntrico debe ser rechazado: las mujeres sólo se liberarán cuando se reconozcan como el lugar de la apertura y la permanente resignificación desde lo a-lógico. Ni reconoce Butler que Beauvoir da cuenta del peso social de la construcción de la autonomía del *moi*, ni de que las mujeres son para la filósofa francesa sujetos "en situación", una categoría que precisa Beauvoir (no Sartre) para explicar

la particular posición que tienen los seres humanos en el mundo, especialmente las mujeres. En este sentido, *El segundo sexo* sería una investigación orientada a describir la existencia de las mujeres en la sociedad patriarcal. Esta existencia degradada exhibe la opresión y la frustración en cuanto infligida a la mujer por el varón; opresión que es superable para casos concretos, pero cuya supresión debe constituirse en la razón del feminismo.¹⁸ Lo que acabamos de ver significa que el examen de Judith Butler a la noción de "género" que atribuye a Beauvoir conlleva también una crítica a la noción de "mujer". En efecto, Butler entiende que Beauvoir define a las mujeres como poseyendo una unidad "esencial" de significado. En *Gender Trouble* sugiere que es posible trazar un paralelo entre el modo en que la filósofa francesa piensa el sexo y la tendencia que tiene de naturalizar, o de proponer fundamentos biológicos inmutables, a la categoría "ficcional" y "discursiva" de "mujer". La idea de que una mujer es una unidad ficcional al servicio de un régimen opresivo falogocéntrico, lleva a Butler a sugerir que la categoría de "mujer" es una unidad de significado que coacciona al individuo a fin de que cumpla con un comportamiento dado, tal que exhiba el significado del nombre que porta. En otras palabras, la idea de "mujer" como una unidad opera como una fuerza de control social (*policing force*) que regula y legitima ciertas prácticas y experiencias a la par que deslegitima otras. Incluso, la idea de "mujer" como unidad situada en oposición a "varón" (=hombre) funciona a la manera de soporte del *statu quo* junto con la norma de la heterosexualidad. Las ideas de "mujer" y de "varón" en la medida en que poseen unidad (pseudo) ontológica y significado unitario, una en oposición a la otra, fundamentan también la idea de "deseo sexual" como "atracción (binaria) de los opuestos". Dado que no hay cuerpo sexuado anterior a la construcción falogocéntrica de los significados, el proyecto feminista de Beauvoir, que asume tal unidad (binaria) originaria, según la crítica de Butler, acaba por reproducir tanto el orden social sexista como el heterosexual, solidificando la opresión de las mujeres, que pretende eliminar.¹⁹ De este modo, Butler reprocha a Beauvoir haber bloqueado el análisis de género al aceptar el estatus ontológico (fijo) del cuerpo de las mujeres.

b) El residuo ontológico: Descartes, Sartre (y Merleau-Ponty):

Butler es también sumamente crítica respecto de la tendencia filosófica de Occidente de relegar el cuerpo a un segundo plano o, lo que es peor, de "escribir" en su contra. Basándose en Lacan y en Foucault, intenta teorizar el cuerpo, a la luz de su crítica a la institución de la heterosexualidad, dando cuenta de la manera en que se materializan como sexuosos.²⁰ Pretende ir más allá de los límites convencionales de las teorías construccionistas y considerar cómo se fabrica el vínculo entre el dominio de lo inteligible y el de la heterosexualidad.²¹ Desde su punto de vista hiperconstructivista, pretende mostrar que el sexo binario es *la* norma regulatoria que cualifica el cuerpo de por vida, dentro de la cuál se genera el dominio de la inteligibilidad cultural.²² Por el contrario, la identidad de género, sostiene

Butler, es una realización constante, no una determinación fija de naturaleza biológica, es una construcción voluntaria: las convenciones por las que se designa (se nombra) una "muchacha", un "muchacho", un "gay", un "queer" son meras construcciones del lenguaje. Butler (al fin y al cabo especialista en filosofía de la retórica) apeló a los recursos propios de la teoría de los actos de habla para dar cuenta de los mecanismos lingüísticos que producen (inscriben) lo normal y lo a-normal en los cuerpos, lo normal y lo extraño en los sujetos (*queer*). Se puede, entonces a juicio de Butler, cooptar o interrumpir la producción de nuevos sujetos/cuerpos de identidades sexuales/sociales.²³ El concepto de Butler de performatividad es útil, pero como es obvio no corresponde a Beauvoir. Para Beauvoir, todo sujeto es existencia, es decir proyecto. En palabras de Célia Amorós, en una interpretación etimológica, se es *pro-iaceto*, se está lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando, y que hay que ir realizando.²⁴ Esa realización se identifica con la constitución—en proceso—del propio ser, que se convierte de ese modo en nuestra responsabilidad más radical, *somos* la libertad más radical, una peculiaridad de nuestro propio ser, un no coincidir jamás con nosotros mismos. Mientras que Beauvoir es coherente con las abstracciones ilustradas, y representa la descalificación más radical de una interpretación determinista de la condición femenina, Butler, al optar como punto de partida por una posición de cuerpo postmoderno, se centra en el género entendiéndolo como performativo, discursivamente adscriptivo y el resultado de una producción cultural que hay que transgredir. Ahora bien, ¿Cuáles son los límites de la performatividad (en su sentido literal, tenga o no que ver con el género)? O en palabras de algunas críticas ¿Es posible moldear los modos en que los cuerpos trabajan en su interior?²⁵

La sugerencia de Butler de que para Beauvoir "elegimos" o "construimos" nuestros géneros puede llevar a la perplejidad, o al menos a la paradoja ontológica que implica su interpretación. En efecto, sin tomar en cuenta la frecuente afirmación existencialista de que los individuos somos una nada (la conciencia humana—según el Sartre de *El ser y la nada*—no es lo que es y es lo que no es), Butler reconoce una *res cogitans* cartesiana anterior a la construcción del propio género, que bien podría haber ubicado en el lugar del *cogito* pre-reflexivo sartreano aunque no lo hace. Para ella, se trata de un *locus* pre-generizado desde el que se construye precisamente el género. Esto significaría que Beauvoir habría considerado—siempre en la lectura de Butler—que es necesario una especie de sujeto auto-constituyente (agente) anterior al mismo cuerpo biológicamente generizado. Esta curiosa interpretación es lo que Butler identifica—parafraseando a Ryle— como el *fantasma cartesiano en el cuerpo sartreano*.²⁶ Por tanto, a su criterio, el "llegar a ser" de Beauvoir "un determinado género" sería una especie de extensión y de concretización de la fórmula sartreana del proyecto. Pero, al traspasar esta fórmula a la dimensión del cuerpo sexuado, Beauvoir habría recogido en términos de paradoja lo natural (el sexo) y lo cultural

(el género), donde la tensión entre ambos encontraría su lugar en el cuerpo sexuado.²⁷ Por tanto, Butler concluye que la tesis de Beauvoir es tautológica puesto que es necesario un *ego* sexista antes del discurso que constituye su conciencia y antes aún que el cuerpo. De este modo, Beauvoir no habría eludido una concepción dualista del ser humano. Esta interpretación de Beauvoir permite a Butler sostener que, no llegamos a ser nuestros géneros desde un lugar previo a la cultura, pues ello implicaría un supuesto ontológico fuerte, que ella rechaza. Y permitáenos agregar que seguramente Beauvoir acordaría con ella al menos en esto.²⁸

Pero, si bien la figura de lo femenino (o de la mujer) es—también para Beauvoir—una elaboración cultural, el paradigma fenomenológico-existencial que la guía, parte, como ya se dijo, de supuestos filosóficos diversos de los de Butler. En principio, si bien como sostiene Butler, en *El segundo sexo* puede verse el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción incardinada de libertad, habría que tener en cuenta que precisamente de este instrumental existencialista—como advierte Amorós—se deriva la indistinción de sexo/género, subsumidos en la noción de cuerpo vivido, es decir, experimentado.²⁹ Esto significa que Butler interpreta incorrectamente la noción de "hacerse", en el sentido de que—a su juicio—el género sería un proyecto, una elección, y esta elección estaría impregnada de los resabios cartesianos del sujeto intencional tributarios de un modelo humanista que, por cierto, Butler, siguiendo a Foucault, rechaza.³⁰ Butler reconstruye el problema en términos de ¿Cómo es posible que el género sea a la vez una construcción cultural y una elección desde un lugar no-generizado?. A los ojos de Beauvoir esta pregunta carecería de todo sentido. En efecto, las mujeres son existencia (apertura), el "eterno femenino" es una mera construcción cultural y patriarcal, el producto de un mundo masculino que las heterodesigna (en términos hegelianos) como "lo Otro".³¹ Pero, el otro que son las mujeres ni es recíproco ni es simétrico con los varones. Esa es su peculiaridad irreductible: que siendo libertad autónoma en tanto que humanas, quedan definidas en tanto que inesenciales, immanentes, y polo de alteridad.³² Si, como cree Butler, las mujeres beauvoirianas agotaran su "proyecto" en la performatividad genérica, habrían antepuesto su identidad *qua* mujeres a su identidad *qua* humanas, lo que a todas luces sería para ella inconcebible: Beauvoir consideró que la búsqueda de una identidad como mujer (o femenina) constituía un aspecto más de la mitología que los varones habían construido en torno a las mujeres. Por el contrario, para Beauvoir, es deber de cada una verse (identificarse) a sí misma ante todo como un ser humano que es mujer (cuya situación difiere de la de los varones) pero no la inversa.³³ Butler reconoce también la importancia de Merleau-Ponty en la concepción beauvoiriana de cuerpo, particularmente en su aspecto sexual, sobre todo como una existencia histórica y cultural. Ambos consideran la sexualidad como coextensiva con la existencia y no como un aspecto aislado perteneciente a la esfera de los instintos y lo naturalmente dado.³⁴ No

obstante, a juicio de Butler, la explicación que Beauvoir da del cuerpo sexuado es una descripción del cuerpo heterosexual masculino, a pesar de que repite frecuentemente que se refiere a cuerpos de mujeres y a "experiencias vividas". En este aspecto, Butler supone que la influencia de Merleau-Ponty sesga su análisis del cuerpo a la vez que institucionaliza como unidades discretas binarias "varón" o "mujer" de modo excluyente. El resabio biologicista la ata, en palabras de Butler, a un esencialismo biológico que Beauvoir no pone en duda: el cuerpo es el límite, la esencia o el campo en el que es posible interpretar las posibilidades dialécticas de la historia inscrita en él.³⁵ Para Beauvoir, si bien el *dato biológico* está sujeto a un sistema interpretativo no-natural, puesto que el cuerpo como un "hecho" natural no existe, y nunca se lo puede encontrar "puro" sino situado como el *locus* de sus interpretaciones culturales, de todos modos, en palabras de Butler, el cuerpo de Beauvoir es un "cuerpo tabú" porque no se desafían sus límites.³⁶ En efecto, Beauvoir no desafía, según Butler, la noción de cuerpo dimorfo y con ello queda prisionera de los usos de la política falogocéntrica que fundamenta la discriminación al aceptar como "dados" sólo dos sexos. En Beauvoir, toda elección del "objeto de deseo" queda precedida por el reconocimiento anatómico de la diferencia binaria, lo que para Butler implica la aceptación de la normativa binaria y la implícita complicidad con el paradigma falogocéntrico. En definitiva, Beauvoir no acepta más sexos que "varón" y "mujer", a pesar de su insistencia en la construcción histórica de los mismos. Es decir que para Beauvoir, el dimorfismo sexual constituye el significante del orden cultural de Occidente, tal como en Lacan, Irigaray, Hériúter, y Muraro, entre otras, y su "perspectivismo" o "situacionismo" no recupera –tal y como lo entiende Butler– al cuerpo mismo como una construcción cultural más.³⁷

4

La tesis de Butler y su propuesta de una Teoría Performativa del Género son suficientemente interesantes como para llamar la atención por sí mismas. Pero el marco conceptual desde el que parte, el postestructuralismo *more foucaultiano* no parece adecuado para interpretar a Beauvoir, quién evidentemente no dice nada de lo que Butler desearía que dijera. Sea cual fuere la motivación implícita de Butler, eso no interesa ahora, es claro que aborda *El segundo sexo* con, al menos, los siguientes supuestos (no explicitados): 1) "sujeto" y "varón" son equivalentes (esta es, en principio, una tesis que sostienen tanto Luce Irigaray como Susan Bordo), y los toma, por lo tanto, como co-extensivos en sus aspectos extensionales e intensionales; 2) rechaza toda teoría feminista basada en la aceptación del dimorfismo sexual, ya que considera que este es una construcción cultural más, que conlleva su propia normatividad y resabio ontológico e impide fundamentar un orden político post-feminista, tal como el que ella propone; 3) en consecuencia, el cuerpo no es un *dato* biológico sino una construcción cultural discursiva y performativa más. Por tanto, en la interpretación

de Butler, Beauvoir al aplicar menguadamente la categoría analítica de género y al aceptar la noción de "sexo" binario (varón y mujer) no pudo sino considerar al sexo como predado, anterior a las interpretaciones culturales.³⁸ Desde el punto de vista de la filósofa francesa, el cuerpo no es una elección, es el punto de partida de "lo que soy"; lo que me hace presente en el mundo implica, estrictamente hablando, un cuerpo sexuado, que es al mismo tiempo una "cosa" en el mundo y un "existente", un punto de vista del mundo. Subjetividad y corporalidad son co-extensivas.

En síntesis, como Sara Heinämaa sostiene, *bel et bien*, cuando Beauvoir se pregunta cómo se llega a ser mujer, en realidad, se refiere a cómo es posible que un cuerpo, entretreído en el mundo con otros cuerpos, repita ciertas posturas, ciertos gestos, ciertas expresiones, las cambie y las modifique.³⁹ Pero, Butler necesita explorar la extraña ambigüedad del cuerpo existente y para hacerlo requiere de un/a interlocutor/a, no para interpretar o releer su trabajo, sino para que polemice con sus propias reflexiones. En ese sentido, Beauvoir sigue siendo intensamente rica y sugerente, la *madre teórico-simbólica* que hay que vencer para poder entrar –como quería Fouque– en el siglo, ahora, XXI del feminismo.

Notas

- 1 Este trabajo se benefició con los comentarios de Teresa López Pardina y de Paola Di Cori, a ellas muchas gracias. Una versión anterior se leyó en las Jornadas en homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario de *El Segundo Sexo*, IIEG, UBA, agosto, 1999. Sobre las interpretaciones que Butler hace de Beauvoir también se pueden consultar mis trabajos: "El problema del sujeto material en Judith Butler" Iº Congreso Iberoamericano de Filosofía, Madrid/Cáceres, 1998; "Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno al sujeto" Mora, 4, F.F. y L (UBA), 1998, pp. 10-26; "Butler crítica a Beauvoir: algunas observaciones" Revista de Filosofía y Teoría Política, La Plata, 1999; "Butler and the 'gender' question in Simone de Beauvoir" On Line Labyrinth, <http://h2hobel.phl.uvicw.ac.at/~inf/>. Cf. también, Zita J. "Sexuality" In: Jaggard, A. & Young, I.M. A Companion to Feminist Philosophy, London, Blackwell, 1998, pp. 316-7; Butler, J. Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity, New York, Routledge, 1990, p. 1-3; López-Pardinas, M. T. "El feminismo de Simone de Beauvoir" En: Amorós, C. (comp.) Historia de la Teoría Feminista, Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 107-124; de la misma autora, Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.
- 2 Butler examina extensamente la obra de Beauvoir en "Sexo y género en Simone de Beauvoir" Mora, 4, 1998.
- 3 Relata esta escena Celia Amorós en un trabajo en prensa titulado "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición", y que he consultado por gentileza de su autora. Modifico ligeramente la concepción de genealogía que adopta Amorós.

- 4 "qu'est-ce qu'une femme?" de Beauvoir *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949 (1976). p. 13; 31.
- 5 *Ibidem*.
- 6 *Ibidem*. Cf. Amorós (inédito, gentileza de la autora) p.16. quien vincula esta situación a la afirmación de Kierkegaard "lo inesencial es en ella lo esencial".
- 7 Braidotti, R. "Sexual Difference theory" In: Jagggar, A. & Young, I. (1998), p. 298-306. Irigaray sigue a Beauvoir, pero sólo confía en sus herramientas teóricas postestructuralistas y del psicoanálisis Lacaniano.
- 8 En alemán en el original. Beauvoir (1976) p. 13, 17, 19, 32.
- 9 *Ibidem*, p. 78.
- 10 T. López Pardina y C. Amorós aceptan que puede hablarse de "género" avant la lettre.
- 11 Cf. Butler (1986), (1990). También, Butler, J. «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault» En: Benhabib, S. & Cornell, D. Teoría feminista / Teoría crítica, Valencia, Alfons el Magnánim, 1990; «Problemas de Género: Teoría feminista y discurso psicoanalítico», En: Nicholson, L. (ed.), Feminismo / Postmodernismo, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992; Sonia Kruks lee a Beauvoir de un modo más comprensivo, Cf. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism" En: Signs, 18, 1992.
- 12 Gender Trouble; Bodies that Matter; Excitable Speech, por ejemplo.
- 13 Nicholson considera que las feministas anglófonas comenzaron a utilizar "Género" de modo técnico a finales de los '60s. Cf. Nicholson, L. "Gender" In Jagggar-Young (1998) pp. 289-297. En castellano y otras lenguas latinas el uso de "gender" tiene una raíz no feminista y sólo en los 70s. comenzó, por influencia norteamericana, a utilizarse en ese sentido, aunque en Francia, por ejemplo, es bastante resistido.
- 14 Cf. Butler (1990), p. 3-5; Butler (1986), p. 36.
- 15 Butler (1986), p. 37.
- 16 Butler (1986), p. 36.
- 17 Butler (1990), p. 4 ss. Cf. Chanter, T. In Jagggar & Young (1998), p. 265.
- 18 Kruks (1992), p. 92. López-Pardinas op.cit. pp. 107-124; de la misma autora "Simone de Beauvoir y Sarte: coincidencias y diferencias" Jornadas en homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario de El Segundo Sexo, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, F.F. y L (UIBA), 1999.
- 19 Nicholson, L. In Jagggar & Young (1998), p. 293
- 20 Cf. Borch-Jacobsen, M. Lacan: Le maître absolu, Paris, Flammarion, 1990, pp. 183, 242, 263, 266. El sexismo de Derrida y de Foucault ha sido cuidadosamente estudiado y criticado por Rosi Braidotti. Cf. Nomadic Subjects, New York, Columbia University Press, 1994.
- 21 Cf. Butler (1990), p. 80 siguiendo a J. Kristeva.
- 22 Butler, J. Bodies that matter, New York, Routledge, 1993, p. 2 ss.
- 23 Nye, A. In Jagggar & Young (1998), p. 155. Nye sugiere a Butler la influencia de la teoría náutica de actos de habla, tal como la elaboraron Austin o Searle. Aunque no hay que descartar una profunda influencia de Heidegger, también a través de Lacan y la noción de palabra verdadera = palabra plena / palabra vacía.
- 24 Amorós (1999) p.5
- 25 Birke, L. In Jagggar & Young (1998), p. 200.
- 26 Ryle, G. The concept of mind, new York, Barnes & Noble, 1949. En el primer capítulo, Ryle denuncia "el fantasma en la máquina" refiriéndose a la división cartesiana mente/cuerpo.
- 27 Cf. Butler (1986), p. 39.
- 28 *Ibidem*.
- 29 Amorós (1999), p. 14.
- 30 *Ibidem*.
- 31 *Ibidem*.
- 32 *Ibidem*, p. 15.
- 33 Simons, M Beauvoir and the Second Sex, London, Rowman & Littlefield, 1999.
- 34 Butler argues Merleau-Ponty undermines and contradicts his own position because of the misogynistic coloration of his perceptions.
- 35 Cf. Butler (1986), p. 45.
- 36 Cf. Butler (1986), p. 46.
- 37 Butler (1986), p. 48.
- 38 Cf. Heinämaa, S. "¿Qué es una mujer? Butler y Beauvoir sobre la diferencia sexual", Mora 4, 1998.
- 39 *Ibidem*.

CeDInCI

— CAPÍTULO V —

EL SEGUNDO SEXO 1949 -1999:
CINCuenta AÑOS DE LECTURA Y DEBATES
Sylvie Chaperon

Sobre sus escritos Simone de Beauvoir decía en *La fuerza de las cosas*: «un libro es un objeto colectivo; los lectores contribuyen igual que el autor a crearlo» esta reflexión se aplica particularmente al *Segundo sexo*, que fue más que todos sus otros libros, un objeto colectivo y sin duda sigue siéndolo. Fue al principio un objeto de escándalo, de oprobio y polémica.

Al publicarse en 1949, *El Segundo Sexo* provocó un torbellino de reacciones, en general, hostiles. «La jauría francesa» según la expresión de Simone de Beauvoir, se ensaña con ella. Recibe cartas de injurias, peatones la insultan en las calles y los cafés, algunos llegan hasta a escupir sobre ella. Grandes revistas intelectuales le hacen la guerra al libro, escritores célebres atacan la obra; François Mauriac, Julien Benda o Roger Nimier, para citar solo algunos. A través de Simone de Beauvoir, llamada: *Notre-Dame-de Sartre* o la «Grande Sartreuse», muchas veces se apunta a Sartre y al existencialismo (el excrementalismo según un dudoso juego de palabras atribuido a François Mauriac) acusados de provocar la decadencia de la literatura francesa.

La violencia de la polémica es parte de la guerra fría que desgarrá entonces no solamente la vida política sino también los ámbitos culturales. Todo intelectual comprometido debía elegir su campo: pro o antisoviético, ser partidario del Oeste y del Este atacan incansablemente. Sin embargo Sartre y más generalmente todo el equipo de *Temps Modernes* eligió el no-alineamiento, lo que provoca los fuegos cruzados de los dos bloques rivales. Entre los que defienden a Beauvoir, que los hay, se cuentan escritores que eligieron también la neutralidad. Entre ellos los

colaboradores de Temps Modernes como Maurice Nadeau o Francis Jeanson, pero también las revistas *Esprit*, *Combat*, *Franc Tireur* que adoptaron la misma línea que la de Temps Modernes.

Pero la guerra fría no puede explicar todo. Porque sus diatribas se muestran bastante selectivas, apuntan algunos capítulos de *El Segundo Sexo* y no a toda la obra. Tres capítulos del Segundo volumen están particularmente incriminados, tres capítulos publicados como anticipo en *Temps Modernes* en mayo, junio y julio del 49 La iniciación sexual de la mujer», «La Maternidad» (retomada en El Segundo Sexo bajo el título «La Madre») y «La Lesbiana».

François Mauriac empieza la ofensiva preguntándose en la primera página de *Figaro* si «la iniciación sexual de la mujer está en su lugar en el sumario de una revista literaria seria y filosófica?», e invita a la juventud católica a reaccionar contra esta decadencia en las próximas apariciones de *Figaro Littéraire*. Los comunistas no se quedan atrás, las revistas intelectuales del Partido se ensañan con la obra. Jean Kanapa, ex alumno de Sartre y director de *La Nouvelle Critique*, denuncia «la descripción escabrosa y baja, la basura que revuelve el estómago». A partir de aquí cada uno dice su verdad. Claude Delmas en *l'Époque* lamenta «la publicación de Simone de Beauvoir de esta apología de la inversión sexual y del aborto». Pierre de Boisdeffre en *Liberté de l'esprit* resalta «el éxito del Segundo Sexo entre los invertidos y los excitados de todo tipo». Así en nombre de la grandeza y la nobleza de la literatura, críticos y periodistas la humillan.

Con la reflexión no sorprende que los tres capítulos en cuestión provocaran tanta indignación. Enfrentan de frente las imágenes tradicionales que pesan sobre las mujeres. Desde los años treinta se construye pacientemente en Francia una política familiar y maternalista de una amplitud jamás igualada. Las prestaciones familiares, y sobretudo la prestación del salario único que pesa mucho, intentan de alentar la natalidad y también le retorno de las mujeres la hogar. El baby-boom, excepcionalmente vigoroso en Francia, no calma las dudas y refuerza todavía el ideal de la madre en el hogar, educadora nacida de una familia que uno espera numerosa². De la izquierda comunista hasta la derecha, natalidad y maternidad reinan. Y hete aquí que Simone de Beauvoir toma exactamente el contra pie de todas las representaciones. Empieza su capítulo «La madre» por una defensa de 15 páginas a favor del aborto y la contracepción libres, niega toda existencia del instinto maternal y desvaloriza brutalmente la función maternal que no sabría según ella llenar una vida, justificarla. Los capítulos de sexualidad atraen los disparos de todos los censores. Describe por el menú y sin preocupaciones oratorias, las múltiples insatisfacciones sexuales. De las mujeres, en «La Lesbiana» afirma contrariamente a las ideas dominantes que la homosexualidad no es ni una enfermedad, ni una

perversión, solo una elección sexual. Los rechazos violentos de esas tesis iconoclastas revelan a qué punto el psicoanálisis y la sexología, en pleno desarrollo desde el principio del siglo XX, eran todavía poco conocidas y aceptadas, contrariamente a lo que creía inocentemente Simone de Beauvoir.

El asunto muestra cuan adelantada estaba Beauvoir sobre la mayoría de sus contemporáneos, porque en sus capítulos tan escandalosos figuran precisamente los temas claves del MLF que surge veinte años más tarde y que como se sabe reivindica todavía más ruidosamente los derechos de las mujeres de disponer libremente de su cuerpo, reclamando la despenalización del aborto y una sexualidad elegida.

Además las asociaciones femeninas contemporáneas permanecen mudas sobre un tema que debería interesarlas en primer lugar. Actualmente, tres tendencias pueden distinguirse. Las asociaciones católicas (como la Union feminine civique et sociale), la gran asociación comunista de masa que es l'Union de femmes françaises (fundada en 1944 por la federación de los grupos de mujeres resistentes), o también las feministas con la reconstitución después de la guerra de la mayoría de los grupos que existían, y (notablemente los cuatro pilares del sufragismo que son la Liga francesa por el derecho Ligue française pour le droit des femmes (1882), conseil national des femmes françaises (1901), Union française d'électrices y Union nationale de femmes.

En eso s medios, ninguna línea se publica sobre el Segundo sexo que hace sin embargo que se hable ruidosamente de él en todos los otros lados. El contraste entre la gran prensa que multiplica los artículos y la prensa asociativa de las mujeres que, aunque atañida en primer lugar, permanece extraña a la discusión, es chocante, y esto cualquiera sean las tendencias ideológicas.

Del lado comunista por ejemplo, los intelectuales reaccionan bastante masivamente ante la publicación del libro. Entre junio de 1949 y abril de 1951 cuatro artículos al menos salen en la prensa comunista, de los cuales algunos bastante largos. Esos artículos son publicados en las grandes revistas culturales controladas por el partido comunista, uno de Marie-Louise Barron en «*Les lettres françaises*», dos en *La Nouvelle Critique*, de Jean Kanapa luego el de Jeannette Prenant, y por último un artículo anónimo en *Action*. No se encuentra ninguna mención del asunto en la prensa política general. *L'Humanité*, no habla nada, mientras que incluso *Figaro*, de derecha, bajo la égida de François Mauriac lanza una encuesta durante varias semanas. La réplica hecha a Simone de Beauvoir no tiene status político sino más bien cultural e ideológico. La prensa de l'Union de Femmes Française, no hizo ninguna mención, ni *Heures Claires* ni *Femmes Françaises* abordan el tema.

Del lado católico la constatación es similar. François Mauriac abre la encuesta de

Figaro y apela a los intelectuales y escritores católicos. Croix critica fuertemente la obra, pero a través de *La femme dans la vie sociale de L' unión féminine civique et sociale* no dice una línea sobre el libro.

Lo mismo ocurre en las asociaciones feministas, cualquiera sean sus posiciones, todas permanecen mudas.

¿Cómo explicar este silencio casi unánime de las asociaciones femeninas o feministas sobre un libro que suscita tantos debates y pasión en todos los otros lugares? Varias hipótesis pueden ser aventuradas. Para la comunista Union des femmes française es sin duda una elección deliberada. Esta unión está ligada a las otras estructuras comunistas, Marie-Louise Barron, Jeannette Prenant colaboran igual en la prensa general del partido y en su sección femenina. Que la expresión esté autorizada acá y no allá parte de una decisión política, evidentemente. A los ojos de los dirigentes comunistas combatir *El Segundo Sexo* es un asunto de política cultural, bajo este título incluso los sectores femeninos no están concernidos aunque los desafíos de la polémica les interesan sobremanera. Esto muestra bastante la concepción del trabajo sobre las mujeres desarrollado por el partido; algunas líneas son impuestas, algunas acciones son encuadradas pero no dan lugar al debate, ni siquiera a la información más elemental. Se trata de encolumnar a las masas y evitar en la medida de lo posible toda ocasión de polémica entre ellas.

Para todos los grupos y sin duda más particularmente los católicos una preocupación de decencia y conveniencias jugó también sin duda. Más difícil es la interpretación del mutismo de las asociaciones feministas, que son independientes y en muchos de sus aspectos más bien radicales. Es en este dominio que la hipótesis de las generaciones puede ser pertinente. Existe una especie de «gran brecha ideológica», un hiato entre Beauvoir y estos grupos que ella ignora además ampliamente. Distingo al menos tres ejemplos. El clivaje privado/público: en efecto, esas asociaciones nacieron en ocasión del feminismo igualitario, han promovido la reivindicación de un derecho igual para todos, ciudadanas y ciudadanos, sus análisis se ubican esencialmente en el terreno jurídico y la esfera pública. Sus preocupaciones no reconocen las cuestiones del cuerpo, de la sexualidad, de la anticoncepción y del aborto, en una palabra, lo privado descubierto por Beauvoir.

La cuestión de la maternidad

Las feministas, a la vez que luchan contra el encierro de las mujeres en el hogar donde las leyes específicas que supuestamente están para protegerlas, se fundamentaban también sobre «la función social de la maternidad» como lo muestran los trabajos de Anne Cova. El derecho al voto especialmente es reivindicado a la vez

en nombre de la igualdad de los sexos pero también y a menudo por las mismas en nombre de la especificidad de las mujeres y sobretodo de las madres (la paridad es en esto muy similar). Sin embargo Beauvoir desvaloriza muy fuertemente la maternidad que según ella no sabría dar lugar a ningún fundamento de identidad.

La cuestión de la sexualidad

Se sabe que las feministas, en su gran mayoría no apoyaron jamás las luchas de los neo-malthusianos. El aborto o la anticoncepción no están entre sus reivindicaciones. Su supuesto puritanismo no es sin duda la explicación esencial de esta actitud, saben muy bien abordar la prostitución o la necesaria educación sexual por ejemplo. Se opusieron ampliamente a la doble moral, pero lo que deseaban era alinear el comportamiento masculino a lo demandado por las mujeres: fidelidad, compromiso durable, inversión amorosa, parentesco asumido. Para ellas las reivindicaciones de libertad sexual y anticoncepción llevan a las mujeres a acomodar su comportamiento al de los varones; valorización de solo el placer, el egoísmo e individualismo, multiplicación de las parejas, rechazo de la responsabilidad parental etc. En 1956, durante el rebrote de la lucha por la anticoncepción, se mantendrían al margen. Por todas esas razones, las asociaciones antiguas no se reconocen en el discurso de Beauvoir, no lo consideran ciertamente como feminista y no juzgan sin duda útil de detenerse en él.

Además la separación se encuentra también del lado de Beauvoir, que no se presenta como la abanderada del feminismo. Desde la primera página de su introducción ella habla caballerosamente de la «querrela del feminismo» que estaría cerrada. Estima, equivocadamente, que la igualdad de los sexos ha sido en términos generales, alcanzada. En sus capítulos sobre la historia consagra algunas páginas a las luchas feministas, sean francesas, inglesas o estadounidenses pero es para concluir sobre su poca importancia. Visiblemente no le interesa relacionarse con esta tradición. En noviembre 1949, entrevistada en la radio por Claudine Chonez que le ofrece la ocasión de responder a todas los ataques contra su libro dice: «En principio encuentro que utilizar la palabra sufragette o feminista como insulto, prueba que somos nosotras mismas profundamente antifeministas porque a pesar de todo lo ridículo y las dificultades que atravesaron esas mujeres combatían por un combate que era válido, aunque bien entendido yo no apruebo ni su método ni su manera de pensar, pero al fin ellas eran feministas y tenían razón de serlo y seguramente yo lo soy también si se entiende con eso que yo deseo que las mujeres se vuelvan seres humanos que sean absolutamente autónomos y responsables de ellas mismas como los varones.» Este devenir de los seres humanos autónomos y responsables» que

resume muy bien la posición existencial no sería sin duda comprendido por las feministas de la época.

Fuese cual fuese el escándalo provocado por esta publicación contribuye sin duda a su éxito inmediato. Agotado desde la primera semana, muy rápido traducido al alemán (1951), al inglés (1953), al japonés (1953) y en argentina en 1954, el libro empieza una brillante carrera entre millones de lectores y sobretodo lectoras. *El Segundo Sexo* se vuelve entonces el objeto de los movimientos de mujeres y del feminismo. Durante los años cincuenta algunas escritoras, ensayistas, periodistas, universitarias forman los primeros cohortes femeninas convencidas por el libro de Beauvoir. Colette Audry, Celia Betin, Françoise D'Eaubonne o Geneviève Gennari se inspiran explícitamente en esas tesis. Pero muchas mujeres más anónimas testimoniaran la conmoción experimentada por la lectura de *El Segundo Sexo*. Dicen con emoción, que es como un encuentro con sí mismas que se produce por la lectura de este texto que por fin da palabras y argumentos a su malestar. "Leo *El Segundo Sexo*. Nado en el entusiasmo. ¡Al fin una mujer que comprendió! ... Nos vengó a todas", exclamó Françoise D'Eaubonne que desde 1951 publica un largo análisis del feminismo beauvoiriano. Simone de Beauvoir recibió toda su vida mareas de cartas emocionantes que constituyen hoy un fondo inestimable para la biblioteca nacional.

Con los años sesenta, el libro se convirtió en referencia inevitable para quienquiera se interese en las cuestiones feministas, como se decía entonces. Biografías, estudios se publican sobre Simone de Beauvoir y su obra. André Michel, Evelyn Sullerot, Geneviève Texier en Francia; Betty Friedman en los Estados Unidos; María Aurelia Capmany en España, todas se nutren del voluminoso ensayo. En el medio del decenio, hacia 1965-1966 los debates feministas retoman amplitud. Sin embargo, signo de su importancia, las posiciones y los clivajes se organizan precisamente alrededor de *El Segundo Sexo*. Simone de Beauvoir se declara entonces radicalmente feminista mientras que Geneviève Gennari, que cambió de opinión, Menie Grégoire o Suzanne Lilar sostienen un "feminismo de los vividos", que reafirma destinos diferentes para los sexos. concretamente se trata de preservar el "oficio de mujer" según el título de un libro de Ménie Grégoire, es decir, de la madre. La prensa disfruta y habla «del duelo entre Suzanne y Simone, Lilar y Beauvoir».

Algunos años más tarde, con el nacimiento de MLF, Simone de Beauvoir entra en un feminismo militante. Anteriormente, aunque había aportado su caución a diferentes causas como la de la planificación familiar, jamás fue seducida por grupos y asociaciones que juzgaba demasiado tímidos. El ruidoso MLF le procura un verdadero baño de juventud que lea entusiasmo. Con Anne Zélensky, Yvette Roudy, Claydine Monteil, Gisèle Halimi, Christine Delphy participa en el movimiento.

Camina a la cabeza de las manifestaciones, firma el manifiesto de 341 mujeres que declaran haber abortado, pronto nombradas las 343 degeneradas y publicado en *Le Nouvel Observateur* y *Le Monde* en 1971, es testigo en el proceso de Bobigny, joven denunciada por su amigo, transformada en proceso contra la penalización del aborto, abre las columnas de *Temps Modernes* a las crónicas del «sexismo común» escritas por jóvenes mujeres del movimiento. Participa también a la fundación de varias asociaciones y revistas, tales *Chosir*, La liga del derecho de las mujeres o *Questions Feministes*. Estas confrontaciones permanentes con el movimiento de mujeres la lleva a reorganizar sus antiguas posiciones. En adelante juzga el Segundo sexo demasiado idealista e individualista. La mujeres sufren una opresión específica contra la cual solos los movimientos colectivos feministas pueden luchar. (Cuando antes apelaba a las mujeres a luchar por el socialismo).

Desde el fin de los años 80 se asiste incontestablemente a una especie de «blackash» contra *El Segundo Sexo* y su autora. Ya en la muerte de Beauvoir en abril de 1986 hubo quienes se apuraban a enterrar también su feminismo. Antoinette Fouquet piensa que su desaparición «va acelerar la entrada de las mujeres del siglo XXI»⁴. En otro tiempo elogiosos y admirativos, los testimonios se hacen más y más críticos, casi amargas. La publicación póstuma bajo la supervisión de Sylvie Le bon de las Cartas de Beauvoir a Sartre, del diario de guerra suscitan numeroso comentario poco amenos.⁵ Reanudando sin saberlo con las amalgamas y las burlas que recibieron el Segundo sexo en 1949, cronistas y periodistas no encuentran palabras suficientemente duras para calificar la vida privada de la escritora. Nos apenamos de la «pobre tía Simone» mientras que para una periodista de *Libération*, Simone de Beauvoir muestra su verdadera naturaleza de «mujer machista y mezquina», otras ven en ella sólo una reclutadora de carne fresca para su viejo amante perverso⁶. Los críticos, cuya ferocidad sorprende, se ensañan con dos temas especialmente: el pretendido arribismo de Beauvoir (y de Sartre), durante la ocupación y la vida sexual y sentimental de Beauvoir (y de Sartre). Dos imágenes se derrumban, la de Beauvoir como figura modelo de la intelectual comprometida, en particular junto a las mujeres, y la de una pareja innovadora que había logrado conjugar amor duradero, libertad y transparencia.

La multiplicación de los ataques se debe sin duda a la decadencia del movimiento y las vueltas liberales de nuestra época. Los antiguos adversarios de siempre levantan el tono, demasiado contentos de terminar una vez por todas con su enemiga jurada. Pero en el coro de voces hostiles se mezclan también muchas mujeres y feministas antes admiradoras de la vida y obra de Beauvoir. En ese caso la publicación de las cartas y del diario desilusionan y provocan la caída de una ídolo. Beauvoir no tiene en efecto nada de una diosa. ¿Hay que sorprenderse? Peor, ¿hay que reprochárselo?

Ella misma era muy consciente de los bruscos cambios de la opinión pública. "Comúnmente, el público si descubre que no es sobrehumano, te rebaja por debajo de la especie: un monstruo" escribía en sus memorias. Beauvoir no merece ser portada a sus memos, ni de caer más abajo que la tierra. Como con todo ser humano la realidad de su personaje debe ser abordado en la complejidad, las contradicciones y los matices.

El antídoto a sus propuestas que van de la leyenda dorada a la leyenda negra debe ser buscado en el desarrollo de los "estudios beauvianos". Porque, desde el fin de los años ochenta igualmente El segundo sexo se vuelve un objeto de preguntas e investigaciones, un objeto de saber y búsquedas.

El coloquio de París y le de hoy muestran la riqueza y la variedad de los estudios beauvianos. No es cuestión de hacer un resumen, yo no puedo más que hacer un resumen rápido, solo mostrar los principales direcciones de la investigación.

Numerosas comunicaciones se dedicaron a descifrar la génesis de la obra. En particular estudiando los préstamos y las innovaciones de Beauvoir entre los saberes de los que disponía en sus visitas a la BN. Las influencias filosóficas de descartes, Husserl, Heidegger, pero también de Hegel y Marx renovada en Francia en los años treinta y cuarenta por los trabajos de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite son sopesadas. Beauvoir, largo tiempo vista como una simple discípula de Sartre revel su propia creatividad filosófica. Otras fuentes son también resaltadas. Obras estadounidenses de los años cuarenta sobre el racismo en los Estados Unidos sirvieron a Beauvoir en su estudio de la opresión de las mujeres, como Gunnar Myrdal *An American Dilemma* (1944) (seguido del ensayo de Alva Myrdal *A Paradox of the Negro Problem* que hacía un paralelo entre la situación de los negros y la de las mujeres), o Richard Wright *Native Son* (1940) o *Black Boy, A record of Childhood and Youth* (1945). La sexología inspira también Beauvoir notablemente la obra muy ambigua de Stekel *La mujer frígida*. Los límites o las contradicciones de Segundo Sexo fueron varias veces evocadas, notablemente sobre temas de sexualidad. Numerosas comunicaciones se basaron sobre la recepción de la obra. Las primeras traducciones rara vez fueron fieles, los editores exigen severos cortes en esta obra que roza las mil páginas. Como por casualidad apuntan a los pasajes más explícitos sobre la opresión sufrida por las mujeres o los párrafos sobre la sexualidad. Así Howard Parshley, antropólogo y primer traductor del libro al inglés, se peleó largo tiempo contra el editor Knopf para limitar la amplitud de las reducciones, pero su traducción permanece igualmente parcial lo que tiene efectos sobre las autoras inspiradas por esta primera versión inglesa. Problemas similares se constataron en la primera versión japonesa de 1953, así «femineidad» es a veces traducido por «maternidad». Varias intervenciones presentaron el largo trabajo necesario para la

redacción de traducciones, más y más fieles al texto original; en alemán en 1992, en japonés y en búlgaro en 1997, en ruso en 1998. Las reacciones de los críticos y lectores durante esas diversas publicaciones son estrechamente tributarias del contexto. Sin sorpresas, dado el precedente francés, los ámbitos más reticentes son los países católicos y comunistas. En los países bajo influencia de la iglesia católica la obra, puesta en un index, circula casi clandestinamente. Es el caso del Quebec, o de la España franquista. En los países comunistas El Segundo sexo figura también en una lista de obras prohibidas, pero ahí también la censura no es perfecta y existen copias. Además, el clima de la guerra fría juega un rol poco favorable para *El Segundo Sexo*, por ejemplo Estados Unidos donde las críticas de la era macartista se muestran severas. De hecho parece que el libro era más aceptado cuando la amenaza feminista parecía alejada, así de Suiza acababa de negar nuevamente el derecho al voto a las mujeres.

Al fin numerosas discusiones tuvieron diversas interpretaciones del feminismo beauvoiriano y los debates no están cerrado, continúan. En el mundo entero el Segundo sexo figura como una lectura inevitable para la/os estudiantes de Women studies universitarios. Los estudios beauvianos tiene hermosa perspectivas en el futuro.

Notas:

- 1 *La Force des choses, tomo I, Paris, Gallimard, 1963, p.60*
- 2 Claude Delmas, «La juventud francesa en frente de la vida, alrededor de st. Germain des Prés», *L'époque, 10 de julio de 1949*
- 3 Yvonne Knibiehler, *La revolución maternal desde 1945, Paris, Perrin, 1997, 370.*
- 4 citadas por Ingrid Galster, «¿El fin de una época? Simone de Beauvoir en la prensa francesa», *Lendemain, N°43-44, 1986.*
- 5 *Simone de Beauvoir, Lettres à Sartre, 2 vol., Paris, Gallimard, 1990, 399p y 440p; Journal de guerre, Paris, Gallimard, 990, 368p; Lettres à Nelson Algren en amour transatlantique 1947-1964, Paris, Gallimard, 1997, 304p; ediciones presentadas, establecidas y anotadas por Sylvie Le Bon de Beauvoir.*
- 6 Mona Ozouf: "La plume de ma tante", *Le Nouvel Observateur, 22 de febrero de 1990, Mariame Al phant, «L'album de la mère Castor», Liberation, 22 de febrero de 1990, Ingrid Galster, «Una mujer machista y mezquina» *La réception des écrits posthumes de Simone de Beauvoir dans la presse parisienne», Lendemain, N° 61, 1991.**
- 7 *La force des chose, tomo II, Paris, «Gallimard, 1963, p.492-493.*

SOBRE EVAS

CAPÍTULO VI

EVA

Marta Vasallo

Según un artículo de la revista Time de junio de 1987, los arqueólogos consideraron en ese momento que el esqueleto humano más antiguo que se conozca era el esqueleto de "Lucy", hallado en África oriental con indicios de que "ya paría de modo humano".

No eras rubia
Como durante siglos te retrataron insolentes
los dominadores.
No viniste a distraer la soledad de ningún señor
sino a beber hasta el final tu propia soledad.
Ningún ser superior te arrojó del paraíso.
Al contrario, desde el tórrido infierno que habitabas
conjuraste a tus dioses
con sus prometidos paraísos,
faro para tus naufragios.

Ningún ser superior te condenó a la obediencia.
De eso se encargarían, con el tiempo,
los hijos que pariste.
Nadie te alcanzó graciosamente los frutos,
los halló tu paciencia

y tu osadía.
 Como así la morada,
 la sólida, o la vulnerable
 morada, donde
 entre varones erráticos
 permaneciste.

Cómo alcanzarte en el instante
 Del placer, gratuito y feroz,
 cómo
 en la razón de los grandes
 y los pequeños dolores
 Que dignamente sobrellevaste.

Una mujer de piel oscura
 Agobiada por su prole,
 como la muchedumbre de mujeres que hoy fatigan
 los caminos
 de las orillas del mundo.

Era ella nuestra madre,
 nuestro origen, bello y terrible.

*Este poema fue publicado
 en Eclipse parcial,
 de Marta Vassallo,
 Editorial Simurg, Buenos Aires, 1999.*

CAPÍTULO VII

EVA Y ELLA

León Ferrari

En las primeras páginas del Génesis Dios crea la luz, los mares, las moscas y el hombre; crea la inmortalidad, el Edén y sus límites: el árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal. El mal, que Dios creó, *Yo creo el mal*, dijo y preguntó *¿hay algún mal que Yo no haya hecho?* antes de crear al hombre, estuvo oculto en el Edén hasta el día de la tentación y aparece en el cielo cuando Lucifer se rebela contra Dios y es *despeñado en el infierno* junto a una tercera parte de los ángeles. La creación de estos seres inmateriales adolece de la misma falla que la del hombre: en ambos casos Dios dejó en ellos latente, adrede o por error, genes de rebelión.

Esto hizo posible que Lucifer se enfrentara a Yahvé y se convirtiera en un enemigo tan astuto que un breve diálogo con la rebelde Eva le bastó para destruir el fruto de millones de años de esfuerzos del Todopoderoso y convertir el Edén en un paraje impregnado de la concupiscencia que Eva encontró y nos legó.

De las palabras que Dios dice a la primer pareja, *sed prolíficos y multiplícaos*, surge la duda de si ellos copularon en el Paraíso que perdieron. San Agustín, *hablando de cosas que dan rubor*, asegura que todo estaba dispuesto para la concepción pero *sin la morbosa libido*. El santo supone que los *miembros (del sexo)* se moverían al arbitrio de la voluntad como los demás miembros, y el esposo se estrecharía al regazo de la esposa sin el aguijón arrebatador de la pasión. Podría entonces penetrar el semen viril en el útero de la esposa, quedando a salvo la integridad del órgano femenino. Pero esto no ocurrió, agrega en *La Ciudad de Dios*, porque se hicieron reos del destierro del paraíso antes de unirse con sereno albedrío en las obras de la propagación.

En el destierro Dios castiga a la inicial pareja, y a sus hijos, con penas que terminan y culminan en la pena capital (cuya anulación pidió Juan Pablo II recientemente) a la que cada uno de ellos está condenado desde la concepción. La singular explicación bíblica de que la muerte existe porque aquella pareja se dejó tentar por Satanás tanto tiempo atrás, sobrevive: en la última versión del catecismo oficial de la Iglesia se lee: *Toda esta armonía de la justicia original, prevista para el hombre por designio de Dios, se perderá por el pecado de nuestros primeros padres.* El pecado al que se refiere el Concilio se trasmite desde Eva hasta nuestros días, según Santo Tomás de Aquino, como una impureza en el semen: luego de citar a Job. *¿Quién puede purificar a quien ha sido concebido de un semen impuro?*, Aquino dice: *De aquí evidentemente se puede colegir que de la impureza del semen humano se trasmite, al hombre concebido del semen, alguna impureza: la impureza del pecado.* Aquel pecado sería entonces semejante a una venérea hereditaria que, junto a los genes de la muerte, pasa del hombre a la mujer (sumándose a la que ella recibió al ser concebida) y de la mujer a sus hijos.

De la responsabilidad femenina de aquella impureza, que el Antiguo Testamento le atribuye diciendo que *por la mujer comenzó el pecado y por ella morimos todos*, se ocupa San Pablo en el Nuevo. En la Primera Epístola a los Corintios pide silencio a las mujeres: *Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar. Y si quieren aprender alguna cosa, pregunten en casa a sus maridos.* En una de las Epístolas a Timoteo, introduce en el Nuevo Testamento, junto a la culpa de Eva, la superioridad del hombre: *La mujer aprenda en silencio. Porque no permito a la mujer enseñar ni tomar autoridad sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado el primero, después Eva. Y Adán no fue engañado, sino la mujer, siendo seducida, vino a ser envuelta en trasgresión.* Estas ideas sobre la mujer la ampliaron los padres Institor y Spenser quienes en 1484, por orden de Inocencio VIII (antecesor de Juan Pablo II en el Vaticano), escribieron en un manual utilizado en la caza de brujas («El Martillo de las Brujas»): *Según los proverbios hay tres cosas insaciables y una cuarta que nunca dice basta: es la boca de la vulva, con la cual las mujeres se agitan junto al diablo para satisfacer su lascivia*, por eso, agregan los autores, *no debe sorprender que haya más mujeres que hombres infectadas por la herejía de la brujería. Bendito sea el Altísimo que hasta ahora ha preservado al sexo masculino de tamaño flagelo. En efecto El ha querido nacer y sufrir por nosotros en este sexo y así lo ha privilegiado.*

Siglos más tarde, en 1965, año del Concilio Vaticano II, el teólogo Justo Collantes S.I., en sus comentarios a la Biblia de la Pontificia Universidad de Salamanca, actualiza las ideas paulinas afirmando que, como la mujer fue formada a partir (de la costilla) del hombre, *hay una dependencia física de la mujer respecto del hombre».*

y ella es como un «complemento de él. No tiene pues en sí una razón de ser. Collantes culpa a la mujer por el Pecado Original, pues la facilidad con que fue engañada Eva - no así Adán - muestra que el natural de la mujer es más propenso a la sugestión y al engaño que el hombre. El hombre no fue engañado. Su pecado consistió en ceder a la petición de Eva. Pero su inteligencia, su criterio, no se había nublado. Casi dos milenios después de las Epístolas, el año del *aggiornamento*, la más acreditada Biblia en lengua española logra excederlas al negarle a las hijas de Eva una razón de ser.

Si bien hoy la Iglesia, ante la irrupción del feminismo, no puede sostener públicamente estas ideas y limita su discriminación a negarle a las mujeres el sacerdocio y la administración de la eucaristía, al perseverar en la versión bíblica (que para ella es palabra de Dios) del origen de nuestras penas, tácitamente reitera afirmaciones como las de Pablo, de «*El Martillo de las Brujas*» y de la Biblia de Salamanca, alimentando así la misoginia de sus feligreses.

CeDInCI

CAPÍTULO VIII

LOS JINETES DEL DERECHO FRENTE
AL MURO DE LA NATURALEZA*Laura Klein*

Había en Roma tres vías admitidas para deshacerse de los niños que no eran bienvenidos: venta, abandono e infanticidio. Igual que ahora en la Antigüedad, sólo los pobres vendían a sus hijos. Igual que ahora, recurrían también con mayor frecuencia a su abandono, práctica que cruzaba todas las clases sociales y se llamaba "exposición". A diferencia de hoy, era siempre el padre, cuyos legítimos derechos incluían la decisión de vida o muerte sobre su prole, quien disponía del destino de su descendencia en el momento del nacimiento. El estupor de Tácito frente a la ausencia en otros pueblos de todo control de la natalidad pone nuestras preocupaciones de siglo XX en la huella borrada por la caída del Imperio Romano y la interiorización de la moral. Su desprecio por las familias multiparas encuentra un débil reflejo en los alegatos contemporáneos por la "libre elección" que atentan contra la "familia cristiana". Pero no siempre el Cristianismo alentó las familias numerosas. Más precisamente: no siempre alentó la familia. Antes que fuese supeditado el uno a la otra, oscuras sospechas se cernieron sobre sexo y reproducción.

San Pablo veía venir el Apocalipsis. Para qué engendrar y perpetrarse en esta ciénaga de mentiras, a qué ensanchar el submundo de almas atormentadas y torcidas? Mejor abstenerse. Mejor cortar el ciclo del pecado, el artificio inmundos. Sin embargo, "mejor casarse que quemarse", "Mi deseo es que todos los hombres fueran como yo ... pero si no pueden contenerse, que se casen" (I *Corintios*, 7:8/9). El matrimonio es una solución para las masas. Un mal menor, concesión para quienes no pueden someter su carne al rigor del espíritu. Estas palabras de San

Pablo son las primeras de la larga serie en la primitiva -hoy inconcebible- aversión cristiana por el matrimonio. Siglos después, obispos y curas tuvieron que esforzarse para tranquilizar a sus gentes, que les preguntaban si era pecado casarse. El matrimonio cristiano no se justificaba por llenar la superficie de párvulos sino como remedio contra la tentación. Pero si el coito conyugal tenía "consecuencias", éstas no podrían liquidarse a la manera de los paganos.

El año 315 de nuestra era fue fatal para los *Paterfamilias*: Constantino, emperador cristianizado, dispuso que ya no podrían disponer de la prole a su antojo. La aparición del evangelio en el mundo fue una bendición para los débiles e indefensos. Los hijos inconvenientes no podían ya ser aniquilados como animales, ahuyentados como indeseables. Fue el comienzo del fin del Pater: el poder de vida y muerte sobre su prole pasaba a su Creador. El Imperio Romano se deslizaba a su fin. Comenzaba el Imperio del Amor Universal. El Amor obliga al Pater a retroceder: una justicia que no viene de los hombres le ha sustraído parte de su "patrimonio". Ahora es derecho y obligación: engendrar obliga a criar. Se le imponen deberes al poder. Un pensamiento nuevo conmueve los cimientos: la autoridad paterna no está al servicio del padre sino del hijo.

La carcasa está rajada. Dos hendiduras habían realizado los primeros cristianos, dos ideas revolucionarias que siguen cavando las prerrogativas masculinas hasta hoy: a) derechos sobre los hijos.

El Pater es despojado del poder sobre la vida y la muerte de sus hijos, que retorna al Padre Universal. Sólo El da la vida, sólo El puede quitarla. Quince siglos más tarde, con la "muerte de Dios", el Pater no recobra su poder: es el Estado el que, en nombre del derecho, detenta el poder de matar. Entrado el siglo XX, el jefe de familia hasta ha perdido el derecho a educarlos a su modo, si éste consiste en sustraerlos de la escuela pública, obligarles a trabajar, o pegarles. Y cuando el Estado no puede responder por esas vida de la que se hizo responsable, el Pater, que habrá delegado su confianza a cambio de un mísero puesto de capataz doméstico, no podrá hacer nada. Tal vez ni querrá hacer nada, más que morir. No fueron los padres de los desaparecidos los que opusieron sus cuerpos desarmados al Terrorismo de Estado en la Argentina, sino las madres.

b) derecho sexual.

Lo que vale para el hijo vale entre el hombre y la mujer que lo concibieron. Según San Pablo, en todos los ámbitos de la vida el varón permanece como ser superior a su esposa -"así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo" (*Efesios*, 5:21). En todo, excepto en el sexo: "el marido a la mujer páguele lo que le es debido, e igualmente también la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido e igualmente tampoco el

marido es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer" (*I Corintios* 7:1/5). El sexo es el único plano donde existe la igualdad entre marido y mujer -pero se trata de una igualdad jurídica. El derecho patriarcal a acoplarse con la esposa a placer y voluntad es socavado al adosarsele el carácter de obligación: el "débito conyugal" es eso, convertir el ejercicio del poder -poder masculino de mandar, poder femenino de obedecer- en deuda. Deuda moral y legal. Deuda que convierte en intercambio tanto la usurpación como el don. Esta deuda conyugal fue siempre usada para someter a las mujeres al llamado de la bragueta marital. Pero trae también la novedad de que el cuerpo pasa a ser un territorio jurídico, del cual mujeres y hombres pueden reclamar derechos.

Mil quinientos años sobrevivió el infanticidio a la sombra de la ley y la moral religiosa. No se podía cortar de cuajo con decretos penales ni promesas infernales. La Iglesia y el Estado lo condenaron. "Has colocado a tu hijo cerca de una chimenea y otra persona ha venido a volcar sobre el fuego un caldero con agua hirviendo de modo que el niño, escaldado, ha muerto?", investiga el interrogatorio de Burchard de Worms. El extremo detalle de la pregunta, amen de enfrentarnos a otros códigos de procedimiento judicial, marca la intención de perseguir el infanticidio hasta los recovecos casuales o rutinarios de la vida familiar. Sin embargo, los padres seguían dejando a sus pequeños crios a la vera del fuego al que con frecuencia caían o incurrían en el pecado de hacerlos dormir en la cama matrimonial, transgrediendo una ley que no apuntaba a proteger la futura psicosis del recién nacido sino su frágil pertenencia al mundo de los vivos. "Las sofocaciones son tan frecuentes que no podemos aportar a un mal tan grave sino remedios fuertes; por eso se prohíbe, so pena de excomunión, a todos los padres, nodrizas y otras personas que acuesten a los niños en su lecho" (Obispo de Arrás, 1687). Pese a las amenazas de años de ayuno, excomunión y muerte, hombres y mujeres continuaron durmiendo a sus bebés en el lecho conyugal, de donde, para desazón de la Iglesia, en muchos casos ya no despertaban. Para resolver ese flagelo, alguien tenía que dejar de prohibir y moralizar: había que abandonar la acusadora crítica de la existencia, para actuar sobre la realidad. Alguien tenía que tener un interés más poderoso que el Bien, menos delicado, un desinterés profundo respecto del valor moral de la inocencia, para salvarla del fuego, de la helada, de la asfixia.

Estamos a fines del siglo XVIII. Quienes tienen la pureza de alma para salvar vidas inocentes no tienen el poder de hacerlo. Quienes tienen el poder, no tienen interés. Los fisiócratas hicieron de lazo. Convencieron al Estado de que invertir en esos niños desechados era un negocio redondo. El rédito económico de la infancia, como expone Elizabeth Badinter, es nuclear a la historia del amor maternal. No los niños abandonados, escribía el filántropo Chamousset en 1756, mueren como moscas

sin ningún provecho para el Estado. Es más: cuestan al Estado, que se ve obligado a mantenerlos hasta que se mueren. "Es afligente ver los gastos considerables que el hospital está obligado a volcar en los niños abandonados con tan poco beneficio para el Estado. La mayoría de ellos muere antes de haber llegado a una edad que permita extraerles alguna utilidad... Apenas una décima parte llega a los veinte años... Y qué es de esa decima parte, tan costosa si dividimos el gasto invertido en los que mueren entre los que quedan? Una proporción muy reducida aprende oficios; los demás salen del hospital para convertirse en mendigos y vagabundos, o para trasladarse a Bicerre con billete de pobre".

¿Cómo convertirlos en fuerzas productivas? Una posibilidad es que pueblen las colonias. Sus cálculos son desopilantes: sólo en París son abandonados 4300 niños. Si el resto del país produce el doble, el Estado dispone de 12000 por año. Alimentados con leche de vaca, quedan 9000 por año para exportar. Al cabo de 30 años, las colonias ganarán 200000 colonos. Otra inmensa utilidad de conservarlos sería, aprovechando que no gozan de ternura ni parentesco que los distraiga, educarlos en la indiferencia frente a la muerte y constituir el brazo armado de la Patria. Este beneficio supone otro: la guerra no interrumpirá el trabajo de los agricultores. Cada aldea que quiera zafar del servicio militar, se hará cargo de ocho de estos afortunados niños conservados con vida hasta su entrada en el ejército, donde deberán servir hasta los 25 o 30 años para indemnizar al Estado de sus gastos de crianza. Así el Estado, además, economizaría un salario de marinero o soldado superior a lo que cuesta un niño por año.

"Niños que no conocen otra madre que la patria... tienen que pertenecerle, y servir del modo que le sea más útil: sin padres, sin otro apoyo que el que les proporciona un gobierno sensato, no tienen apego a nada, no tienen nada que perder. ¿Temerían acaso la muerte hombres como éstos, a quienes parece no haber nada que los aferre a la vida, y a quienes destinándolos a cumplir la función de soldados se los podría familiarizar precozmente con el peligro?"

Recién cuando el niño se convirtió en mercancía, su vida adquirió valor. Fuerza productiva y carne de cañón: se convirtió en un artículo precioso. Al mismo tiempo que la vida humana se convierte en mercancía, su condición natural es elevada a inalienable e inviolable con la promulgación de los Derechos Humanos.

Finalidad productiva de los cuerpos. Utilidad económica de la procreación.

Pero antes, también y junto con: finalidad reproductiva del sexo. Naturaleza moral de la diferencia sexual.

"Este mundo tal cual es, resulta difícil persuadirnos de que es completo y suficiente... Es aburrido somernos a la burda máquina corporal, cuando sabemos que estamos hechos para darle órdenes. Y resulta estrepitosamente idiota jactarnos de esa gran barraca riesgosa de quienes somos los inquilinos inconformes... Las cosas que Dios ha hecho, sin embargo, de hecho, es difícil tomarlas con desprecio... Ninguna cosa es inútil, puesto que sirve para explicar el Paraíso"

Paul Claudel, *Canto Jubilar*

Al mundo le falta algo. Así como lo vemos no es, no podría ser sólo la fruta y la flor en el árbol de septiembre, o el lucero del amanecer. Si no tuviera una finalidad, la tristeza y el aburrimiento ya lo hubieran hecho morir. El razonamiento del poeta católico es antiguo y consistente: el Altísimo no actúa por azar -la Naturaleza tampoco. La razón invocada por Paul Claudel, su estética de prisionero feliz y su ética teleológica, son las mismas que la Iglesia invocó siempre para ligar el acto amoroso a la procreación: si Dios nos creó con sexo, alguna finalidad debe existir fuera de la danza fallida de los cuerpos. Alguna utilidad ulterior debe justificar lo burdo del placer y lo fortuito del desánimo. Esa barraca -burda máquina- que nos aloja no podría tener en sí misma su consuelo. Pero no la despreciamos. El caos y la sociedad, el cuerpo y sus humores, cumplen -si la Creación no es una estafa- una función. También el viejo uno-dos debe estar al servicio de un fin superior.

¿Cuál es la finalidad -divina o natural- de este milagro, este lastre que arrastramos de los machos y hembras animales? El planteo se remonta a los griegos: no es que tengamos hijos o lujuria porque tenemos sexo, como diría el sofista Anaxágoras, sino a la inversa aristotélica, porque estamos hechos con determinada finalidad es que estamos divididos en dos "razas". Pero ¿con cuál? ¿Pervivir como especie?, ¿deleitarnos en la cama? ¿Ambas cosas a la vez?

Puesto que compartimos el hecho de tener sexo con otros animales, habrá que descular si la finalidad con la que los seres inferiores han sido creados macho y hembra es también la nuestra. Otra forma de plantearlo: en cuanto dotados de sexo, ¿somos animales o humanos? Ellos, sujetos al instinto, no saben lo que hacen. Carentes de dimensión moral e intelectual, se acoplan cuando se ven conminados a ello por sus impulsos naturales. ¿Cuál es la finalidad de este impulso? El celo muestra que se encuentra al servicio de un fin superior, un designio que desborda, si las hubiere, las ansias individuales de cada animal.

Machos y hembras humanos carecen de ese designio funcional -se aparean en épocas infrecuentes o no lo hacen cuando son propicios a engendrar, entre nosotros no hay armonía entre deseo y reproducción. Este carácter excesivo que pringa lo sexual de nuestra especie nos distingue del resto del mundo animal. Sólo nosotros queremos

siempre (o no queremos nunca). En rigor, sólo nosotros "queremos". Aplazando, excediendo, castigando el "impulso sexual natural", en la voluntad de dominarlo, en la voluptuosidad de seguirlo, reprimiéndolo o refinándolo. Pueden medirse la inteligencia de los delfines y las circunvoluciones cerebrales de los monos. Encontrar el eslabón perdido o diferencias de grado. Pero el pudor de la desnudez, el deseo del amor después del amor, la risa, el llanto conmovido, la angustia del cuerpo abierto al infinito nos son extrañamente propios. El tabú de la sexualidad no llega al mundo animal. Surge con la conciencia de que algún día moriremos.

¿Cómo interpreta la doctrina cristiana este exceso que convierte la sexualidad en erotismo? Hasta la modernidad, como producto de la Caída, signo de la falta. Lo que para los griegos era por naturaleza virtualmente excesivo -la *hybris*- y que en la psicosexología contemporánea se vuelve virtud y justa medida, fue condenado por la Iglesia bajo el bello término de *concupiscencia*. Diógenes, masturbándose en público, invocaba al cielo para que fuera suficiente sólo frotarse el estómago para apaciguar el hambre. La operación cristiana dejará subsistir el hambre condenando la gula -se tolera a los necesitados de comida, no a los sibaritas- pero no hará otro tanto respecto de lo sexual.

Hay una paradoja en la concepción cristiana del asunto: porque nos diferenciamos de los animales, podemos reprimir nuestros instintos; y esta actitud humana nos abre también una nueva dimensión sexual. La Iglesia no se refiere a la voluptuosidad -considera el éxtasis un sacrilegio que liquida al ser racional, perder la conciencia es el límite con el mundo animal. Invoca al Hombre contra la Bestia. Pero la dimensión específicamente humana es rescatada para ser inmediatamente perdida: supeditar el placer a la reproducción significa hacernos iguales a nuestros hermanos animales. Lo animal es vilipendiado de boca solamente para que la cabeza se reduzca a 4 patas.

Puntos para la reflexión

Sobre el pasaje del poder sobre la vida del patriarcado romano a la modernidad.

De los jefes de familia a la Iglesia, y de ésta al Estado; pero, con el aborto médico -legal o ilegal-, este poder ha pasado en buena medida a las mujeres. Porque la pregunta por sí el aborto de hoy es el infanticidio de ayer no es capciosa. Molesta pero legítima, la ligazón infanticidio/aborto agrieta el suelo bajo los pies. La diferencia entre quienes permitían el infanticidio y quienes lo rechazaban no consistía en si significaba o no matar, sino en si matar en esos casos era lícito o delito capital (es

decir, si la vida de los recién nacidos es valiosa por sí misma o relativa a la voluntad de su entorno íntimo o a las necesidades sociales). La divergencia entre quienes permiten el aborto y quienes lo rechazan se ve viciada por el problema de la verdad: nadie se pregunta si está bien o no matar. La discusión se traslada del plano ético al científico. Así, la legitimidad de la ligazón infanticidio/aborto pone al desnudo el destino de la ética en la jerarquía del saber: Destino de sirvienta, el bien o el mal lo decide el estatuto que la ciencia confirme para el feto. Y como a los datos de la ciencia pueden hacerseles decir muchas cosas: sirvienta de la ley, sirvienta de la política.

Sobre la tendencia juricista de los '90.

Los intentos de algunas feministas contemporáneas por subsumir la guerra de los sexos en el lenguaje jurídico encuentra un precedente desagradable en la figura paulina del débito conyugal. Hay afinidad entre dos discursos ideológicos opuestos -se trata, entonces, más que de denunciar contradicciones, encontrar sus secretas coordinaciones. El primer eslabón es el cuerpo como objeto de derecho. En San Pablo es el del cónyuge, hoy el cuerpo propio. Pero en ambos casos, el título de propiedad enajena al sujeto del cuerpo (fetichizando lo que tiene, lo aliena de lo que es). El cuerpo como pertenencia es una cosa. En el débito paulino, la cosa corporal es cosa ajena y dura sólo lo que dura el intercambio sexual. En el derecho a la integridad y autonomía corporales de hoy, funciona sólo a condición de que el cuerpo se cosifique como portador de un nombre cuya responsabilidad sobre aquel acaba sólo con la muerte, la enfermedad o la insanía. El segundo eslabón consiste en considerar la igualdad sexual entre hombres y mujeres como una demanda jurídica. Del débito conyugal al derecho al placer, del sexo obligatorio a la autonomía corporal, permanece una ilusión miserable: la vara jurídica como panacea existencial.

Sobre la estructura paradójica de los conceptos de naturaleza y cultura.

La paradoja de las teorías cristianas en torno al sexo remite a las paradojas planteadas en la relación cultura/naturaleza. Las coordenadas que desdoblan al sexo en función animal y pecado original, por ejemplo, son las mismas que desdoblan la revisión del feminismo culturalista de la Madre, rescatándola del abismo biológico de la progenitora para aislarla en la celada del deseo y la voluntad.

CAPÍTULO IX

EVA NO DEJA DE SER COSTILLA¹*Mabel Alicia Campagnoli***Legislación y salud reproductiva en la Argentina**

En este trabajo me propongo analizar, con perspectiva de género, los proyectos de ley y/o leyes sobre salud reproductiva. Con esta expresión me refiero a los proyectos acerca de procreación responsable -Ley Nacional de Salud Reproductiva, media sanción 1/11/95- y de procreación asistida -Ley Nacional de Reproducción Humana Asistida, media sanción 2/7/97-, a la ley sobre adopción -Ley de Adopción, 1997- y a la penalización del aborto -artículo 86 del Código Penal-.

Tú me quieres nívea /tú me quieres blanca /tú me quieres alba²

Analizar los proyectos de ley -o las leyes- sobre salud reproductiva desde la óptica del género nos permitiría develar lo que Carole Pateman³ llama el 'contrato sexual' subyacente a todo ámbito público pero que carece de estatuto político; siendo, sin embargo, el mecanismo legitimador de las desigualdades en la relación entre los sexos. La autora distingue entre una forma pre-moderna de patriarcado y la propiamente moderna que, a través de la ficción del contrato como libre acuerdo, transfiere el monopolio del poder político del padre al conjunto de los varones. Así, se separa el poder político del poder paterno. Esto da lugar a la división de la sociedad civil en dos reinos opuestos: la esfera pública/política -poder político- y la esfera privada/

natural -poder paterno-. Ahora bien, de la categoría pretendidamente universal de 'individuos' las mujeres quedan excluidas -poder político-. Sin embargo, son compelidas a 'pactar libremente' en el contrato de matrimonio que garantice la propiedad paterna/masculina de los hijos -poder paterno-. Esto muestra que pactar es sólo posible entre varones. Mientras que las mujeres quedan subordinadas a los hombres en tanto varones y no en tanto padres. El único pacto que les es posible, es con los varones y no como iguales sino asumiéndose como sus pertenencias: su mujer, esposa de.

Para explicar esta situación Carole Pateman recurre al concepto de *contrato sexual*. El contrato sexual precede a la separación de esferas y es su condición de posibilidad. Este contrato es un pacto entre varones que tiene por objeto a las mujeres; consiste en asegurarse el acceso al cuerpo de las mujeres. Es el marco de posibilidad de la existencia de la Sociedad Civil, dividida en dos esferas: pública (legitimada por el contrato social) y privada (fundada en el contrato sexual). El contrato sexual es el que ancla a las mujeres en el ámbito de la naturaleza vedando su ingreso a la esfera política y restringiendo, en lo privado, sus roles a los de esposa y madre.

Derechos Reproductivos: el fundamento de la Salud Reproductiva

El desarrollo de las sucesivas Conferencias Mundiales sobre la Mujer logró que el derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a la sexualidad y la salud sexual y reproductiva, así como la decisión libre de coerción, discriminación y violencia, hayan sido reconocidos como derechos humanos de la mujer. De este modo, el documento de El Cairo define: "salud reproductiva [es] un estado de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y de procrear sin riesgos, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia"⁴.

Esta definición, reafirmada en Beijing, se fundamenta en la concepción de los derechos reproductivos que implican: "El derecho de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos, y a disponer de la información y los medios para ello; El derecho de alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva; El derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coerción ni violencia"⁵.

Ahora bien, estos inestimables logros se obtuvieron gracias a un corrimiento respecto de la concepción tradicional sobre los derechos. Ésta se basa en códigos e instrumentos nacionales e internacionales que parten de considerar a todos los ciudadanos 'iguales' ante la ley -es legalista y formalista y excluye a la mayoría de las mujeres y a sus necesidades y formas de vida-. Los movimientos sociales de mujeres se corrieron hacia una concepción de los derechos como reivindicaciones de justicia social, de intereses a ser logrados, generalmente no garantizados por la ley ni por su aplicación práctica.

Pero, claro que estas declaraciones y este uso del derecho, se proponían comprometer a los Estados participantes y así impactar en las legislaciones vigentes de modo de generar programas de acción positiva. Por eso, el llamamiento de Beijing a la acción se diferencia de anteriores, especialmente por ser una conferencia de *compromisos políticos de los gobiernos participantes*. Respecto de este compromiso el Estado Argentino está en falta. Es, junto con Afganistán y Angola, uno de los pocos países que todavía no elaboró un plan nacional de acción para poner en marcha las medidas acordadas en la última Cumbre Mundial de la Mujer para eliminar las desigualdades entre los sexos. Es más, Argentina trae de arrastre la cuestión del aborto penalizado y un vacío tanto práctico como legislativo en materia de planificación familiar. Nuestro país cuenta con una fuerte y larga tradición pro-natalista defendida por los sectores más diversos⁶ y que todavía genera efectos en nuestra praxis cotidiana. Al punto que, el avance más significativo que iba a darse desde el advenimiento de la democracia y la derogación de los decretos 659/74 y 3938/77⁶, el proyecto de una Ley de Salud Reproductiva caducó en 1997. Si bien en la actualidad se lograron 14 leyes provinciales y se creó el Programa de Procreación Responsable, su vigencia en hospitales públicos fue y es escasa. Los que existen en general carecen de métodos anticonceptivos para ser entregados gratuitamente a quienes no pueden comprarlos⁷. De este modo se perpetúa una situación que, con Haydée Birgin, podemos caracterizar de perversa: "Estamos frente a un hecho legitimado socialmente que no encuentra su correlato en las instituciones públicas"⁸.

Salud Reproductiva

En 1995 recibí media sanción, en Cámara de Diputados, el proyecto de Ley Nacional de Salud Reproductiva que creaba el Programa Nacional de Procreación Responsable, en el ámbito del Ministerio de Salud y Acción Social, cuyos objetivos eran "contribuir a la disminución de la morbilidad materna-infantil y asegurar que todos los habitantes puedan decidir y ejercer sus pautas procreativas libre y

responsablemente".

Durante los primeros avatares de su tratamiento, se quitó del cuerpo de la ley la lista de todos los métodos de anticoncepción posibles al momento, para agregarla luego en un confuso anexo de 90 páginas. En este controvertido anexo, se aludía a la salud de la Madre, el Niño y la Familia pero nada se decía de la salud de la mujer-sea madre o no- ni de las adolescentes. Se insistía en asesorar de acuerdo 'con el sistema de valores vigente' si bien de sus propios fundamentos surgía la imperiosa necesidad de establecer nuevos valores o de cambiar los actuales en muchos aspectos. Se hablaba de los métodos de abstinencia periódica como 'naturales' y no subrayaba suficientemente la desventaja de la mayoría de los métodos anticonceptivos (salvo el preservativo) frente a las enfermedades de transmisión sexual (ETS), especialmente el SIDA y la Hepatitis B.

Además, daba lugar a la objeción de conciencia por parte de los médicos, en lo que hace a la recomendación del uso de anticonceptivos. Esta posibilidad resulta contradictoria respecto de los derechos que se quiere asegurar⁹ puesto que no garantiza que en cada establecimiento se cuente con el servicio, cuando sería ésta la norma que debería primar. Es decir, los establecimientos prestatarios deberían disponer de al menos un profesional que pudiera facilitar el servicio.

Finalmente, tenía un apartado especial sobre riesgos psíquicos y físicos del aborto, con tendencia culpabilizadora hacia las mujeres que no se piensan como madres.

Ahora bien, a pesar de estos señalamientos, era el mejor intento de asegurar, a nivel Nacional, la garantía de libre acceso a la anticoncepción; dado que establecía la gratuidad de los servicios para la población sin cobertura de salud y la universalidad sin distinción de edad, sexo y estado civil. Sin embargo, en 1997, al no ser tratado este Proyecto en el Senado, no recibió la otra media sanción.

En aquel entonces, el oficialismo expresaba su disidencia a través del proyecto *Oljeja del Valle Rivas* (614/96) que, por un lado, restringía los destinatarios a hombres y mujeres en edad fértil -desviándose de uno de los objetivos del programa que es el de prevenir las ETS- y, por otro, instauraba una función policíaca hacia las/los adolescentes: 'asegurándose el conocimiento de los padres y tutores respecto de los menores a efectos de su asistencia'. De este modo, quería privilegiar a la institución *familia* como dadora de la educación sexual, relegando una función social al ámbito de lo privado. Es decir, desvirtuando la función y necesidad de esta ley y de los servicios que pretende garantizar. Pues se trataría de que las personas no quedaran cooptadas por la ideología y la ignorancia de sus familias. Justamente ¿qué clase de libertades podría asegurar la familia cuando sus miembros no han contado con una formación libre y adecuada?

Actualmente, un grupo de legisladoras representantes del PJ, Alianza y Nueva

Dirigencia, consensuaron un proyecto cuyos objetivos generales contemplan: estimular que el intervalo entre embarazos no sea menor a dos años, educar para evitar embarazos no deseados, garantizar el acceso a la información sobre salud reproductiva para mejorar la calidad de vida y posibilitar la elección, disminuir la morbilidad materna y las enfermedades de transmisión sexual, efectivizar la orientación de las demandas de infertilidad. La cuestión es que logren que sus compañeros/as de Cámara acepten debatirlo -y no sólo el público interesado¹⁰.

La obtención de leyes no represivas sobre Salud Reproductiva garantizaría el cumplimiento del derecho al disfrute de una vida sexual sin riesgo de procrear. En tanto no estén al alcance de todas las ciudadanas y de todos los ciudadanos los medios para evitar la procreación de modo efectivo, resulta incompatible y cínico que el aborto esté penalizado.

Aborto

Ya se ha hecho mención a la tradición pro-natalista de nuestro país y a la prohibición del aborto vigente en su Código Penal. Pero me interesa subrayar que en esta línea tanto la legislación así como la ideología del establishment político parecen cristalizarse cada vez más y no dejar resquicio para el cambio.

Un primer ejemplo de ello fueron las actitudes asumidas por las comisiones oficiales que representaron a la Argentina en las dos últimas Cumbres Mundiales y en la Sexta Conferencia Regional. Nuestro país se enroló en la línea de la Santa Sede, afirmando que la vida existe desde la concepción y oponiéndose a la legalización del aborto. Como indica María José Lubertino, a lo largo de las distintas intervenciones oficiales argentinas vemos "un retroceso aún mayor que la posición sostenida en El Cairo y que denota un aumento del altísimo grado de obsesividad en la materia"¹¹. Obsesión que no se condice con la perspectiva popular o de la opinión pública¹² y nos enfrenta una vez más a una situación sociopolítica *perversa*. A la visión política oficial se suma la de los dispositivos¹³ médico y jurídico, que convergen en una misma tendencia. Así es que, las veces que se recurre a la justicia para obtener legalmente el acceso a la práctica del aborto, la respuesta suele ser negativa. La actitud asumida a través de estos dispositivos es la que en biótica se conoce como postura conservadora extrema. Según esta perspectiva, en tanto el aborto causa la muerte del feto éste es siempre una víctima de tal práctica y por ello el aborto deliberado es moralmente una forma de homicidio aun si se practica para salvar la vida de la madre. En tanto se parte de la noción de que toda vida humana es igualmente valiosa, quienes defienden esta postura consideran que no hay una razón válida para preferir la vida de la madre a la del feto. Por el contrario, para

mostrar que se debe salvar al feto, parten de la distinción entre matar y dejar morir. Consideran que terminar un embarazo implica matar al feto, mientras que no hacer nada al respecto no implica matar a la madre sino dejarla morir¹⁴. Esto es, si una mujer llega a morir por circunstancias de su embarazo, no hay ningún responsable pues su muerte no es la consecuencia directa de una acción humana concreta; en cambio, si interrumpe su embarazo, los ejecutores son visibles y en la acción pueden distinguirse claramente la causa y el efecto.

Esto encierra un cinismo típico del pensamiento de la inmediatez, las evidencias y el corto plazo. Es decir, en el primer caso, 'dejar morir a la madre', hay causalidad pero a largo plazo lo que la hace invisible o al menos poco evidente: ¿tuvo esta mujer acceso a una anticoncepción sin riesgos y eficaz? ¿a una detección temprana de su problema y a un tratamiento conveniente? ¿las condiciones sociales pasan a ser atributos de capacidad individual? El recurso a los principios individualistas del neoliberalismo incurre en el cinismo de taponar la responsabilidad sociopolítica y opacar la verdad de que nuestra sociedad está 'crucificando a la madre'¹⁵.

Si bien el aborto no es una práctica deseable, se torna inevitable en la medida en que está coartado el acceso a la regulación de la fertilidad. La conjunción de ausencia de planificación familiar con prohibición del aborto es elocuente respecto de que estas intromisiones sobre los cuerpos tienen particular peso sobre los cuerpos femeninos: es en nuestros cuerpos donde se hace visible la transgresión y son nuestros cuerpos los que padecen las consecuencias.

Reproducción Humana Asistida

Aunque de difícil procesamiento, la aceptación de las tecnologías de procreación asistida tiene buenas posibilidades pues encaja en la tradición natalista de los pensamientos hegemónicos de este país. Así vemos que en la última década han proliferado las clínicas¹⁶ que ofrecen los distintos tipos de servicio¹⁷ manejándose en una especie de tierra de nadie.

La biocética hasta el momento ha desarrollado tantos argumentos a favor como en contra de las nuevas técnicas de procreación¹⁸. Sumariamente podemos repasar que, a favor, alega la ayuda para la satisfacción de una necesidad de los seres humanos, la capacidad de elección de la gente y la adquisición beneficiosa de conocimiento. Mientras que, en contra, arguye el carácter 'antinatural' que conlleva la posibilidad de abusos experimentales, la opresión de las mujeres y la alternativa de la adopción. Lo cierto es que en medio de estos cuestionamientos las instituciones se mueven como si sus actos estuvieran más allá del bien y del mal; es decir, embanderadas en el rótulo de lo 'científico' asumen la mascarada de la neutralidad

para no imponerle una tregua reflexiva a su praxis.

Ahora bien, aunque no tenemos legislación vigente, se vienen presentando proyectos desde 1989. En 1997 había recibido media sanción del Senado la Ley de Reproducción Humana Asistida, presentada en 1995. Al no recibir segundo tratamiento, caducó ese mismo año.

Resultan interesantes algunas observaciones terminológicas acerca del nombre de la ley. El vocablo *reproducción* no resulta adecuado pues designa la copia de una manufactura semejante lo más posible -cuasi idéntica- al original; con lo que no es una buena designación para la creación de un nuevo ser. *Reproducción* refiere a un concepto de *identidad* del todo inadecuado en biología. Ésta concierne a hechos de creación de seres vivos, cada uno diverso del otro, semejantes pero nunca idénticos. Mientras que el concepto de *reproducción* pertenece a una construcción/explicación de la naturaleza como artefacto. Esta significación se liga a los modelos productivos prevalentes en nuestra sociedad: industrialmente se *reproducen* en serie muchas más piezas uniformes entre sí que las que podía hacer un artesano; del mismo modo, el cuerpo resulta *mecánicamente* explicado como el lugar donde la vida se *reproduce*, simplificada e idéntica. Pero el término es contradictorio, en cuanto en la creación de seres vivos no existe *reproducción*: 'mitad del código genético de la mujer se combina, según un proceso de mezcla ordenada, con la mitad del marido. Un elegante y simple expediente de la naturaleza que, repetido al infinito por generaciones y generaciones, asegura en cierto modo la no invarianza y la no identidad del patrimonio genético de cada uno'¹⁹.

En cuanto al término *asistida*, indica el modo intervencionista de la medicina en el proceso de procreación, dado que se ha omitido la palabra a la que califica: *médicamente*. Esta obliteración refuerza el carácter intervencionista pues vela por completo la idea de que además de médicos hay tecnologías. De todas maneras, es preferible a la nomenclatura que expresa: procreación *artificial*. Pues, en este caso, la oposición artificial/natural invisibilizaría el carácter cultural del proceso procreativo.

Del contenido de la ley, me detendré en la alusión a los beneficiarios. Se cierra la posibilidad de todo tipo de parejas pues se especifica: '... parejas integradas por un varón y una mujer, ambos mayores de edad y clínicamente aptos (...) casadas o convivientes de hecho (...) mínimo de tres años de convivencia'. Y se prohíbe, expresamente, la inseminación de mujeres 'solas', que no acrediten compañía 'estable' de varón²⁰. Los fundamentos para tal restricción alegan²¹ el sentimiento egoísta y la mala intención de privar a un niño de una familia bien constituida, de un 'padre'. Suponen que la ausencia de una figura masculina en el seno del hogar es determinadamente catastrófica para la formación de un ser humano. Si bien los

argumentos remiten vagamente a la psicología²⁹, ignoran la cuestión central de que la función paterna no necesariamente es cumplida por el progenitor y esposo de la madre.

Además vemos, al igual que en el caso del aborto, que la mujer queda desdibujada como sujeto respecto del 'por nacer': "El derecho del hijo a tener una relación filial dual es superior al de la mujer sola de acceder a su maternidad"³⁰. La mujer que manifieste este deseo es incluso vista como 'anormal': "El hijo es utilizado como medio para satisfacer las necesidades maternas, algunos dirán patológicas, de la mujer, sin que los problemas psicológicos a los cuales el niño deberá hacer frente sean tomados en consideración"³¹. ¿En qué consistiría la patología? Pues, en haber aprendido por exceso el mandato que identifica mujer-madre³². Es decir, haber pasado por alto la condición de posibilidad de esta identificación: ser esposa o, en su defecto, 'dadora' de hijo para un hombre (de una pareja adoptante o procreadora tecnológicamente).

Aquí es donde emerge con mayor claridad la función subyacente del contrato sexual. Éste fue desplazado por el contrato matrimonial que legitima la apropiación por los varones, como padres, de sus niños. Al no ser más paternas las implicaciones políticas de la capacidad creativa masculina en el patriarcado moderno fue preciso elaborar los mecanismos institucionales que garantizaran de todos modos la apropiación de la prole: la separación público / privado y el matrimonio³³. Es por eso que toda mujer debe ser madre: medio de producción de los bienes 'biológicos' de, en el mejor de los casos, el esposo (estatuto civil del contrato sexual) y sino, de cualquier otro varón.

Podemos corroborarlo si continuamos con la revisión de los fundamentos: "La mujer sentirá el hijo como de origen unipersonal, de 'propiedad única', y este hijo se educará en un contexto de convencimiento de que la figura paterna es innecesaria"³⁴. Viene subrayado el horror de la mujer como propietaria exclusiva del hijo. Es que implicaría una transgresión violenta al contrato sexual; o sea, a la subordinación de la mujer al varón y a la propiedad masculina de los hijos. Entiendo aquí la misma resistencia que imperaba, en la letra, hacia la patria potestad compartida y que, en los hechos, impera.

Una podría pensar que, si está aceptada la adopción uniparental, estaríamos ante una situación similar. Pero las fundamentaciones se han encargado de desestimar esta analogía: "pues la adopción tiene una naturaleza y un objetivo que la distinguen sustancialmente de la procreación artificial. La adopción tiene lugar después del nacimiento del niño, concierne a un niño ya nacido y está hecha en su interés, puesto que le da una familia de la que carecía. La fecundación artificial, en cambio, refiere a un niño por nacer, fabrica un hijo para una mujer, y lo hace en el interés

de ésta"³⁵. O sea, el interés de una mujer es válido siempre y cuando represente el interés de un varón: una traducción más del contrato sexual.

Un caso particular de 'mujer sola' es la mujer viuda. La ley en cuestión también prohíbe la inseminación asistida con semen del difunto. Ahora bien, el debate parlamentario mostró que, quienes consideraban la posibilidad de alguna excepción, lo hacían para los casos en que el marido hubiere dejado su voluntad expresa: "La postura minoritaria consideró que la fecundación postmortem debía ser admitida cuando la voluntad procreacional del causante hubiere sido manifestada por escritura pública o en testamento"³⁶. Así como una célula puede tener más estados de sujeto jurídico que una mujer adulta, lo propio ocurre respecto de un muerto. Si la mujer pidiera la inseminación sin constancia de su marido -rip- merecería ser desoída.

Por otra parte, se admite la fertilización asistida con material genético del cónyuge pero se prohíbe toda fecundación heteróloga. Sin embargo, su práctica ya está difundida en esta sociedad. Me interesa centrarme en la ficción 'biológica' que se asocia a ella. En el caso en que óvulo y útero sean de la mujer de la pareja y el semen de un tercero, entiendo que la fantasía de 'realidad biológica' para el varón la produce el contrato sexual; es decir, una delimitación de propiedades. Como el hijo sale del vientre de su mujer, con material genético de su mujer, entonces es su hijo. Pero, igualmente en el caso de que se recurra a óvulo y útero de otra mujer, y espermia de un tercero, actúa el contrato sexual. Quizá con mayor eficacia aún, pues varias mujeres están disponibles para el mismo varón. Esta disponibilidad subraya su derecho de propiedad ya que el anonimato del donante hace que éste se desdibuje como actor.

Adopción

Estas consideraciones, por su parte, influyen en relegar a la adopción como alternativa para devenir padres. Incluso algunos sugieren llamar a esta práctica preexistente 'adopción social'³⁷ para distinguirla de la que debe darse en caso de una inseminación heteróloga, cuando el varón de la pareja debe reconocer al hijo gestado (¿biológico?) tecnológicamente con semen de donante.

Esto nos sumerge en una controversia tan curiosa como interesante. La distinción social / biológico, que remite a la de cultura / naturaleza. Ahora bien, aceptar esta dicotomía en torno a la temática de la filiación sería caer en un engaño pues "todas las sociedades consagran la primacía de lo social, de la convención jurídica que funda lo social, sobre lo puramente biológico"³⁸. Es decir, incluso el hecho de considerar el lazo biológico de la consanguinidad como fundante de la filiación es

una decisión que se toma desde el ámbito de la cultura: "Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica instituciones como la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paterna. Todas son por lo tanto hechos de cultura, que deben ser explicados y no servir de explicación"³².

En este sentido, la distinción sugerida más arriba, carece de fundamento, dado que ambas adopciones serían sociales. Es pertinente, entonces, que nos introduzcamos en la nueva ley de adopción, en vigencia desde marzo de 1997: "... el adoptante se ha comprometido a hacer conocer al adoptado su realidad biológica" (art.321, inc.h). Esta terminología genera el contrasentido de, bajo la intención de revelar la verdad al adoptado, escamotearle parte de su historia. Al respecto son muy enriquecedoras las apreciaciones de Eva Giberti al comentar esta ley:³³ "o bien realidad biológica se refiere a la mujer-útero-usina, lo cual es éticamente inadmisibles; o se refiere a la concepción y embarazo: en este último el bebé es socio; y además, la concepción torna ineludible la apelación a los cromosomas, lo cual produce un interrogante acerca de cuáles son los lazos que la ley puede interrumpir,³⁴ porque los genéticos, no. Y si habla de realidad biológica desemboca en ellos". Por otra parte, "al tornar invisible el segmento sociocultural del origen -que en la adopción convoca testimonios de miseria e impotencias, de amores frustrados e historias de mujeres abusadas- podría convertirse en paradigma de ocultamiento de los conflictos socioeconómicos mediante el lenguaje".

Además, según el art.317, inc.a), los padres biológicos deberán ser citados como requisito para otorgar la guarda del niño; "ello se debe a que se les reconoce la patria potestad, concepto que no deriva de la biología, sino de la cultura".

Me interesa particularmente detenerme en esta disquisición porque considero que tiene un gran peso en el imaginario personal de quienes buscan una solución para sus trastornos de fertilidad (y en el de la sociedad toda, para avalar estas prácticas). Quiero decir, hay un *a priori* que instala en la biología el sello de la verdad. De allí que la posibilidad de renunciar a la búsqueda de un hijo resulte inaceptable, pues implicaría dejar vacío el ámbito de la existencia verdadera, sería como no existir. Por otro lado, la alternativa de la adopción evidencia de inmediato su carácter social y cultural -del que, como vimos, no están exentas las otras decisiones- y al estar alejada de la voz de la propia sangre -simbólica reforzada por la letra de la ley- sería como una realidad a medias. En cambio, las tecnologías de procreación asistida aparecen con el mismo status de realidad que el de la concepción basada en el sexo. Considero que esto se debe al efecto "mágico" atribuido a las técnicas. La sensación es la de que ellas generan una 'conversión' y no meramente posibilitan un proceso que de otro modo no se hubiera logrado. Se tiene la ilusión de haber pasado a ser fértiles, cuando, si se quisiera repetir la experiencia del hijo, habría que someterse

a una nueva intervención. Con el protagonismo de la tecnología quedan tapados los verdaderos actores involucrados. Es decir, la procreación asistida tiene fuerza 'biológica' aún cuando se haya logrado con material genético de donante. A esta fantasía coadyuva el hecho de que las donaciones -que no son tales, pues son pagasean anónimas. Así se oblitera la apelación a la realidad biológica pues ésta recae sobre la pareja usuaria de la tecnología.

Siguiendo a Giberti, tenemos que la ley vigente también tramita los ecos del contrato sexual: "acotar el origen de un ser humano a la genética clasificaría a la mujer que entrega una criatura en su calidad de usina de bebés"³⁵. Esto es, de la ley actual se desprende un desprecio y/o falta de reconocimiento hacia las mujeres que entregan a sus hijos³⁶. Apelar a la 'realidad biológica' dejaría en blanco esa parte de la historia del adoptado, el reconocimiento de la realidad de una sujeto involucrada en su historia personal y atravesada por particulares condiciones socioeconómicas. Este lapsus en el relato permite diseñar un imaginario de mujeres 'productoras' de bebés para la sociedad en general. Visión que legitima el orden social que lleva a estas mujeres al acto de la entrega.

Como afirma Susana Sommer: "la infertilidad no requeriría fertilización *in vitro*, madres de alquiler ni otras soluciones médicas si las personas infértiles estuvieran menos obsesionadas con tener su propio hijo biológico, y podría resolverse de forma satisfactoria si se consideraran todas las alternativas posibles, incluida la aceptación de no tener hijos o de la adopción"³⁷.

Eva no quiere / ser para Adán / la paridora / pagada con pan³⁸

La letra de las leyes prescribe sobre los cuerpos femeninos. En esas prescripciones encontramos un mismo tono que las atraviesa y está dado por el impedimento de que las mujeres decidan sobre sus propios cuerpos 'legítimamente'. Es decir, estas decisiones quedan relegadas a la clandestinidad, a la patología, a la criminalidad. Por eso, podemos afirmar, con Clara Kuschner, que "el cuerpo de la mujer es, todavía, un cuerpo expropiado"³⁹. Y esto, porque la letra de la ley no es letra muerta ni trabaja aislada. Aún cuando algunos jueces y algunas juezas generan interpretaciones y dictámenes no sexistas, prima todavía una convergencia de dispositivos de poder: jurídico, médico, religioso, que tiene amplia eficacia social. Tener en claro esto implica la necesidad de combatir en frentes múltiples. Ninguno de ellos es despreciable. En este sentido, no considero un logro 'vacío' el poder contar con leyes distintas. Si bien no es suficiente para que cambien las prácticas, lo considero necesario. Creo que innovar con más frecuencia en la letra es como

insistir en abrir poros en la trama de nuestro sistema jurídico. Y pienso esto como una especie de acicateo social, en particular, aunque no exclusivamente, por parte de los movimientos de mujeres. Para que Eva pueda... dejar de ser costilla.

Notas:

- 1 En referencia a la canción de Silvio Rodríguez, Eva, cuyo estribillo dice: 'Eva sale a cazar en celo / Eva sale a buscar semillas / Eva corre y remonta vuelo / Eva deja de ser costilla'.
- 2 Alfonsina Storni: Tú me quieres blanca.
- 3 Ver PATEMAN, Carole: *El contrato sexual*; Barcelona, Anthropos, 1995.
- 4 ROSAS B, María Isabel: "Derechos sexuales y reproductivos: ejes de una estrategia de desarrollo" en AAVV: *La muralla y el laberinto. Huellas de las mujeres en la Conferencia de Beijing*; Lima, CLADEM, 1996; pág.71.
- 5 *Ibid*, pág.71.
- 6 dirigencia política, jerarquía eclesiástica católica, estamento militar, sector empresarial, estamento médico, militancia de izquierda. Ver TORRADO, Susana: *Procreación en la Argentina. Hechos e Ideas*; CEM, ediciones de la flor, 1993.
- 7 Son respectivamente los decretos del gobierno de Perón -limitaciones a la venta de anticonceptivos y prohibición de actividades de control de la natalidad- y de la Primera Junta Militar -política de población para expandir los mercados y ocupar vacíos demográficos-.
- 8 Ver BIANCO, Mabel: *Fecundidad, Salud y Pobreza en América Latina. El caso argentino*; Bs As, FEIM, 1996.
- 9 BIRGIN, Haydée: "Derechos reproductivos: maternidad y ciudadanía" en BIRGIN, H (comp): *Acción Pública y Sociedad. Las mujeres en el cambio estructural*; Bs As, CEADEL, Feminaria, 1995; pág.165.
- 10 RODRÍGUEZ, Marcela: Seminario 'Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas'; Foro DRR, 25 y 26/IX/97.
- 11 Me refiero a que el 1/6/99 se inició un debate abierto con el público, en el marco del día de lucha por la salud de la mujer (29/5), donde las legisladoras presentaron el proyecto consensuado. Se realizó en el salón de la OEA.
- 12 LUBERTINO, Mj: Op.Cit; pág. 98.
- 13 Un 36% de la población acepta el aborto en cualquier circunstancia y otro 50% en ocasiones especiales. Resultados de una encuesta de Graciela Römer difundidos por Haydée Birgin en clase (4/XI/97) y por Página/12 el 4/XII/97, pág.18: "El aborto es utilizado en Argentina como método de evitar embarazos no deseados que no pudieron prevenirse, desde comienzos de siglo. Esto ha persistido fundamentalmente por la carencia de servicios de Planificación Familiar en los hospitales públicos y en los servicios cubiertos por la Seguridad Social Médica. [...] Atento a la ilegalidad del aborto y su uso como método de evitar embarazos no deseados, el aborto clandestino es desde el siglo pasado muy frecuente en Argentina" BIANCO, M: Op.cit; pp22/3.

- 14 En el sentido de 'dispositivo de poder' como lo conceptualiza Michel Foucault en FOUCAULT, M: *Microfísica del poder*; Bs As, Laiqueta, 1987.
- 15 LUNA, Florencia: "Razones internas y la discusión acerca del aborto", *mora* n° 1-1997.
- 16 León Rozitchner no se permite dudar acerca de esta interpretación. Ver su comentario: "Crucificar a la madre" en *Página/12*, 4/XII/97. Curiosamente, este año se ha reinstaurado el feriado del día de la Virgen.
- 17 Ver "Dossier: Las nuevas tecnologías reproductivas" en *Feminaria* N° 19.-94
- 18 Inseminación Artificial (IA) homóloga (IAC) o heteróloga (IAD), Fecundación in vitro (FIV) con transferencia de embriones (TE), Transferencia intratubárica de ovocitos y esperma (GIFT), Inyección intracitoplasmática de esperma (ICSI), Transferencia de ovocitos pronucleados y esperma (PROST), Transferencia de óvulos a las trompas (TOT), Transferencia de cigotas recién fertilizadas (ZIFT), crioconservación de esperma y de embriones. Para un panorama completo de las técnicas posibles ver TABOADA, Leonor: *La maternidad tecnológica: De la inseminación artificial a la fertilización in vitro*, Barcelona, Icaria, 1986; PIZZINI, Franca: *Maternità in Laboratorio: etica e società nella riproduzione artificiale*; Torino, Rosenberg & Sellier, 1992; MONCARZ, Esther: "La crisis de infertilidad y las técnicas de reproducción asistida"; Cuadernos de Salud N° 2 del Centro Integral de Salud para Mujeres 'Julietta Lanteri', 1994; SOMMER, Susana: *De la cigüeña a la probeta. Los peligros de la aventura científica*; Bs As, Planeta, 1994.
- 19 Ver LUNA, F: "Problemas en torno a nuevas formas de procrear" en LUNA, F y SALLES, A: LUNA, Florencia y SALLES, Arleen (comps): *Decisiones de vida y muerte. Eutanasia, aborto y otros temas de ética médica*; Bs As, Sudamericana, 1995.
- 20 GAGLIASSO, Elena: "Il paradosso della riproduzione" en *Reti*, 6:66. Para un desarrollo completo del cambio histórico de los términos: procreación, generación, reproducción ver: PIZZINI, F: Op.Cit.
- 21 La misma consideración hace la Academia Nacional de Medicina de nuestro país, que, según su pronunciamiento de septiembre de 1995, entiende que las técnicas biomédicas deben aplicarse sólo al matrimonio y al servicio de éste. Ver FERRER, Francisco: *Procreación Asistida. Panorama Jurídico*; Santa Fe, LINL, 1995; pág.149.
- 22 Ver FERRER, F: Op.Cit.
- 23 'La familia normal con ambas figuras genitorales, de sexo diverso, es el ámbito que la generalidad de psicólogos y sociólogos considera necesaria, como regla, para una equilibrada educación del niño' *Ibid*; párr.153, pág.115.

- 22 *Ibíd*; párr.154, pág.116.-
 23 *Ibíd*; párr.155, pág.117.-
 24 *Sobre la presencia recurrente de esta identidad en el Imaginario* ver BURIN, Mabel: *Género, Psicoanálisis y Subjetividad*; Bs As, Paidós, 1996; BURIN, M.: *Estudios de la Subjetividad Femenina*; Bs As, GEAL, 1987; FERNÁNDEZ, Ana María (comp): *Las mujeres y la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*; Bs As, Paidós, 1992; FERNÁNDEZ, AM: *La mujer de la ilusión*; Bs As, Paidós, 1993; FERNÁNDEZ, AM y GIBERTI, E (comps): *La mujer y la violencia invisible*; Bs As, Sudamericana, 1988; GIBAJA, Regina: *Imágenes de la Condición Femenina*; Bs As, EUDEBA, 1990
 25 Ver PATEMAN, C: *Op.Cit.*-
 26 FERRER, F: *Op.Cit.*; párr.155, pág.117.-
 27 *Ibíd*; párr.157, pág.117.-
 28 *Ibíd*; párr.161, pág.121.-
 29 Ver GIBERTI, Eva y GRASSI, Adrián (comps): *Las éticas y la adopción*; Bs As, Sudamericana, 1997.
 30 ALLEGUE, Rosario: "A los niños los trae la cigüeña. Aportes teóricos y técnicos sobre la fertilidad asistida"; Workshop 9, Foro de Psicoanálisis y Género, 1997; pág.8.-
 31 MEILLASSOUX, C: *Mujeres, graneros y capitales*; México, siglo XXI, 1985; el subrayado es mío.-
 32 GIBERTI, E: "Realidad biológica y realidad social"; Página/12, 22/II/97.-
 33 Dado que la misma ley dicta: "el adoptado deja de pertenecer a su familia biológica" (art.323).-
 34 GIBERTI, E: "Realidad biológica y realidad social"; Página/12, 22/II/97.-
 35 Ver CHAVANNEAU, Silvia, GIBERTI, E y TABORDA, Beatriz: *Mujeres excluidas*; Bs As, FLACSO, 1997; GASPARI, Ricardo, RAJNERMAN, Graciela y SANTOS, Griselda: "Ética, lazo social y filiación hoy" en *Actualidad Psicológica*, Abril de 1997.-
 37 SOMMER, S: *De la cigüeña a la probeta. Los peligros de la aventura científica*; Bs As, Planeta, 1994; pág. 100.-
 38 Silito Rodríguez: Eva.-
 39 KUSCHNIR, Clara: "El aborto no es un tema ético" en *Feminaria* N° 13, Dossier: el aborto; pág.12.-

VIOLENCIA Y LITERATURA

CAPÍTULO X

VIOLENCIA DE ESTADO Y VIOLENCIA SEXUAL: LA REPRESIÓN COMO VIOLACIÓN Y UNA RESPUESTA ALTERNATIVA DEL AMOR EN DOS NOVELAS LATINOAMERICANAS

Judith Filc

Introducción

La violencia de estado constituyó un fenómeno generalizado en la América Latina de los '60 y '70. La desaparición de los parámetros legales democráticos que deviene de la transgresión de la ley por parte de la propia institución responsable de ejecutarla, es decir, del estado, genera modificaciones en el tejido social que implican una reconfiguración de los espacios público y privado.¹ La arbitrariedad de las medidas represivas y su difusión indiscriminada producen una alteración en todas las relaciones sociales, ya que prima la desconfianza provocada por el miedo. Janine Puget define estas modificaciones del orden social como un «estado de amenaza», en el cual «no se conoce el nuevo código ni las reglas de juego» (31). La vivencia de amenaza es experimentada por todos los miembros de la sociedad, y depende de una imposibilidad de confiar en el estado como organismo protector, de la desaparición de parámetros para diferenciar lo permitido de lo prohibido: «Cuando el medio justifica el crimen, el dolor y no sólo los justifica sino que los impone, se agrega al sufrimiento un elemento de desamparo de una cualidad particular» (32).² La violencia del estado autoritario no es exclusivamente física sino también simbólica, a través de una reformulación discursiva determinada por un discurso oficial que cierra el paso al diálogo³. Hay una relación única e inmodificable entre significante y significado, lo que implica una verdad única definida desde el poder. Junto a esta «verdad», sin embargo, coexisten prácticas «privadas» en el sentido de

«clandestinas», ocultas a los ojos de la población, que desmienten la apariencia de legalidad construida por el estado. Marcelo Viñar señala por eso la dinámica del doble mensaje que caracteriza la palabra del poder, donde «coexisten el discurso de la normalidad social y la evidencia del horror» (60). El discurso oficial suprime la polisemia, reemplazándola por «las antinomias maniqueas de la verdad completa y monolítica», supresión que «es ella misma [...] fuente del terror» (62).⁴ Este discurso monológico se sostiene gracias a prácticas generalizadas de censura, no sólo en los medios de comunicación sino también en todo espacio social. Asimismo, la imposición de un sólo significado posible traslada el carácter autoritario de la relación entre estado y ciudadanía a las relaciones entre los miembros de la sociedad.

Es interesante contrastar la politización de las relaciones sociales con la privatización de las prácticas estatales, tanto en cuanto a la ejecución de políticas como a la represión. El estado autoritario se caracteriza por manejarse fuera del alcance de la mirada pública, como lo señala Beatriz Sarlo: «[...] en espacios no pasibles de debate público se toman las elecciones básicas, se instauran las tradiciones fundantes, se practican los cortes histórico-políticos que son el argumento de la narrativa autoritaria impuesta [...]» (38).⁵ El acceso a la información está limitado a aquellos que participan de la alianza de poder con el estado, como lo afirma José Joaquín Brunner en *La cultura autoritaria* (36). En cuanto a la represión, ésta es negada por la narrativa oficial, mantenida fuera del ámbito público mediante la censura, y en algunos casos, como en el Cono Sur, ejecutada de manera clandestina, creando dos mundos que funcionan simultáneamente. En el mundo privado de la tortura las relaciones de poder adquieren también un carácter privado, en tanto el victimario se define como «macho» y la víctima como «hembra». Jean Franco analiza este traslado al sistema de género que define la relación torturador-torturado: la mujer es violada y al hombre se le aplica la picana en pene y testículos y/o se lo viola también. «La 'masculinidad' de los torturadores era afirmada por su poder absoluto para infligir dolor. Este poder era reforzado a menudo por el uso totemico de apodos que eran nombres de animales - tigre, jaguar, puma, gorila - [...]» (107).⁶ Estos cambios producidos en las relaciones de poder en todos los espacios sociales a partir de la instauración de la violencia de estado colocan a la mujer en un lugar privilegiado en las prácticas de resistencia al abuso de poder, en tanto actor y en tanto representación. En el primer caso, está el ejemplo de las asociaciones de familiares de detenidos desaparecidos que surgieron en todo el continente. Autores tales como Elizabeth Jelín, Marysa Navarro, Laura Rossi, Julieta Kirkwood y Jean Franco, entre otros, señalan el pasaje del ámbito del hogar al de la política de todas aquellas mujeres que salieron a demandar del estado la devolución de sus hijos y la solución del conflicto generado por la represión por la vía judicial.⁷ En el segundo

caso, el carácter subordinado de la mujer en la sociedad patriarcal, su falta de voz pública, especialmente en las sociedades latinoamericanas más tradicionales, la convierte, junto con otros grupos marginales, ya sea en portavoz de un discurso subordinado de oposición, o de un cuerpo marcado por la opresión política en la literatura de la época.

El cuerpo de la mujer y el cuerpo «feminizado» del hombre se convierten en símbolo de la victimización ejercida desde el poder, tal como lo señalan Hernán Vidal, Jean Franco y Francine Masiello, entre otros.⁸ Masiello se detiene particularmente en la obra de escritoras argentinas tales como Reina Roffé, Sylvia Molloy y Luisa Valenzuela, quienes «abren un camino [...] para criticar las jerarquías del lenguaje y la formación del enunciado relacionado al cuerpo de la mujer. Otras escritoras cuestionan las relaciones del poder tal como emergen en la historia nacional, encontrando en ellas un vínculo metafórico con la representación de la familia o las prácticas cotidianas [...]» esta competencia por el poder a través de un cuestionamiento del orden doméstico como centro de represión.» (161) Para muchas teóricas del feminismo, el lugar marginal de la mujer facilitaría su acceso a un discurso «diferente», que habla desde los márgenes, fragmentado, que no responde a una interpretación única y que por eso genera un vínculo peculiar con el lector que desafía los patrones de relación establecidos por el poder.

Es en este contexto que se desarrolla mi análisis de la construcción del amor ideal en dos novelas latinoamericanas, *Estaba la pájara pinta sentada en un verde limón* (de aquí en más LPP) de Albalucía Angel y *La nave de los locos* (de aquí en más LNL) de Cristina Peri Rossi.⁹ En el primer caso, se trata de una novela que retrata la Violencia colombiana desde sus inicios con el asesinato del líder de la oposición Eliécer Gaitán en 1948, hasta el año 1967 (marcado por la muerte del Che Guevara y de Camilo Torres)¹⁰ desde la mirada de Ana, que crece en esos años en el seno de una familia acomodada de un pueblo de Colombia. La novela de Peri Rossi en cambio narra el viaje imaginario de Equis, un exiliado de la «guerra sucia» uruguaya. En ambas novelas el amor entre mujeres, entre hombres, o amores heterosexuales no tradicionales son contrapuestos a la figura del amor heterosexual tradicional. Estos modelos alternativos aparecen como respuesta al vínculo opresor-oprimido que caracteriza a la relación heterosexual en la sociedad patriarcal, y que sirve como metáfora de la opresión política del terrorismo de estado encarnada en la violación. En ambas novelas predomina una crítica a la concepción del amor como el sentimiento «natural» y «naturalizador» de los vínculos familiares, tanto entre los cónyuges como con los hijos. Un amor diferente aparece como posible, generándose otro tipo de relaciones diferentes de las familiares biológicas, que otorgan a la mujer un lugar de actor igualitario. Este tipo de amor «nuevo» aparece como el

espacio de crecimiento de una sociedad diferente, un espacio del futuro en Peri Rossi, y un espacio del pasado en Angel.

El amor femenino como lugar del afecto, del erotismo, y de la identidad política: Ana y Valeria

LPP es un ejercicio de remembranza desarticulado, fragmentario, donde los recuerdos de distintas épocas y personas se yuxtaponen y entremezclan. La novela comienza y termina en 1967, cuando Ana, en ese estado de somnolencia que precede al despertar, transita los años de su vida que van desde su infancia a su adultez. Tres hechos fundamentales marcan esos años, y estos son su experiencia de la violencia social, el amor de Valeria, y la definición de su identidad política. Esta cristaliza a mi juicio por la conjunción de tres factores: la reacción de Ana frente a la violencia de la que es testigo, el lugar «marginal» que ocupa dentro de su propia familia y clase social, y su relación con Valeria, quien es hermana, madre y amante a la vez (con lo que no aludo a una relación erótica explícita sino sugerida a través de la novela, como demostraré más adelante).¹¹ Valeria que es hija de una sirvienta de la familia de Ana, lo cual indica que éste es un amor que trasciende las barreras de clase, que tiene una conciencia política clara y actúa en consecuencia, y que se convierte en el ideal que Ana quiere alcanzar y que la llevan a abandonar su lugar de privilegio. Para comprender en su totalidad esta relación en cuanto modelo alternativo es necesario prestar atención a la forma de narrar la Violencia en LPP, su descripción del papel de la mujer en la sociedad colombiana (en particular en la clase acomodada) y el lugar que ocupa Ana en su entorno familiar y social. Por último se analizará el carácter peculiar de la relación de las dos mujeres en el contexto de la narración de la Violencia.

La violación de una niña por un hombre se convierte en imagen central de la violencia social. Dos episodios de esta índole se relatan en la novela, uno en el que Ana es testigo sin comprender, y el otro en el que es víctima. A estas imágenes acompañan otras constantes de asesinato con arma de fuego y con arma blanca, y la repetida referencia a violaciones y emasculaciones, así como imágenes de tortura que incluyen la picana en los testículos. Luego de señalar ciertos elementos importantes de los dos episodios de violación, me detendré en algunos ejemplos para resaltar la constante vinculación entre el campesinado y el estudiantado víctimas de la represión y las mujeres y niñas (es interesante destacar la corta edad de ambas víctimas en las violaciones que son descriptas con más detenimiento) víctimas de violaciones⁴. La violación de Satoria y la de Ana tienen en común tres imágenes que son

fundamentales en el contexto de la violación como violencia social: la negativa de la víctima («y Satoria que no, que no quiero», p.79; «¡no!, ¡yo no quiero!», p.210); la supresión de su voz («[...] y otra vez con los gritos, y entonces el hombre le taponó la boca con la ruana [...], p.79; «[...] y le tapó la boca para que no siguiera [...]», p.210); y la presencia de la sangre («[...] Satoria [...] se quedó en el suelo sin moverse, y fue cuando le vieron la sangre que le bajaba por las piernas.» p.79; «[...] y entonces entendió lo que le sucedió a Satoria aquella vez [...] Cuando se puso en pie, se vio bañada en sangre; ¡me reventó por dentro!» p.210). Estos factores son también comunes a la violencia de estado: la opresión se caracteriza por forzar al oprimido a actuar contra su voluntad, la censura es la mordaza impuesta por el poder, y la sangre puebla los relatos de la represión.

Con los recuerdos de Ana se mezclan testimonios reales (recogidos por Albalucía Angel para su novela¹⁰ y ficticios, tanto de la masacre del 9 de abril de 1948 en Bogotá como del ataque a los estudiantes años después, como de la violencia ejercida contra los campesinos en la zona rural. Entre las imágenes se encuentran la del «[...] tiroteo [...] cerrado porque los del ejército abrieron fuego contra la muchedumbre a pura tartamuda [...] (42); la de «una mujer aindiada, joven, y un niño muy pequeño, ambos con las caras abiertas a machetazo limpio [...]» (56). Don Anselmo, un campesino de paso por la quinta de la familia de Ana, piensa en «todos los cadáveres que flotan en los ríos [...] En tantos campesinos que vieron violar sus hijas y mujeres.» (111). Teófilo González, campesino convertido en guerrillero, narra los crímenes de las fuerzas del gobierno y de los escuadrones para-militares que empujan al campesinado a armarse: «[...] nos pegaban o amenazaban [...] dieron muerte, entre otros, a Tiberio Patiño y Servando Gutiérrez [...] violaban a las mujeres, haciéndoles todo lo que se les antoja [...]» (137).

El relato del asesinato de estudiantes durante las manifestaciones de los años 50 incluye una descripción de la forma en que se desencadena el tiroteo que refleja la irracionalidad de la violencia. Este carácter bestial de la respuesta militar se evidencia en las palabras de uno de los oficiales:

[el sargento] Cárdenas observa cómo unos estudiantes de la primera fila discuten con el Teniente costeno, que manotea y se sulfura, los trata de maricones [...] ¡Cabrones, hijueputas...!, si lo que quieren es que les demos plomo, digan no más, a ver [...] y entonces el Sargento interviene: están calmados, déjelos, pero el otro ya está renegrido de la furia [...] a estos olicagados lo que les hace falta es bala, comienza a barbotar, y los soldados del Batallón Colombia, que están nerviosos con tanto grito y tantas amenazas y desde que llegaron están con el fusil que se dispara, se aprontan en segundos [...] y entonces el Sargento no tiene tiempo de nada, porque cuando se da cuenta está él también tendido boca abajo, disparando.» (171).

Es importante remarcar algunos aspectos de este relato: el teniente se refiere a los estudiantes como «maricones» y «culicagados», evidenciando un juicio de valor que está marcado por el discurso dominante patriarcal. El tiroteo se desencadena simplemente por un juicio valorativo prejuicioso, el descontrol, la necesidad de disparar y los nervios producidos por la conducta exaltada del oficial, de tal modo que aun el sargento que tiene al comienzo una actitud lógica es arrastrado por la conducta grupal a una acción sobre la que no tiene ningún control, una violencia claramente de carácter «masculino».

Las mujeres en la novela aparecen constantemente dando su apoyo a la represión, refiriéndose al campesinado como la «chusma» y a la necesidad de poner orden. Entre ellas la madre de Ana, quien se nos revela, en las palabras de Gabriela Mora, como «una dama de sociedad provinciana, caracterizada por sus prejuicios de clase (51-61, 364), su fanatismo religioso (52), y su afán por el orden y la limpieza [...]». (75) La tía Lucrecia, que «lo único que sabe es ir y volver donde la modista [...]» (20) Bonifacia Sepúlveda afirma que «la autoridad no se puede quedar con los brazos cruzados porque para eso es la representante del orden, la justicia, la paz, que ahora mi General ha establecido [...]» (173). La mujer tiene como misión en la vida conseguir marido y luego hacerse cargo de la casa. Ana se rebela contra su destino, y desde niña aparece como «distinta». De chica es «un ratón flacucho con dos hebras de pelo» (236), que se come las uñas, cosa que los hombres detestan, que anda «despulgada y en bluyines» como una «marimacho» (236), y a quien el padre lleva a las riñas de gallos. Por otra parte, su reacción ante la injusticia social también difiere de la de su hermano y sus primos, para quienes ésta es «natural»¹⁴. Lee todo el día, cosa que es vista como anormal por su madre. Finalmente, gracias a la influencia de Valeria, Ana empieza su aprendizaje, puede reflexionar críticamente sobre su propio lugar de clase y tomar una decisión de compromiso con la oposición. Valeria, hija de una criada y amiga de la infancia de Ana, con quien jugaba en la pileta del jardín, reaparece en su vida cuando Ana tiene 17 años aproximadamente. Ana se encuentra con Valeria y su hermano Lorenzo en la calle, va con ellos a su departamento, y a partir de allí empieza a crecer su admiración y amor por los dos - aunque Valeria es la figura predominante, si bien Lorenzo será su pareja - y su cuestionamiento de su propia forma de vida: «Ella no paraba de contar los proyectos que tenían en la Universidad todos sus compañeros, y yo sintiéndome ridícula. Muy parecida a esas encopetadas que se sienten el ombligo del mundo porque viven en los barrios altos [...] y la casa la diseñó Obregón y Valenzuela [...]». (72) La relación entre los hermanos le parece perfecta, no como la de ella con Juan José. La impresión es tan fuerte que ese mismo día les promete que «yo me unía a ellos porque la dictadura era terrible. Eso le había oído decir a mi papá, y otra vez repetí,

como una guacamaya, sin entender de la misa la media» (74). Sólo su admiración de los otros y su vergüenza de sí misma la llevan a hacer esa promesa. Ya en ese momento dice de Valeria que «no es como las demás [...] Es alguien con algo que [...] te quisieras tú, que me quisiera yo [...] No sé definirte ese algo con palabras. Es su manera de pisar la tierra, de estar en ella, de ser como los árboles [...]» (71). Esa es una frase que Ana repetirá luego, Valeria «no es como las demás». Su valor no pasa por el ejercicio de la violencia, como lo evidencia su enfrentamiento con la policía en la manifestación donde muere el primer estudiante: «Me acuerdo que Valeria se le enfrentó a un chulavo [policía], y le gritó: ¡dispare! [...] y el chulavo bajó la bayoneta, juro [...] qué le iba a disparar a una moosa de menos de dieciocho». (108) Se establece una relación transferencial, si lo vemos desde la perspectiva psicoanalítica, donde Valeria es una figura materna de identificación positiva. Al mirarla, Ana se ve a sí misma con todas sus fallas producto de una vida acomodada en un medio donde la mujer jamás problematiza su realidad ni la realidad que la rodea. Frente a una Valeria que predice la realidad con «certidumbre de sibila», que tiene «otra piel, otro sentido del espacio [...] penetra y llega al fondo y te da miedo porque a tu alrededor de pronto todo se derrumba [...] pero le ves aquellos ojos acerados y es como si el resto no importara» (193). Ana es sólo una «imbécil petulante» (181). Valeria, Lorenzo y Martín, la pareja de Valeria, se convierten en su familia, y La Arenosa, la casa de Martín donde se reúnen, en su hogar, el espacio de libertad donde Ana adquiere una identidad política inseparable de los lazos afectivos que la unen al grupo. Así describe Ana sus días en La Arenosa: «Fueron épocas en que las horas no contaban. Valeria le daba de comer a las gallinas, los perros [...] y se pasaba horas escribiendo [...] y luego nos leía sus poemas con esa voz profunda, rítmica [...] lo que importaba era que estábamos allí, sentadas en la hamaca, conversando o calladas [...]» (196). «En La Arenosa yo entendí. Me dí cuenta de que la vida no solamente era jugar al golf y decir que este vestido me lo trajeron de Miami [...]» (197). La mezcla de elementos materno-filiales, fraternales y eróticos se evidencia en el recuerdo del viaje de Valeria a Grecia. Desde allí ésta grita llamando a Ana, diciéndole que el océano que las separa es «como la misma agua antitiquísima la madre primordial que nos une» (257). La imagen del agua en la que ambos cuerpos flotan, esa agua/líquido amniótico/madre, reaparece varias veces a lo largo del texto, constituyéndose cerca del final en lecho de amor y de muerte, de unión eterna, como veremos a continuación.

El erotismo es un componente fundamental de esta relación, mezclándose la imagen de Valeria con la de Julieta, amiga íntima de la infancia de Ana, quien muere en un accidente de pequeña. El recuerdo de las dos muertes aparece fusionado en el texto, se mezclan las evocaciones del entierro de Julieta y del reconocimiento del cadáver

de Valeria, la remembranza de las dos amistades se liga de manera indisoluble. Dos momentos en LPP ilustran este aspecto de la relación entre las dos muchachas, y éstos son la escena de la identificación del cadáver, y una imagen onírica que Ana describe cerca del final de la novela, donde se desdibujan los límites entre el recuerdo del entierro de Julieta y la reacción ante el cadáver de Valeria. Ana es recibida en la comisaría por un policía que la mira «salaz, con indecencia» y le habla con condescendencia insinuante: «[...]me tiene miedo [...]?, y se alisó el bigote, lentamente esta vez, la boca lúbrica entreabierta, la mueca chabacana» (181). Se produce entonces un juego erótico en el cual el policía la mira lascivamente a Ana mientras toca con «su mano verrugosa» el pecho de Valeria: «Fue como un garrotazo en pleno vientre. Me manoseaba con los ojos mientras que con sus dedos manchados de nicotina te recorría la piel de arriba abajo [...] me constreñía a presenciar su posesión desvergonzada, como si fuera él amo y señor, de mi vida y tu muerte [...]» (205). A través de la mano y la mirada del policía se teje un vínculo físico entre las dos mujeres, imagen reforzada por esa otra escena donde recuerdos de ambas muertes y fantasías se entremezclan en el momento de somnolencia durante el cual Ana recuerda. Las monjas de la escuela y el policía se confunden, obligándola a descender al fondo del mar donde «[...]tropezó con el cuerpo que flotaba desnudo y empecé a acariciarlo, rozándolo muy leve con los labios: Valeria, la llamé en voz muy baja, Valeria... y deshizo las trenzas con cuidado [...] y le pasó la mano por el pezón izquierdo queriendo revivir algún latido [...]» (253). Incluso al hacer el amor con Lorenzo aparece la imagen de Valeria: las manos en sus caderas son como las de Valeria, y en el momento del éxtasis Lorenzo gime pronunciando el nombre de Ana. «y Ana gimió también, Valeria, como un rito [...]» (256).

LPP entonces construye un nuevo modelo de relación que desafía los límites del discurso patriarcal dominante del amor, borrando la división entre el amor doméstico - ahistórico, natural, que es origen y producto de la institución familiar occidental moderna - y el mundo público de la política, de las relaciones marcadas por la historia. Este nuevo tipo de amor desnaturaliza la imagen tradicional al proponer un vínculo que es transgresor en tanto constituye una visión positiva de la homosexualidad y el incesto. De este modo se cuestiona la Ley "natural" que establece los límites impuestos por los lazos biológicos, proponiéndose un vínculo que surge de la experiencia compartida. Paralelamente, la novela construye la metáfora por la cual la violencia privada representa la violencia de estado: el estado/Padre viola a sus ciudadanos/hijas. Esta metáfora ilustra de manera óptima la desaparición de la esfera privada como tal bajo el terrorismo de estado, a la vez que establece una relación íntima entre el sistema de dominación político en su sentido estricto, y el sistema de dominación de género. Al ligar así ambos procesos la aparente separación

entre esferas pública y privada que el liberalismo democrático establece como naturales se ve cuestionada.

El amor como espacio de libertad donde la diferencia es aceptada: pedofilia, gerontofilia y homosexualidad en *La nave de los locos*

LNL narra la odisea de Equis en el exilio, en un relato fragmentario, tejido de múltiples textos entramados sobre dos ejes: los segmentos descriptivos del tapiz de la Creación de la Catedral de Gerona¹⁵, que aparecen intercalados en distintos puntos del texto y dan fin al mismo, y la adivinanza planteada a Equis en sueños y que remeda los cuentos de hadas tradicionales donde la prueba planteada al príncipe determinaba su muerte. La novela constituye una crítica a todo tipo de marginación del Otro, tanto mediante el discurso monológico como mediante otras prácticas sociales de exclusión. Esta crítica abarca entonces los regímenes autoritarios y la sociedad occidental moderna en tanto sistema que oculta las diferencias a través de un discurso homogeneizante que silencia a los grupos marginales, y de la constitución de espacios cerrados de reclusión de la diferencia juzgada «anormal», como es el caso de las cárceles, los manicomios y los campos de concentración sudamericanos y europeos. Según afirma Elia Kantaris, la estrategia de cuestionamiento del autoritarismo en Peri Rossi consiste en

[...] poner al descubierto el mecanismo de exilio y alienación subrayando la 'naturalización' de todas las construcciones discursivas tales como 'yo', 'masculinidad', 'femineidad', 'patriotismo', 'moralidad', etc. De la mano de este ataque es necesidad política la adopción de las experiencias de los márgenes [...] como punto de referencia [...] desde donde defender el derecho a [...] reclamar desde los márgenes áreas enteras de la experiencia (y fundamentalmente de la 'experiencia femenina') como procesos significativos y productores de significado. (1989:249)

La mordaza de LPP es aquí reemplazada por el espacio de exclusión, la «nave de los locos» que deriva sin rumbo en el «no-espacio» del océano, el espacio oculto del campo de concentración de la dictadura, mundo oculto a los ojos del público, el ómnibus que lleva a las embarazadas a la clínica de abortos: «Hospitales militares para prisioneros políticos. Selvas apropiadas para arrojar opositores incómodos. Naves de Locos [...] Cárceles hediondas donde encerrar a los transgresores. Clínicas privadas.» (176)

El acto de amor heterosexual es cuestionado en tanto relación de poder desigual en la voz de Lucía, cliente del ómnibus que transporta a las mujeres a Londres para

abortar y de quien Equis se enamora: «Jamás, jamás volveré a acostarme con un hombre. A través de ellos la esclavitud se propaga, se difunde, nos encadena.» (176) Este cuestionamiento adquiere tono paródico en la descripción de los espectadores de un local de strip-tease adonde llega Equis buscando a Lucía:

Arrellanados en sus asientos, con esa falsa seguridad que les daba el ser muchos y anónimos, haber pagado la entrada [...], tener el abdomen con grasa, el aliento pesado [...] y un músculo reflejo entre las piernas, los espectadores parecían haber retrocedido a algún estadio de impunidad infantil, en el cual se sentían dominadores, desinhibidos, irresponsables. (190)

La imagen más poderosa sin embargo es, como en la novela de Angel, la de la violación, donde el monstruo violador es homologado explícitamente a la dictadura. Es necesario detenerse a examinar esta escena, de la película en la que Julie Christie es atacada por una máquina en el laboratorio donde trabaja. De ésta vale la pena destacar la descripción de la máquina/monstruo perpetuadora del acto, el acto en sí y como es calificado por el narrador, y la reacción de Equis en tanto representante del género masculino. Los distintos términos utilizados para describir a la «máquina/monstruo» son «tenaz», «todopoderoso», «omnipresente», «destructora e implacable» (22 y 23), y se la caracteriza por su «furore e inmisericordia» (23). Por su carácter «invisible y omnipresente» se la compara con las dictaduras (23). La máquina representa el poder masculino llevado al exceso, desde que su satisfacción es descrita como «la cosmogónica deflagración del orgasmo macho» (24)¹⁶. La violación comienza con el virtual amordazamiento de la protagonista, ya que la máquina la encierra en un lugar donde sus gritos no pueden ser oídos. La violación de Julie Christie se acompaña de una destrucción feroz, sin sentido. El acto es calificado de «descomunal y polimorfo, brutal como la conquista de Leda por el cisne» (24). 132 Por último, la reacción de Equis consiste en una oscilación «entre el deseo de salvarla y la secreta, maligna complacencia con lo que va a ocurrir» (23).

Pero incluso su «amor» por Christie consiste en el deseo de conservar a Julie Christie [...] en la pantalla, lugar donde estará a salvo, siempre, del paso del tiempo, de la celulitis, el cáncer y la bomba de neutrones» (22). La mirada de Equis es la mirada masculina que idealiza una figura femenina eterna, invulnerable al tiempo, e inaccesible detrás de la pantalla, figura que la mujer de carne y hueso no puede emular. Equis no ve a Christie como un todo sino que ve fragmentos de su cuerpo en un acto de cosificación: «Equis [...] [t]ranspira por los bellos ojos de Julie Christie, en los que el miedo aletea [...] por los cabellos de Julie Christie [...] por las piernas de Julie Christie, que buscan, afanosas, un camino de salida; por su pelo rubio, por

su boca carnosa, por sus senos firmes [...]». (23) Es interesante que lo que conmueve a Equis sea el cuerpo perfecto de Christie, un cuerpo pasible de ser poseído, así como el hecho de que las piernas reemplacen metonímicamente a la mujer, acentuando el efecto cosificador de la descripción. No debe olvidarse sin embargo que Equis cambia a lo largo de la novela, en un proceso de aprendizaje que avanza a lo largo de su odisea y al que nos referiremos más adelante.

A este amor heterosexual, caracterizado por el abuso de poder por parte del hombre, opone la novela una serie de amores diferentes, donde no prima la satisfacción del deseo sexual sino el afecto, que no tiene un ideal de amada inalcanzable, y que se basa en el diálogo, esto es, en la aceptación del Otro como diferente. Estos amores múltiples son posibles solamente en el espacio móvil y cambiante de este texto/tapiz/nave que, al decir de Lucía Invernizzi Santa Cruz, «recalando en muchos puertos y orillas va recogiendo y concentrando los plurales elementos disgregados [...] de la cultura y los enfrenta a la dimensión [...] del otro» (52). Es pertinente examinar aquí el encuentro de Equis con la anciana, la relación de Morris y Percival y la de Equis y Lucía.¹⁷ Del encuentro con la anciana vale destacar la concepción alternativa del atractivo sexual, el aspecto filial/maternal del vínculo, la constante conjunción de afecto y erotismo y la falta de definición de género de la mujer.

La belleza femenina adquiere nuevos rasgos, ya que lo que atrae a Equis es la excesiva gordura de su amante, y esa gordura despierta deseo: el cuerpo femenino es descrito como una «maravillosa mole de carne», «fantásticas moles de carne blanda y tersa» (82,83). Equis desea contemplar, tocar, abrazar esa «mole». En el momento previo a la seducción, el narrador compara la caminata de ambos por las calles con la de «[...] un hijo solícito que acompaña a la madre anciana [...] un huérfano que ama a la madre [...]». (80-1) El narrador menciona repetidas veces el afecto que Equis siente por la anciana: es su mirada tierna la que la incita a desvestirse. Por otra parte, al comprobar Equis que «[...] sus brazos no alcanzaban para encerrar a la noble dama por entero [...]»[le] pareció quererla mucho más por eso.» (82) Finalmente es interesante resaltar los elementos indefinidos de esta imagen de mujer: Equis la ve como un «querubín envejecido» un ángel, ya que «Equis estaba convencido [...] de que [...] los verdaderos ángeles tenían más edad, chocaban a veces [...]». (76) Cabe recordar que los ángeles son, según la mitología, seres asexuados. Además, cuando la mujer está finalmente desnuda frente a él, Equis la ve «como a una de esas maravillosas criaturas mutantes, como a los seres imaginarios que aparecen en los sueños y en las láminas». (83)

Morris y Percival se encuentran en la «metrópoli o Gran Ombligo», una noche en una plaza. Percival es un ser maravilloso, en el que se funden realidad y mito (empezando por su nombre), con una inteligencia superior y una madurez de adulto.

En una sucesión de hechos que desafía la imagen tradicional de la pedofilia, Morris se da cuenta de que se ha «enamorado perdidamente», y se somete con placer a la voluntad del niño. Finalmente forman un trío con la madre de Percival, que vive sola porque como es una mujer «inteligente y sensual», los hombres nunca la entenderían. La excepción parece ser Morris, quien la describe a Equis en una carta como «una gran mujer, llena de curiosidad y entusiasmo». (146) En una carta a Graciela, otra amiga, habla del padre de Percival como alguien que «renunció a los inconvenientes de una esposa culta e inteligente, por la discreta comodidad de una mujer que cocina bien y cuida las plantas.» (147) Esta «familia» dista mucho del modelo tradicional de matrimonio heterosexual e hijos: además de estar la pareja constituida por los que serían en aquella padre e hijo, esta relación amorosa conserva características de vínculo paterno-filial.

Para llegar a la relación de Equis y Lucía sería útil recorrer la odisea amorosa de Equis que implica una toma de conciencia de su socialización como hombre dentro de una sociedad patriarcal y de la necesidad de cambiar para ganar el afecto de la mujer que ama. Este «viaje» está «señalizado» por la recurrencia del sueño que reproduce el mito del rey con su hija casadera a la que quiere conservar para sí. Para ello exige de los pretendientes que solucionen el enigma o sean condenados a muerte si fracasan. Encontrar la solución al enigma es el signo del nacimiento de un «nuevo Equis» y la muerte del viejo régimen con la muerte del rey. Esta odisea comienza con el amor cosificante que Equis siente por Julie Christie y culmina con su amor por Lucía, pasando por el encuentro con la anciana relatado más arriba, el acto de amor con Graciela, donde ésta es la que seduce y mantiene el control de la situación a pesar de tener sólo quince años, y el encuentro con la prostituta. Este último es importante por ser la prostitución uno de los síntomas fundamentales de la sujeción de la mujer en la sociedad patriarcal. En este caso, Equis sólo acepta ir con ella porque ella le pide por favor que suba con ella porque «está en dificultades» y «sólo es necesario que nos vean subir».

El ascenso a la habitación es vivido como un salto al vacío y el preludio a la muerte. Cuando ella se desnuda y pretende que él haga otro tanto, Equis, visiblemente incómodo, le dice que hace mucho que no tiene una erección. De todos modos decide desnudarse y se quedan acostados desnudos, uno junto al otro, fumando y conversando. Todos los momentos de esta escena contradicen el intercambio tradicional entre prostituta y cliente: Equis va con ella inspirado por la pena, no por el deseo insatisfecho. La interacción no está gobernada por el desbalance de poder determina y es determinado por la mercantilización del cuerpo femenino. Sin olvidar que el acto nunca se consuma por la impotencia de Equis, explicitando la fantasía masculina oculta muchas veces detrás de la frecuentación de prostitutas.

Y es este encuentro, durante el cual no olvida por un momento la adivinanza que debe resolver para ganar a Lucía, el que le permite a Equis comprender el enigma. Lucía, cliente de la compañía que transporta mujeres embarazadas a Londres a una clínica abortista y cuyo ómnibus conduce Equis, ha decidido nunca más acostarse con un hombre para evitar la esclavitud que ello implica. Lucía se sitúa siempre en el margen: no se le conoce hogar, trabaja en un local de strip-tease, y su número artístico es la parodia de un acto sexual con "[...]un hombre disfrazado de mujer: o una mujer, un travesti [...]". Lucía, "[...] vestida de varón [...] [imita] a Charlotte Rampling [...] quien imitaba a Helmut Berger [...] quien imitaba a Marlene Dietrich [...]". (191), seduce a "Dolores del Río". Cuando Equis va a verla al camerino se siente "subyugado por la ambigüedad". Nuevamente nos encontramos frente a una propuesta erótica diferente. Lucía es "un hermoso efebo". Los signos que marcan este amor son los de un lenguaje ambiguo y por ello que escapa a la interpretación única: "[...] dos llamadas distintas, dos mensajes, dos indumentarias [...] dos significados, pero indisolublemente ligados [...]". (195)

LNL plantea entonces que sólo un discurso que es práctica social marginal puede generar ese espacio de libertad donde ninguno de los actores controla la producción de significados. El momento culminante de la novela es la resolución del enigma planteado por el rey. Equis se da cuenta de que debe renunciar a su virilidad para poder obtener la mano de la princesa. Esta renuncia voluntaria no es una derrota sino una victoria, la victoria de un hombre que ha podido cuestionar su propio lugar y actuar en consecuencia, logrando una relación libre que es la que él mismo desea, y destruyendo el régimen autoritario precedente. En el momento en que Equis grita su respuesta en el sueño, "[...] el reyecito de chocolate cae de bruces, vencido, el reyecito se hunde en el barro, el reyecito, derrotado, desaparece." (197) En las palabras de Kantaris, "[...] es a la vez ceder la virilidad y preferirla, cortar el lazo cultural entre autoridad, poder y sexualidad masculina sin destruir esa sexualidad, crear un doble discurso en el cual tanto lo masculino como lo femenino puedan convivir en una relación de igualdad [...]". (1989:262). Sólo la aceptación de la multiplicidad de los discursos que corresponden a múltiples sectores sociales permitirá la construcción de una sociedad libre, venciendo al rey/estado autoritario. El lugar del amor es entonces también el lugar de la política.

Conclusión

Tanto *La pájara pinta* como *La nave de los locos* denuncian las prácticas de exclusión de mundo de estado, que van desde el silenciamiento a la clandestinidad y a la muerte. LNL describe dos mundos separados, uno superficial - en tanto de la

superficie y en tanto banal - que pretende que nada pasa, y uno oculto, en el exilio, marginado, donde el sufrimiento no cesa y la opresión, porque clandestina, se hace explícita. LPP también pinta dos mundos, el de la clase acomodada, superficial, que finge que nada ocurre, y el de los campesinos, los estudiantes y las mujeres, forzados al abandono de sus hogares, al encierro y la tortura de la cárcel, o al sufrimiento del abuso sexual. Bajo un régimen de violencia de estado en el cual la supuesta invulnerabilidad del espacio privado se revela como ficticia, la irrupción en éste de las fuerzas coercitivas lo politiza inevitablemente, poniendo en evidencia la índole política de prácticas sociales usualmente consideradas por fuera de las relaciones de poder. La opresión en el ámbito doméstico, sin embargo, no está presente exclusivamente en estos regímenes. El discurso igualitario de la democracia liberal oculta las relaciones desiguales de poder que la fundan, entre ellas las que determina el sistema de género. El lugar subalterno de la mujer en la sociedad patriarcal hace de su voz un instrumento adecuado para el discurso literario de oposición, ya que permite denunciar esas relaciones de poder que preceden a la instalación de la violencia de estado y la determinan. Desde el lugar del subalterno es que puede también construirse un espacio de libertad, ya sea *La Arenosa* en *La pájara pinta* o la nave en *La nave de los locos*. En ambos casos es además el texto mismo, abierto, fragmentario, polisémico, el que ofrece al lector un espacio de reflexión y autocuestionamiento, un lugar de acción que busca el cambio. Este lugar es en ambas novelas también el lugar del amor, un amor que es situado en la historia y que contribuye a la conformación de una identidad política.

Notas:

- 1 El término público no se refiere exclusivamente al mundo de la política en su sentido restringido de estructura partidaria y gubernamental, sino a aquel espacio en el cual puede desarrollarse la constante comunicación entre los individuos en tanto ciudadanos, es decir, en tanto integrantes de una organización política, comunicación que asegura la persistencia de un régimen democrático. El término privado, por otra parte, define no sólo el ámbito doméstico, sino también el espacio escondido de los ojos de la ciudadanía.
- 2 Citado de Puget, Janine: "Violencia social y psicoanálisis. De lo ajeno estructurante a lo ajeno ajenant", en Puget, Janine, y René Kaes, comps. *Violencia de estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: CEAL, 1991.
- 3 Sobre el discurso estatal monológico y su efecto sobre la sociedad ver, por ejemplo, Sarlo, Beatriz: "Política, ideología y figuración literaria", en Balderston et al: *Ficción y política: la narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1987 y Jara, René: "Arqueología de un paradigma de la

negación" en Larsen, Neil: *The Discourse of Power: Culture, Ideology and the Authoritarian State*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1983.

- 4 Citado de Viñar, Marcelo: "Violencia social y realidad en psicoanálisis", en Puget y Kaes, comps., op.cit.
- 5 Citado de Sarlo, Beatriz: "Política, ideología y figuración literaria", op.cit.
- 6 Ver su ensayo "Gender, Death, and Resistance: Facing the Ethical Vacuum", en Corradi, J., P. Weiss Fagen y M.A. Garretón, comps. *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.
- 7 Ver por ejemplo Jelin, Elizabeth: "Introduction", en Jelin, E., comp. *Women and Social Change in Latin America*; Navarro, Marysa: "The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo", en Eckstein, Susan, comp. *Power and Popular Protest*; Rossi, Laura: "Cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo", en *Nuevo Texto Crítico*, No.4, 1989; Chuchryck, Patricia: "Subversive Mothers: The Women's Opposition to the Military Regime in Chile", en Charlton, Everett y Staudt, comps. *Women, the State, and Development*; y Franco, Jean, op.cit. No quiero dejar de señalar aquí que difiero con el análisis de Navarro y Rossi, así como con el enfoque que interpreta la acción de las Madres dentro del contexto de los nuevos movimientos sociales, como es el caso del trabajo de Jelin, pero una argumentación detallada no tiene lugar en el contexto de este trabajo.
- 8 Ver por ejemplo Vidal, Hernán: "La Declaración de Principios de la junta militar chilena como sistema literario: la lucha anti-fascista y el cuerpo humano", en Larsen, Neil. *The Discourse of Power*, op.cit.; Franco, Jean: op.cit.; y Masiello, Francine: "Cuerpo/presencia: Mujer y estado social en la narrativa argentina durante el proceso militar", en *Nuevo Texto Crítico*, vol.cit.
- 9 Todas las referencias a LPP corresponden a la edición de Editorial Oveja negra, Bogotá, 1985. Las referencias a LNL corresponden a la edición de bolsillo de Seix Barral, Barcelona, 1989.
- 10 Gabriela Mora especifica la cronología de la novela en su ensayo "El bildungsroman y la experiencia latinoamericana: «La pájara pinta» de Albalucía Angel", en *La sartén por el mango*. Patricia Elena González y Liliana Ortega, comps. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, Inc., 1985. La autora habla también del tiempo real en la novela en su diálogo con Magdalena García Pinto en *Historias Intimas: Conversaciones con diez escritoras latinoamericanas*. 1988
- 11 Gabriela Mora, en el artículo citado, homologa la novela a un «bildungsroman» femenino. Yo creo que el artículo no analiza la relación entre Ana y Valeria en todos sus matices, por lo que la definición de bildungsroman deja fuera aspectos importantes de la novela.
- 12 En el reportaje mencionado Albalucía Angel afirma que «el crimen mayor de *La Violencia* ha sido la violencia sexual que tuvo que sufrir la mujer colombiana, cualquiera fuera su color político o su edad». (op.cit. 50)
- 13 En el mismo reportaje Angel relata los pasos que llevaron a la escritura de LPP (p.52)

- 14 Ejemplo de esta diferencia de actitud es el relato de la reacción de Ana ante la destrucción por parte de su primo Pablo de una heladería porque no tienen helado de vainilla: "Ana se asustó y dijo que si nos meten en la cárcel [...] y entonces Juan José [hermano de Ana] se atoró de la risa: cuñil cárcel, zurumbática. Eso es para los de ruana" (110).
- 15 En su trabajo «Entre el tapiz de la expulsión del paraíso y el tapiz de la creación: múltiples sentidos del viaje a bordo de La nave de los locos de Cristina Peri Rossi» Lucía Invernizzi Santa Cruz señala las diversas maneras según las cuales el texto es «configuración material» y modelo estructural del texto. Por ejemplo, los veintidós capítulos de la novela corresponden a las veintidós secciones conservadas del tapiz.
- 16 Esta comparación es interesante, ya que remite al poema de Delmira Agustini, compatriota de Peri Rossi, que parodia el cisne modernista en un retrato brutal de la violación de Leda.
- 17 Por razones de espacio quedará afuera el análisis del vínculo entre Equis y Graciela.

Referencias

Angel, Alba Lucía. Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985.

Brunner, José Joaquín. La cultura autoritaria en Chile.

Feijó, María del Carmen. "The Challenge of Constructing Civilian Peace: Women and Democracy in Argentina", en Jaquette, Jane, comp. The Women's Movement in Latin America. Boston: Unwin Hyman, 1989.

Franco, Jean. "Gender, Death, and Resistance: Facing the Ethical Vacuum", en Corradi, Juan, Patricia Weiss Fagen y Manuel A. Garretón, comps. Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992.

García Pinto, Magdalena. "Alba Lucía Angel", en Historias Intimas: Conversaciones con diez escritoras latinoamericanas. 1988.

Invernizzi Santa Cruz, Lucía. "Entre el tapiz de la expulsión del paraíso y el tapiz de la creación: múltiples sentidos del viaje a bordo de La nave de los locos de Cristina Peri Rossi", en Revista Chilena de Literatura, No. 30, 1988. pp. 29-53

Jelin, Elizabeth. "Introduction", en Jelin, E., comp. Women and Social Change in Latin America. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development, 1990.

Kantaris, Elia. "The Politics of Desire: Alienation and Identity in the Work of Marta Traba and Cristina Peri Rossi", en Forum for Modern Language Studies, No. 25, 1989. pp. 248-264.

Masiello, Francine. "La Argentina durante el Proceso: Las múltiples resistencias de la cultura", en Balderston et al. Ficción y política: La narrativa argentina durante el proceso militar. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1987.

"Cuerpo/presencia: Mujer y estado social en la narrativa argentina durante el proceso militar", en Nuevo texto crítico, No.4 (Año II), 1989. pp. 155-171.

Mora, Gabriela. "El bildungsroman y la experiencia latinoamericana: La pájara pinta de Alba Lucía Angel", en González, Patricia E. y Eliana Ortega, comps. La sartén por el mango. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, Inc., 1985.

Navarro, Marysa. "The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo", en Eckstein, Susan, comp. Power and Popular Protest. Berkeley: University of California Press, 1989.

Peri Rossi, Cristina. La nave de los locos. Barcelona: Seix Barral, Biblioteca de Bolsillo, 1989.

Puget, Janine. "Violencia social y psicoanálisis. De lo ajeno estructurante a lo ajeno ajenante", en Puget, Janine y Rene Kaes, comps. Violencia de estado y psicoanálisis. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.

Rossi, Laura. "Cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo", en Nuevo texto crítico, No. 4 (Año II), 1989. pp. 145-149.

Sarlo, Beatriz. "Política, ideología y figuración literaria", en Balderston et al. Ficción y política, op.cit.

Vidal, Hernán.

Viñar, Marcelo. "Violencia social y realidad en psicoanálisis", en Puget y Kaes, comps. Violencia de estado y psicoanálisis, op.cit.

EL 8° ENCUENTRO FEMINISTA

CAPÍTULO XI

ESPEJISMOS Y LABERINTOS O QUE SUCEDIÓ EN EL 8°
ENCUENTRO FEMINISTA DE LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE*Alejandra Oberti*

Espejismos

encuentro: acto de coincidir en un punto de dos o más cosas por lo general chocando una con la otra. Entrevista de dos o más personas con el fin de resolver o preparar algún asunto. El pequeño Larousse. Diccionario de la lengua española. 1998.

Ya el diccionario sugiere para la palabra encuentro (con minúscula) una idea de coincidencia y a la vez de conflicto.

¿Cumple el Encuentro con los requisitos de la lengua para ser un encuentro? Dos o más personas, dice la academia (1300), en un lugar (Juan Dolio, República Dominicana). Coincidencia y choque.

En Juan Dolio, una localidad cercana a la ciudad de Santo Domingo se llevó a cabo el VIII Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe los días 21 a 26 de noviembre de 1999. Nos reunimos allí unas 1300 mujeres de todos los países de la región y algunas estadounidenses y europeas. Hasta ahí vamos bien, hubo encuentro.

Con el fin de resolver o preparar algún asunto. Había un programa propuesto por la Comisión Organizadora en el cual se explicitaban tanto los ejes temáticos cuanto la metodología. Los ejes eran tres: el feminismo ante los viejos y nuevos modelos de dominación, el feminismo como movimiento social y perspectivas del feminismo Latinoamericano. El trabajo con los ejes se desarrolló en talleres, cada uno de los

cuales tenían unas 100 participantes, a lo largo de tres días. Estos espacios contaban con la coordinación de facilitadoras cuya función era conducir el proceso inicial y garantizar que la "acción cultural, eje transversal del VIII Encuentro" permita trabajar con metodologías participativas y dinámicas, en instancias de discusión horizontales y creativas. En palabras de la propia Comisión Organizadora: "En esta ocasión queremos propiciar un acercamiento a las mujeres al arte como forma de expresión simbólica y creativa que nos pone en contacto con otras formas de hacer y pensar, más armónicas, en donde nuestro cuerpo y nuestro yo interior se pone en contacto directo."

Cada grupo, debía por su parte, elaborar una relatoría con las conclusiones de lo discutido en torno a los ejes para presentar en dos reuniones plenarios.

Además, había un vasto programa alternativo con talleres propuestos por las participantes que funcionaba de las cinco de la tarde en adelante, horario en el cual finalizaba la discusión de los "ejes".

La metodología propuesta apuntaba a facilitar la discusión y la participación, sin embargo muchas mujeres señalaron —y yo misma comparto esa opinión— que en realidad lo que produjo fue achatamiento del debate, un comenzar desde cero, un volver a discutir las cosas más elementales como si fuera la primera vez que nos juntábamos. Sumado a esto la sede del Encuentro no fue una sede sino varias, estuvimos repartidas en cuatro hoteles mezcladas con turistas, lo cual contribuía a producir un efecto de dispersión y a hacer difícil el encuentro.

Por otro lado, no podría asegurar si producto de ese achatamiento, algunas mujeres decidieron reunirse en espacios de discusión más tradicionales. Surgió, entonces, la convocatoria de un grupo que se reunió "para discutir los ejes" del cual participaron algunas de las feministas institucionales y otras muchas que fuimos con la expectativa de discutir política; por su parte las feministas autónomas convocaron a un grupo de trabajo autodenominado "Variadas locas del mundo". Otro espacio de discusión surgió de la iniciativa de algunas feministas jóvenes quienes invitaron a otras jóvenes a reflexionar en conjunto. Este taller se convocó originalmente de manera alternativa, pero después terminó funcionando durante todo el Encuentro, en paralelo a los grupos de discusión de los ejes.

Ahora bien, los desacuerdos no se limitaron a las propuestas metodológicas y a las dificultades producidas por la dispersión, sino que tuvieron otros emergentes. Uno muy notorio fue el de las mujeres que no son hispanoparlantes. Estas reclamaron, llegando incluso a amenazar con retirarse, por la falta de traducción y vieron en esa falta un síntoma de discriminación.

Todos estos desacuerdos, estas fragmentaciones, estas diferencias, que por momentos parecían insoslayables, produjeron a lo largo de los días que duró el

Encuentro una sensación de no encuentro, una sensación de que algo que debía estar sucediendo no lo estaba, vivíamos una especie de diálogo de sordos, donde cada una hablaba, decía lo que quería decir, nadie o casi nadie se enojaba, pero no porque hubiera coincidencia, sino porque nadie se escuchaba!

Esto se puso en evidencia, una vez más, durante las plenarios, ya que al estar planificadas para leer las conclusiones de cada grupo, adquirieron una dinámica en la cual era imposible la confrontación.

¿Coincidencia y choque? No se, la impresión con la que me quedo es que más que encuentro lo que tuvimos fue un desencuentro, un no poder llegar a resolver los asuntos para los cuales nos habíamos convocado. Me queda la sensación de haber vivido durante varios días persiguiendo un espejismo, una especie de ilusión de que en algún momento el Encuentro iba a suceder...

Diversidad: maldito laberinto

Diversidad fue una de las palabras más dichas y escuchadas durante el Encuentro, sin embargo no siempre significó lo mismo y no siempre se utilizó en el mismo sentido. En este caso, como cada vez que a un término se le asocian varios significados, éstos no convivieron pacíficamente, sino que hubo lucha por el sentido. La palabra diversidad en sí misma ha sido durante el Encuentro objeto de disputas, pero quisiera poner en suspenso, por un instante, ese carácter polémico, y tratar de buscar de dónde viene, conceptualmente, esta especie de adición por parte del feminismo a la diversidad.

Había una vez una mujer: la mujer

El feminismo ya sea entendido como movimiento de liberación o de reivindicación de derechos de las mujeres presupone que existe una identidad mujer que da origen a unos intereses y objetivos a ser representados por el feminismo. El sujeto que se infiere de esa lógica de la representación es el de la modernidad: un sujeto de la conciencia, unificado, transparente y coherente en sus prácticas y discursos. Ahora bien, la teoría y la práctica feminista (por lo menos) de la última década ha puesto en duda la existencia de tal mujer. Hace años las teóricas del feminismo vienen señalando que lo que existe no es la mujer sino que existen mujeres, mujeres que ocupan múltiples posiciones de sujeto, posiciones definidas por otras variables además del género. Existen, entonces, mujeres y experiencias, cada mujer con su experiencia también particular y concreta. Pero si sólo tenemos mujeres y

experiencias particulares ¿tiene sentido continuar hablando de feminismo?. Si una noción estable y unificada de mujeres no es posible, ¿qué sentido y qué fuerza transgresora tiene el seguir pretendiendo una política de representación para ese sujeto? Me parece que la clave para intentar una respuesta afirmativa a la pregunta acerca de la vigencia del feminismo está en señalar que éste va mucho más allá de la representación de unos intereses ya sean éstos de la mujer y hasta incluso de las mujeres.

De este modo, el feminismo sería una propuesta política que interpela a las mujeres en sus particulares posiciones. Posiciones diversas, en ese sentido de la palabra diversidad: diferentes posiciones de sujeto que implican diferentes experiencias. Lo que está fuera de vigencia no es, entonces, el feminismo sino el feminismo vinculado a una lógica de la representación. Lógica que presupone un mecanismo de intermediación por el cual el representante toma el lugar del representado, lo sustituye y lo encarna a la vez, produciendo un efecto de transparencia.

Si el feminismo quiere gozar de buena salud debe interpelar a las mujeres en toda su diversidad. Somos diversas, lo sabemos a través de nuestras prácticas, lo ha reafirmado la teoría feminista (por lo menos en algunas de sus versiones) y desde hace varios Encuentros este tema viene a colocarse recurrentemente en el centro del debate.

Más adentro del laberinto de la diversidad

Lo que sigue a continuación son algunas de las 48 frases en las que apareció la palabra "diversidad" en la Plenaria Final del VIII Encuentro:

Tratar nuestra espiritualidad es necesario respetando la diversidad./ Como una lista de propuestas, planteamos primero que nada, aceptar la diversidad, las diferencias./ Como feministas debemos entender la diversidad como el respeto hacia las otras/ Los encuentros feministas son espacios ganados por nosotras las mujeres, estos encuentros tienen que reflejar inclusión y diversidad, por lo tanto no puede discriminarse por orientación sexual, raza, idioma, discapacidad física, edad, ni condición social./ El mayor desafío del movimiento feminista es la tolerancia, entendida esta como el reconocimiento y la aceptación de la diversidad y el disenso, la pluralidad que permita la toma de posiciones para valorar nuevas experiencias. La valoración de diferentes prácticas y, en consecuencia, la innovación del propio movimiento./ El tercer desafío. Aceptación de la diversidad y la pluralidad. Cuando hablamos de diversidad nos referimos a diferentes edades, diferentes temáticas, diferentes metodologías de trabajo, diferentes etnias, grupos originarios o étnicos/ También hablamos de diversidad cuando hablamos de diferentes actividades, diferentes opciones sexuales y diferentes posiciones, es decir estamos en este

movimiento las autónomas, las institucionalizadas, el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, las académicas, las históricas, las jóvenes, y todas las que seguro omitimos. Cuando hablamos de la pluralidad nos referimos a las distintas posiciones político-ideológicas que vayan a favor del desarrollo de un movimiento político feminista revolucionario, transformador de la realidad./ Latinoamérica y el Caribe tiene un futuro luminoso, si logramos reconocer su diversidad y que la base de esa diversidad sea el respeto y permitamos que el feminismo sea parte de millones y millones de conciencias, millones de corazones y millones de voluntades./ Búsqueda de la identidad, creciente diversidad y pluralidad de nuestros feminismos./ Pero la diversidad no sólo hay que reconocerla, tenemos problemas para gestionarla y articularla./ Sentimos que el compromiso con el pluralismo no se refleja en la práctica de todas y muchas veces la idea de diversidad implica también diferencia y desigualdad. Lo anterior no permite recocer y legitimar en nosotras sus experiencias y por lo tanto sus aportes en tanto iguales no hace posible construir el movimiento que soñamos./ Pensamos que no siempre las prácticas feministas son coherentes en cuanto al respeto por la diversidad y el pluralismo, lo que acarrea situaciones de desigualdad y/o abuso de poder.

En muchas de estas intervenciones diversidad parece ser un término cuyo significado todas conocemos y compartimos y que por lo tanto no hace falta explicitar, basta con enunciarla para que diversidad se sienta convocada.

Sin embargo, por el contrario, yo creo que no ha habido un único uso del término, sino que ha jugado más bien como un significante vacío que se fue llenado de contenidos (o no) diferentes según quien lo enunciara. Así, diversidad es:

diferencias; respeto a las otras; diferentes orientación sexual, raza, idioma, discapacidad física, edad, condición social; tolerancia; pluralidad; valoración de diferentes prácticas; diferentes edades, diferentes temáticas, diferentes metodologías de trabajo, diferentes etnias, grupos originarios o étnicos; diferentes actividades, diferentes opciones sexuales y diferentes posiciones; diferentes posturas la interior del movimiento: autónomas, institucionalizadas, el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, las académicas, las históricas, las jóvenes, y todas las que seguro omitimos.

Además de estos múltiples sentidos surge de las conclusiones de esta misma Plenaria una advertencia:

Pero la diversidad no sólo hay que reconocerla, tenemos problemas para gestionarla y articularla./ Sentimos que el compromiso con el pluralismo no se refleja en la práctica de todas y muchas veces la idea de diversidad implica también diferencia y desigualdad./ Pensamos que no siempre las prácticas feministas son coherentes

en cuanto al respeto por la diversidad y el pluralismo, lo que acarrea situaciones de desigualdad y/o abuso de poder.

Al encuentro del Minotauro

Adentrarnos más y más en el laberinto de la diversidad parece ser la consigna, pero en este caso, las mujeres no le entregamos el ovillo a Teseo, sino que nos internamos nosotras mismas a la búsqueda de respuestas. Es la hora de que Ariadna, o mejor que múltiples Ariadnas formulen las preguntas.

Diversidad es un término complejo. En primer lugar alude a diferentes posiciones constituidas por cruces de determinaciones (elección sexual, género, etnia, clase social, edad y así hasta el infinito); en segundo lugar también alude a la tolerancia y el reconocimiento a la posición de la otra, o sea a las otras posiciones. Y todavía, a esto habría que agregar la advertencia final de no confundir diversidad con desigualdad o abuso de poder.

La complejidad mencionada se hace aún más notable al profundizar en sus consecuencias, de las cuales me parece que la principal es la definición de diferentes posiciones y estrategias al interior del movimiento y en relación a las posturas públicas. Y es en este punto, y no en las diferentes posiciones en sí mismas donde viene el conflicto. Porque se puede aceptar la existencia de múltiples posiciones, pero ¿se puede aceptar cualquier estrategia? Y es más, ¿las diferentes estrategias son necesariamente hijas de las diferentes posiciones, o están definidas por otros factores? ¿Cuál es el límite para las estrategias legítimas? ¿Quién lo pone? ¿Dónde se define?

Ariadnas enloquecidas

El grupo de trabajo convocado por las autodenominadas "Variadas locas del mundo" menciona en las conclusiones que presentaron en la Plenaria final que: "Hacer como si el VII Encuentro... no hubiera pasado, es faltarnos a nosotras mismas y nuestra memoria como movimiento" y reclaman que se respeten los desacuerdos de ese Encuentro en el sentido de mantener vigente la distinción entre autónomas e "institucionales", mientras demandan para sí el término autonomía y le niegan a las otras el derecho al uso legítimo del mismo. A nivel del análisis que se está realizando aquí, lo más interesante de la postura de estas mujeres, es cómo definen el término autonomía. Ésta consiste, sobre todo, en no dejarse cooptar por las instituciones —y entienden por institución a las del Estado y a una amplia gama de organizaciones de la sociedad civil— pero además en no negociar, en no dejarse envolver en una legitimidad jurídica, etc. Por la positiva, autonomía es construir

legitimidad social, legitimidad que se construye "poniendo el cuerpo en la lucha... y no sentándose a negociar con los dictadores o los falsos demócratas de turno".

De este modo, la autonomía es el límite para la diversidad. En el documento mencionado, señalan que "diversidad no es pluralismo", recuperando así uno de los sentidos del término diversidad, aquel asociado a la existencia de variadas posiciones de sujeto: "lesbianas, putas, negras, pobres, viejas, jóvenes, discapacitadas, etc.". En oposición, pluralismo sería la aceptación de diversas estrategias, cosa inaceptable para estas mujeres, dentro de los límites de la autonomía por entra en contradicción con el principio feminista básico: "la lucha contra la hegemonía del sistema patriarcal".

Otro de los grupos de trabajo —el llamado informalmente discusión-discusión, que reunió a algunas de las feministas denominadas institucionales y a un montón de curiosas que nos acercamos para ver si allí se discutía "política"— señala en su documento que hay que redefinir el concepto de autonomía, que éste no es fijo ni estable y que, entonces es posible y necesario: "diferenciar los puntos que queremos negociar con el Estado, con la sociedad civil y las múltiples otras instancias, de aquella agenda mucho más radical y transformadora". La diversidad aquí abarca las múltiples estrategias a seguir por las mujeres con el objeto de lograr sus objetivos de transformación. Ahora bien, ¿puede el feminismo tener dos agendas una radical y otra para negociar? La "para negociar" está claro para qué sirve, pero ¿y la otra? Por que si la única práctica es la negociación ¿para qué queremos otra agenda? Todavía un tercer grupo definió varias estrategias posibles sin emitir juicio de valor acerca de ellas: "Aunque el poder patriarcal está encarnado en Estados, gobiernos, iglesias, fuerzas armadas hay distintas pero coexistentes estrategias planteadas: Ocupar espacios dentro de ese poder/ Luchar para arrancar nuestras reivindicaciones a ese poder/ Destruir ese poder/ Crear espacios fuera de ese poder" (Conclusiones, grupo 1)

El panorama es más que complejo y las preguntas acerca de la legitimidad de las prácticas, no son otra cosa que preguntas acerca de las fuentes de la legitimidad de esas prácticas. Preguntas que remiten, sin muchos rodeos, a la cuestión de quién y dónde se dice que tal práctica es feminista y tal otra no, que esta práctica es autónoma y ésta otra no, que dice, en definitiva cuáles son las estrategias transformadoras y cuáles las que no hacen otra cosa que reforzar la dominación patriarcal. Cuán diversas estrategias podemos adoptar —ya que en relación a las diversas posiciones parece haber acuerdo— es, en realidad, una decisión que las feministas deberemos adoptar.

El patriarcado, o como queramos denominar al sistema de dominación, no es un sistema cerrado destinado a mantener a las mujeres en posiciones de subordinación,

sino formas hegemónicas de poder —masculino— que revelan sus propias fallas y fisuras en el mismo proceso de su reproducción. La tarea estratégica del feminismo es explotar esas grietas allí donde están, pero también es ayudar a producirlas. Al aceptar términos como hegemonía y decisión no se puede seguir actuando como si no supiéramos que nosotras mismas, mujeres feministas, somos producidas y reproducidas día a día por los discursos hegemónicos y que no estamos y no podemos estar al margen de esa producción. Pero, precisamente por el carácter precario e inestable de cualquier sistema hegemónico —y en consecuencia de todo orden— es que a pesar de estar dentro de ese orden podemos instalarnos en los márgenes del discurso hegemónico, en las grietas y fisuras de las instituciones, en los intersticios de los aparatos de Estado y desde allí reformular los términos de lo que se dice y se hace. Esto implica saber que no existe una realidad social que esté fuera de sus particulares relaciones de género, pero a la vez, implica saber que el discurso feminista se construye a contrapelo o entre líneas de los discursos hegemónicos. Queda entonces, como tarea pendiente, tomar la decisión acerca de cuáles estrategias son legítimas ya que como vimos éste es un punto de desacuerdo, y precisamente, porque hay desacuerdo es que no debemos considerar cualquier estrategia. De este modo, tal vez podamos llegar al centro del laberinto y luego salir, sin que el Minotauro o Teseo nos enreden el hilo.

CAPÍTULO XII
COMENTARIOS SOBRE EL ENCUENTRO FEMINISTA
DE LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

Alicia López

Ante la lectura de testimonios personales y conclusiones pertenecientes al VIII Enc. Fem Lat y del Caribe, de palabras escritas que mediatizan experiencias vividas, me surgieron, antes de algunas reflexiones, vivencias y sensaciones como de un eco. Las palabras leídas, antes de ser comprendidas, o juzgadas, me provocaron "efectos". El común acuerdo con Alejandra Oberti de expresarnos en relación a un eje temático secuencial, a ciertos conceptos que nos parecieron emergentes de lo escrito, fue alterado involuntariamente por la necesidad de modificar lo previsto, y el preestablecido orden dejado de lado como si tuviera que oponerme a mi misma, a lo que me parecía mejor y sensato. Una sensación de "ya vivido" en otras épocas, cuando se trataba de conceptualizar en el accionar feminista, algo de lo que "nos ocurría" como feministas.

Por eso, desde el primer ítem de dicho eje temático: definir que es un "Encuentro", para poder pasar en segundo término a la definición del sentido de la "Diversidad" y evaluar las "Contradicciones" inferidas en las demandas específicas de los distintos grupos de trabajo, centrandome el interés en las "Diferencias generacionales" para arribar a la noción de "Memoria", que involucra la de "Trayectoria", encarnada y encarnizada en "Opciones" y posiciones, puntos de vista y actuaciones específicas de las feministas, para intentar comprender el por qué de las "Fracturas", ejemplificadas dentro de los distintos grupos asumidos como tales, a ese preestablecido marco referencial, reitero, precedió, por sobre el reconocimiento nostálgico de "ya sé de que se trata", un estar con y un estar contra, según lo que el texto iba informando. Por eso posiblemente me impactó lo dicho por una participante del Encuentro: "Me parece

que en este encuentro cada una discute lo que quiere, mi sensación personal es que me siento un poco fragmentada(,...)”

Con el reconocimiento debido a la ventaja momentánea y arbitraria que me concede la oportunidad de escribir, seguramente ilusoria pero oportunidad al fin, y la de seleccionar lo dicho por otras mujeres, me permito entonces opinar sobre lo que se dijo y se concluyó, ejemplificando algunas ocurrencias con las palabras expresadas por las asistentes al Encuentro.

Una de las nociones más repetidas es la de Diversidad, es sin duda uno de los mayores reclamos. Creo suponer que alude al propósito voluntario consensual de que en un “Encuentro” puedan entenderse distintas opciones, aceptarse diferentes conclusiones, incluirse variadísimas inserciones relativas al pensar y al accionar feminista, concernientes a mujeres provenientes de diferentes adscripciones socio-económico-cultural-ideológico-vivencial-existenciales. Pero en la lógica de la condición humana que también las involucra cabría pensar que la simultaneidad de sus presencias puede generar “Contradicciones” por la puesta en evidencia de “Tensiones”. En algunas de las conclusiones que son reclamos y exigencias lisas y llanas, pareciera que pueden admitirse tales contradicciones, pero a la vez apropiándose de su propia semántica, pareciera que las tales tienen que cubrir un mandato de ser buenas, como para que las integrantes del/los Encuentros puedan ser más felices, con la satisfacción del objetivo cumplido: El Encuentro Ideal e Idealizado.

En otro testimonio alguien sentencia: “Se debería discutir sobre temáticas ya avanzadas” y el reclamo de esta temática, la queja relativa a la misma, se generaliza en otras mujeres. Proviene mayormente de las autodenominadas “Mujeres Jóvenes”. Otras mujeres (¿no jóvenes? ¿no tan jóvenes?) anuncian nuevos temas a discutir: “Ciudadanía universal, este es un tema clave, que nos llevamos para reflexionar en la casa. Ciudadanía Universal Global.” Como sin quererlo, se ha planteado como “tema” entre mujeres feministas, el de la diferencia generacional, que es también el de la diferencia de expectativas. Que llevará a la cuestión de la genealogía, veremos más adelante.

Es un hecho, en el Encuentro ha habido testimonios y conclusiones de mujeres de diferente edad, cronológica y de edad de pertenencia al feminismo. Por un extraño mecanismo de generalización, esto, que puede ser importante para tener en cuenta en las conclusiones, aunque está enunciado, se relativiza como “tema”, en algo así como que el feminismo es una instancia donde se entra, o se permanece. Pero que no “se asimila”. Y las que han entrado ahora son las Jóvenes. (Cuando los encuentros comenzaron a realizarse, eran, seguramente, algunas de ellas, niñas, aunque también mujeres) La pertenencia como feminista, la conciencia y

participación en su política, en sus tareas (autónomas, institucionalizadas, etc.) pareciera además involucrar un sentido de “carrera”. ¿Se deviene feminista? ¿Por lo que se lee, o se escucha? ¿ O es un modo de ser en la vida cuyo origen es un malestar, difuso, o severo, que provoca ante todo dolor, físico, psíquico, existencial... y que ha conducido con los tiempos a que se necesitaran “Encuentros”? Para poder estar con quienes también hayan registrado ese malestar, que ha sido conceptualizado como opresión y del que se han identificado modalidades y fuentes, y también propiciadores terrenos y simbólicos. Encuentros a los que se asiste porque alguna necesidad lo pide, y alguna motivación lo impulsa. Pero las necesidades y las motivaciones son tantas como las de las participantes. Y las de sus libertades o sus compromisos. Consigo mismas o con la “modalidad operativa” de su feminismo. Las trayectorias de las mujeres feministas en el interjuego de los testimonios y conclusiones leídas, coquetean, se visten, se evidencian, según algunas denuncias y quejas, con el traje del “Poder”. Que por lo visto, todavía no ha encontrado el modus vivendi feminista. Aquí, las “contradicciones”, en mi apreciación como lectora de lo que se concluyó, devienen extremas:

“Aunque el poder patriarcal está encarnado en Estados, gobiernos, iglesias, fuerzas armadas hay distintas pero coexistentes estrategias planteadas:

- 1- Ocupar espacios dentro de ese poder
- 2- Luchar para arrancar nuestras reivindicaciones a ese poder
- 3- Destruir ese poder
- 4- Crear espacios fuera de ese poder”

Otra conclusión: “Democratizar la información para evitar el elitismo que ha existido en el movimiento feminista, especialmente en algunas ONGs que han acaparado los recursos, se propone la creación de una red de Internet donde se le pueda insertar un link o enlace a cada página de las organizaciones”.

Y continuando con las palabras fuertes:

“El siguiente desafío: desmistificación del movimiento feminista en lo teórico y en lo práctico. Y finalmente búsqueda de mecanismos de comunicación sin fronteras. Por ejemplo el uso de Internet y otros accesibles para la mayoría”.

En la primera de las citas se enuncian objetivos que podemos relacionar con una etapa clásica. Históricamente sobre esto ha habido muchísimos debates. El poder tan molesto y perturbante que, cual endiablado ser, también contagió a las mujeres feministas, se denuncia en la segunda cita bajo el enunciado de “elitismo”. Y en la tercera cita, se expresa la orden de la homogeneidad, pero con diferentes posibilidades tecnológicas. Comunicación sin fronteras en “encuentros” virtuales. Aquí también me parece que se filtran contradicciones, y que por momentos, la “Contradicción” cede espacios a la “Simplificación”. Siempre con esa extraña

sensación de que se quisiera Prolijar el feminismo. La experiencia de la vida enseña que el hablar sin tapujos puede provocar grandes dolores. El hablar cosas generales ayuda a la elisión de tormentas. Pero igual, en la realidad del feminismo como instancia de mujeres ejerciendo una política que las concierne acontecen las Fracturas. Se reclama la diversidad pero no se la tolera. ¿Por lo que se dice o por lo que no se dice? En el testimonio de una de las autodenominadas jóvenes, se dice: "Creo que hay muchos silencios en este encuentro" Percepción de que se habla de lo que no se dice. O se escucha fragmentadamente.

Me parece que las mujeres han concluido, en las conclusiones, que hay "temas" no resueltos, temas recurrentes, temas a temer.

Si hubo historia, secuencial, temporal, existe seguro una Memoria., que parece también difícil de transmitir. Las "Jóvenes" que piden saber, y sobre todo las que han asistido a un primer encuentro, quizá deberían saber que en el feminismo, en su adentro, en el de todos los días fuera del Encuentro, no se vive siempre esa sensación plena, el éxtasis o la alegría del testimonio poético:

"Peces de colores., Música. Mujeres. Credulidad. Reconocerse. Reconocerme. Mujer entre mujeres. Credo. El VIIIº fue mi Iº. colorido debut. Impacto de mujeres y de peces. Estallido de perspectivas. Pluralidad.

Con toda la validez del emergente producido.

Las que pueden contar la trayectoria: "Los treinta años que han transcurrido en nuestro cuerpos y en nuestras vidas nos hacen reconocer condiciones distintas a las de nuestro surgimiento", no mencionan en el documento la alegría o la pasión que los encuentros generan y que parece no llevarse siempre bien con las negociaciones o las formalidades académicas. En la "trayectoria" se sabe de disgustos y de esfuerzos. Después de los encuentros que serían la fiesta, viene el trabajo. Que ha existido y existe, en sus tantas formas.

Hay un malestar denunciado en algunas conclusiones que alude a las diferencias de "Saberes" y al padecimiento de las "Jerarquías":

"La mayoría de nosotras ha llegado al feminismo o el feminismo les ha llegado desde la academia o el accionar en las ONG y no desde el movimiento político como lo fue desde décadas pasadas". Añado, por lo que he podido apreciar en otras épocas, que otras mujeres llegaban desde sus problemas. Otras traían sus problemas y no permanecían. Otras creaban problemas. ¿Por qué no ha de seguir ocurriendo?

Las demandas en los encuentros han sido siempre múltiples y siempre tuvieron un cariz acuciante. Quizá si las participantes se dieran más tiempo para alguna forma instrumental de tolerancia a lo mejor se perfilarían mejor las carencias o se encontrarían modos de transmitir en lenguajes comunicables más útiles los pro y los contra de las experiencias. Pedirle a un Encuentro que sea un Congreso no se si

es pertinente. Pero si lo es que la gente se junte en función de lo que le interesa y quiera seguir adelante con lo que considera que ya ha sido "tratado". Hay mujeres que se dedican a conceptualizar las urticantes cuestiones que nos conciernen a las Mujeres, y hay años de trabajo en la transmisión formalizada de esos saberes. Años de trabajo con las mujeres. Me pregunto cómo se entienden, que significan y como se asimilan en la Diversidad, no solo de "las mujeres" sino de las feministas, que asisten por primera o por tantísima vez a un Encuentro. La pedida, la abarcativa esperanza para "millones y millones de Mujeres". Pero también me pregunto que sucede, que ha sucedido, volviendo a los textos de las conclusiones que marcan la cuestión de la diferencia generacional, con los saberes del feminismo literal. No literable. ¿Qué le pueden decir unas mujeres feministas a otras? Las quejas de que siempre se parte de cero, las denuncias de la manipulación, de los dimes y no-diretes de las temáticas y de la tendencia al encapsulamiento involutivo de los distintos grupos feministas, (eludo enumerar sus clasificaciones nominales), planteados por disgustadas testimoniantes, dicen que hay algo que no "pasa". Y según parece, en este particular Encuentro de Santo Domingo pasó "menos".

Ha habido ya ocho reuniones copvocantes del Feminismo Latinoamericano y del Caribe. El mundo ha cambiado, las chicas han crecido. Las ingresantes a los encuentros reclaman cuentas, se presentan: "Nos tocó vivir en un mundo que ya está globalizado y el auge del neoliberalismo, crecimos bajo las dictaduras, movimientos armados y militarismos de nuestros países y hemos presenciado la muerte de las grandes utopías y la crisis de las políticas partidistas"

Quienes crecimos en ¿otro? mundo también padecemos el de ahora. Y la cuestión feminista tiene Genealogía para ser recuperada, Memoria para advertir. Una anecdota que me ha contado una feminista de las consideradas Históricas, dice que las feministas de principios de siglo establecían un método específico para delimitar su participación "opinante" en el curso de sus reuniones. Cada una de ella recibía antes de iniciarse el debate, cinco pedirritas, que debía ir entregando una por una a medida que intervenía en la discusión. Cuando se le terminaba su dotación, debía forzosamente permanecer callada. Podemos suponer que este era un silencio legitimado por una necesidad de regulación. Y podía ser también una manera de fomentar la responsabilidad en relación al conjunto, de incentivar el ingenio para ser atendida y entendida, y quizá esto tenía efectos operativos. Era un método que se podría adscribir a la lógica de la organización. El silencio denunciado por algunas feministas en este Encuentro alude a otro sentido, de mayor peligro corrosivo.

Alguien expresó dentro de un grupo, todavía: "Las feministas queremos cambiar el mundo y no nuestras casas, pero es por ahí que se debe empezar" Y esto puede ser un reclamo, una metáfora, una alusión, una cuestión literal, una vigencia atemporal

Autoras/es:

AGACINSKY, SYLVIANE. *Filosofa. Es profesora de L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, es autora de los siguientes libros: Conceptions et morts de Sören Kierkegaard; Volume. Philosophies et politiques de l'architecture y Critique de l'égoïsme. L'Événement de l'autre.*

CAMPAGNOLI, MABEL ALICIA (1963). *Profesora de Filosofía, docente en la Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Buenos Aires e investigadora en temas de género.*

CHAPERON, SYLVIE. *Historiadora e investigadora, Universidad de Toulouse.*

COLLIN, FRANÇOISE. *Filosofa, escritora, fundadora de la publicación feminista Les Cahiers du Griff (1973), fue directora de varios números especiales de esa publicación que aún existe. Autora entre otros libros de Je partirai d'un mot; L'homme est devenu superflu?, Maurice Blanchot et la question de l'écriture, Le différend des sexes y numerosos artículos.*

FEMENIAS, MARÍA LUISA. *Doctora en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Profesora Titular de Antropología Filosófica, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación de la Universidad Nacional de la Plata. Miembra del Consejo editor de MORA. Ha publicado entre otros, en colaboración Mujeres y Filosofía, 2 vol (1994), Inferioridad y exclusión (1996) y numerosos artículos de la especialidad.*

FERRARI, LEÓN (1920). *Hace dibujo y grafismos desde 1962, escultura desde 1955 y collage desde 1964. Participó en las muestras colectivas: «Di Tella 1965», «Tucumán Arde» 1968, Bienal de La Habana 1986 y 1994, «Veinte Años» 1996, entre otras.*

Vivió en Brasil entre 1976 y 1991. Publicó: «Palabras Ajenas», 1966/7; «Nosotros no sabemos», 1976, «Parahereges», 1986; «Cuadro escrito» y «Hombres» en 1984; «Biblia», 1989; «Exégesis» 1993, etc.

FILC, JUDITH (1962). *Doctora en Literatura Comparada y Teoría Literaria de la Universidad de Pennsylvania. Profesora adjunta en el Instituto del Conurbano, de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Poeta. Publicaciones principales: Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura 1976-1983 (1997) y El otro lado, poesía (1988).*

LÓPEZ, ALICIA. *Licenciada en Psicología y escritora. Publicó Memorias de la Ciudad Redonda (1996), fue integrante de la Comisión organizadora del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (1990).*

KLEIN, LAURA. *Filosofa y poeta. Publicó tres libros de poesía: A mano alzada (1986), Vida interior de la discordia (1995, premio Boris Vian 1995) y Bastardos del pensamiento (1997).*

OBERTI, ALEJANDRA. *Socióloga, investigadora Instituto Gino Germani y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, colaboradora de CECYM.*

VASSALLO, MARTA. *Escritora y periodista. Es redactora de Le Monde Diplomatique autora del libro Eclipse Parcial (1999) y colaboradora de CECYM.*

Publicaciones de Cecym

TRAVESÍAS

Travesías: temas del debate feminista contemporáneo
Publicación anual.
Editado por CECYM

Nº 1: Enfoques feministas de las políticas antiviolencia
1994

Nº 2: Violencia sexual: Cuerpos y palabras en lucha
1994

Nº 3: Violencia sexista: control social y estrategias de resistencia de las mujeres
1995

Nº 4: Cuando una mujer dice No, es No
1996

Nº 5: Feminismo por feministas. Fragmentos para una historia de 25 años de feminismo en la Argentina
1996

Nº 6: Feminismos en los noventa
Cambios y rupturas.
1997

Nº 7: Palabra y violencia
1998

LIBROS

Informes y testimonios de mujeres, compilación, Edición del Diario
Página 12, marzo de 1996.

La Voz Tutelada: violación y voyeurismo
Ediciones Nordan, Uruguay, 1990.

INFORMES DE INVESTIGACIÓN

Discurso jurídico y discurso periodístico
Mabel Adriana Montoya,
Informe de investigación 1,
Ediciones de CECYM, 1995.

Una violación colectiva, el Caso Pinar,
Informe de investigación 2,
Ediciones de CECYM, 1995.

María Soledad Morales,
Informe de investigación 3,
Ediciones de CECYM, 1995.

El movimiento antiviolencia en la Argentina
Aspectos históricos, Informe de investigación 4,
Ediciones de CECYM, 1995.

FOLLETOS

La denuncia

Tomar la palabra

Para una intervención solidaria

No es No

Saber escuchar

La denuncia es tu elección

Folleto para adolescentes

MATERIALES DE DIFUSIÓN

La consulta médica en casos de violación.

Agresiones sexuales.
Notas para un debate acerca de las modificaciones propuestas al Código Penal en lo referente a las violaciones.

Las víctimas de violaciones frente al dispositivo jurídico. Los instrumentos legales internacionales.

LeY 25087
Delitos contra la integridad sexual de las personas.

Prevención de la posible transmisión de VIH-SIDA y otras E.T.S. Prevención del riesgo de embarazo en casos de violación.

ARCHES

"No violencia hacia las mujeres"

"Cuando una mujer dice NO es NO"

"No hay razones, no hay excusas, no hay derecho"

"La violencia hacia las mujeres es un problema personal y político"

"No importa quién, cuando ni donde, callar un abuso es contribuir a su impunidad"

CeDInCI

Se imprimió en
Talleres Gráficos Ochaxa
Diciembre 99

CeDInCI

*Esta publicación es parte
del programa No es No
que cuenta con el apoyo de la
FUNDACION HEINRICH BÖLL.*

TRAVESÍAS 8

La diferencia sexual
Simone de Beauvoir. 50 años después
Sobre Evas
Violencia y Literatura
El 8° Encuentro Feminista
Latinoamericano y del Caribe

