



Las posiciones de las iglesias frente a la mujer

Resumen

En este ensayo se da respuesta, desde la perspectiva del feminismo, al documento del Vaticano «Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo». Se examina la posición de la mujer en la tradición cristiana y su culpabilización por medio de las tradiciones eclesiales, mostrando la tendencia de la Iglesia Católica a enfatizar la maternidad como tarea exclusiva de la mujer desconociendo la realidad de la incorporación al mercado de trabajo.

Abstract

This essay provides a response, from the perspective of feminism, to the Vatican document «On the Collaboration between Man and Woman in the Church and the World.» Woman's position in Christian tradition is examined, as well as her culpabilization by means of ecclesial traditions, showing the tendency of the Catholic Church to emphasize maternity as a woman's exclusive task, ignoring the reality of their incorporation to the job market.

Palabras clave: Iglesia Católica, Tradición cristiana, Maternidad y paternidad, Roles masculinos y femeninos, Feminismo, Misoginia

Key words: Catholic Church, Christian tradition, masculine and feminine roles, feminism, misogyny



Las tesis sostenidas en el documento recientemente publicado por el Vaticano, *Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, no son ni mucho menos novedosas o recientes, son por el contrario el fruto de una larga, larguísima historia de culpabilizaciones, marginalizaciones y exclusiones.

Las Escrituras sagradas de nuestras tradiciones religiosas, dan cuenta de un debate interno muy fuerte y profundo sobre los roles masculino y femenino en su formación. Igualmente las escrituras y tradiciones posteriores de las iglesias, recogen este mismo debate en torno a esos mismos papeles en la estructuración y organización de las distintas comunidades eclesiales.

La tradición eclesial cristiana, es deudora por otra parte de la misoginia de los llamados *padres de la Iglesia*, quienes expresaron su temor ante el cuerpo femenino con una condena radical del mismo y con la mitificación de la figura de *Eva*, no como la madre común, sino como la pecadora primera, responsable del mal en el mundo.

En este sentido, este documento hay que mirarlo en su contexto, de manera que esta contextualización permita una valoración más acabada de lo que en él se plantea y de algunas consecuencias especialmente simbólicas que puede tener.

Lugar del discurso

Vale la pena señalar en primer lugar, dónde y cómo se sitúa la Iglesia para hablar. Al iniciar la declaración, la Iglesia se define a sí misma como «*experta en humanidad*». Desde esta posición, se sitúa, en un fuera del mundo y de los procesos históricos en un papel de *juez inapelable*, que determina los valores positivos y negativos de las luchas y conquistas de la humanidad. Considera que posee la única verdad para iluminar reflexiones y búsquedas: «*Se trata de presupuestos*

***Afirmar que
‘la mujer existe
por razón
del hombre’,
es desconocer
los avances
en las conciencias
de las mujeres
creyentes***

para una recta comprensión de la colaboración activa...»

Parece que la Iglesia Católica que emite el discurso, no es consciente de que nos encontramos en un mundo múltiple y plural, en el cual las diversas voces no «valen» por ninguna autoridad exterior a ellas mismas, sino por la coherencia y capacidad de convicción que puedan desplegar.

La Iglesia Católica no parece haberse dado cuenta de que interlocutar y dialogar con el hombre y la mujer de hoy supone como punto de partida, aceptar la pluralidad de voces y la validez de distintos puntos de vista y miradas. En el mundo actual no hay autoridades *ganadas o heredadas...* la única autoridad se construye en el diálogo y en la aceptación de la pluralidad y de la relatividad de distintos puntos de vista.

Se puede alegar, sin embargo, que la Iglesia habla para creyentes y que en este terreno es imprescindible aceptar su autoridad como única. También aquí nos encontramos con una situación problemática: los y las creyentes de hoy, en su inmensa mayoría, son personas que reclaman para sí la adultez del pensamiento y decisión, viven por otro lado en un mundo que convive con múltiples fundamentalismos, pero los rechaza y no los reconoce.

Los y las creyentes de este siglo XXI, se consideran a sí mismos capaces de realizar su síntesis personal y quieren conocer directamente los fundamentos de sus propias tradiciones. En esta perspectiva, sólo un discurso dialogante puede captar su atención y motivarlos en la aceptación de una guía o un norte que ayude a iluminar sus vidas. Lo contrario lleva a la gran brecha que se ha abierto, entre por un lado, reconocimiento de figuras o de símbolos –como la figura del Papa, por ejemplo- y por otro prácticas éticas muy distintas de lo predicado por esas mismas figuras. En este sentido encontramos contradicciones muy significativas: los mismos jóvenes que aclaman al Papa en sus viajes, en su gran mayoría practican con entera libertad, lo que la iglesia católica llama *relaciones prematrimoniales...* o los mismos industriales y gobernantes que participan activamente en diferentes cultos, propician estructuras y dinámicas de violencia y de muerte.

Por ello, la iglesia, si quiere recuperar su capacidad de comunicación con el mundo actual, lo primero que debe revisar es el *lugar* y el *cómo* de su discurso.

Estamos ante realidades y diálogos en las cuales la puerta de entrada puede abrir o cerrar puertas desde su inicio mismo.

La mujer en la tradición cristiana

El documento pontificio habla de un lugar y un rol, único y específico, de la mujer en las Escrituras y en lo que denomina *antropología bíblica*. Aquí nos encontramos también ante problemas muy complejos. En este estadio de los estudios bíblicos, reconocidos inclusive en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), ya no podemos desconocer que la revelación bíblica es un tejido y un proceso de palabras, posiciones y tradiciones que se entrecruzan e interpelan unas a otras.

El camino bíblico está habitado por múltiples razas y pueblos que van acrisolando su fe, en medio de avances y retrocesos, de rupturas y encuentros... en los cuales no nos encontramos con comprensiones únicas del ser humano. Más que hablar de *antropología bíblica*, habría que hablar de *miradas antropológicas* y distintas propuestas para el destino de la humanidad.

En medio de este diálogo/debate de propuestas, aparece indiscutiblemente una luz central que poco a poco va llevando hasta la expresión de Dios en Jesús de Nazaret. Esta luz central es antes que nada, una palabra de liberación y plenitud para todos los seres humanos. Es impensable desconocer hoy, la opción clara y firme de Jesús y de algunas corrientes bíblicas, por la liberación plena y realización de la mujer, como ser autónomo. En esa liberación se jugó Jesús bastante de su prestigio y destino personal.

En la práctica de Jesús, en su cercanía, diálogo e interacción con las mujeres, es imposible sustentar, lo propuesto por el documento del Vaticano: «*La mujer en su ser más profundo y originario existe por razón del hombre*». Si bien es cierto que una de las tradiciones del Génesis, puede ser leída en este sentido, el mismo Génesis está atravesado por otra propuesta de radical igualdad entre la pareja humana. Afirmar esto hoy en día, es desconocer los más mínimos avances y rupturas, que en la conciencia de las mujeres creyentes se han realizado y que están en la línea de la propuesta de una gran reconciliación entre los géneros y entre la naturaleza y la cultura.

Esta afirmación es quizás la más problemática del

texto, porque es un punto de partida que al igual que el lugar del discurso, corta de entrada la posibilidad de un camino conjunto hacia *la verdad*. La igualdad ya no puede vivirse hoy como *complementariedad*, sólo puede vivirse como autonomía de seres que caminan en igualdad hacia la libertad.

Con dificultades y muy lentamente, las mujeres creyentes avanzan en las iglesias, hacia su pleno reconocimiento como mujeres, hacia la construcción de sus genealogías y hacia la deconstrucción/construcción de unos imaginarios nuevos que les permitan crecer en conciencia y autoestima, sin perder su condición de mujeres creyentes. En este sentido el documento en mención, aleja a las católicas del resto de sus hermanas cristianas, porque son llamadas a renunciar a convicciones fundamentales que van en contravía de su propio reconocimiento como género y de su propio crecimiento como *sujetos*.

Culpas

Una vez más la declaración del Vaticano, incapaz de reconocer sus propias culpas y temores, proyecta sobre la mujer y sobre sus organizaciones, la culpa de todo el mal que azota el mundo: según el texto en cuestión, la mujer y el feminismo son culpables de la desestructuración de la familia, de la caída o *pérdida* de valores, de la aparente desorientación del mundo postmoderno.

Tampoco es nuevo eso de declarar a la mujer *culpable*. En algunas tradiciones sagradas y eclesiales, en el intento de explicación del mal, en el intento de controlar el poder... la sexualidad y fundamentalmente la mujer y su cuerpo, han sido satanizadas y ubicadas en *un oscuro rincón* del conjunto social. Con ello lo único que se ha logrado, es echar sobre las espaldas de algunos grupos marginalizados, la responsabilidad por fenómenos y hechos, frutos de dinámicas sociales, económicas y simbólicas bien variadas. Esto ha impedido una comprensión real de los males y daños que aquejan a la humanidad.

En este sentido las iglesias y los creyentes deben abrirse definitivamente a una real comprensión de la complejidad del mundo y de la dinámica socio/humana. Esta práctica de echar la culpa a otros/as nos lleva a posiciones fundamentalistas, como las practicadas por el equipo de gobierno norteamericano, en una pro-

puesta que puede tener muchas similitudes con lo planteado por la iglesia católica sobre el feminismo. Muestra de ello, son las palabras de Jerry Falwell, en la ceremonia religiosa del 13 de Septiembre de 2001:

Yo creo que los paganos, los abortistas, los feministas, los homosexuales y las lesbianas, quienes están activamente tratando de hacer de sus prácticas un estilo de vida alternativo, además de la gente de la Unión de Libertades civiles de América (ACLU), la gente de People for the American Way, y todos aquellos que han tratado de secularizar a Estados Unidos, yo los señalo a la cara y les digo que ellos han ayudado a que todo esto (los atentados del 11 de Septiembre) suceda. Habiendo expulsado a Dios del tapete público y habiendo expulsado a Dios de nuestras escuelas públicas, los abortistas tienen que cargar con una parte de la carga, porque Dios no será burlado¹.

Nos encontramos con similares cargas de intolerancia, que no se acomodan a los procesos inclusive religiosos que quieren vivir nuestras formaciones sociales en sus aspectos más positivos.

El deseo y la búsqueda de la liberación por parte de diferentes grupos, deseo auténtico y legítimo, es culpabilizado intentando frenarlo y despotenciarlo.

Paternidad/maternidad

Mirando un poco más allá y deteniéndonos en algunos detalles, nos encontramos con algo que me resulta altamente alarmante: en las iglesias, especialmente la católica, se ha desarrollado hasta los límites una reflexión pastoral en torno a la *maternidad*. La imagen de la *virgen/madre*, se ha exaltado y se han realizado y realiza el documento, toda suerte de reflexiones, indicaciones y motivaciones sobre los *deberes* de la maternidad, no sobre sus placeres. El que no se profundice en aspectos de la maternidad que vayan más allá de los *deberes* es normal, por cuanto se trata

de reflexiones realizadas por varones – no padres.

Sin embargo resulta extraño, por decir lo menos, que en una tradición en la que se ha designado prioritariamente a Dios, como *padre*, no se haya construido una propuesta teológica y pastoral, que permita una comprensión más cabal de la experiencia del *ÜââÜ* que vivenció y propuso Jesús de Nazaret y que no tiene nada que ver con la figura, la autoridad y la ley del *pater-familia*, entramado en el que se sustenta el sistema patriarcal.

El documento del Vaticano, insiste en la necesidad de que las sociedades modernas se organicen, de manera que den a las mujeres tiempo para compaginar su trabajo profesional con su ejercicio de *madres de familia*. Las iglesias en general han cargado sobre los hombros de las mujeres toda la responsabilidad de nutrir y organizar las familias. En este sentido el texto afirma que la culpa de la crisis de la institución familiar es el que la mujer trabaje fuera de casa y pretenda vivir *para sí*, realizándose como persona, cosa que es por otro lado la vocación fundamental y el llamado divino de... y a... todo ser humano.

Llama la atención el que no se sea capaz de afrontar la crisis de la familia más en la raíz y el que no se plantee una propuesta de desarrollar una *maternidad* y paternidad alternativas, en el que el hombre y la mujer se encuentren, más allá de sus diferencias de género, en una tarea que en el 100% les es *común*. En este sentido el llamado a las sociedades no tendría que ser, que se organicen para que hagan posible un ejercicio tradicional de la maternidad, sino que se organicen para que permitan unas prácticas alternativas de la *pater-nidad* y la maternidad.

No es posible seguir propiciando el desentendimiento por parte del varón de todos los aspectos de la vida cotidiana, relacional y familiar.

¹Tomado de: Jaume Botey Vallés, *El Dios de Bush*. Barcelona. Cuadernos de Cristianismo y Justicia, Julio 2004.

A manera de conclusión

Habría muchos otros aspectos a destacar y profundizar en esta comunicación del Vaticano, pero la verdad es que considero que su incidencia en los procesos sociales de la *aldea global*, serán pocos. Lo que sí es y podrá ser mucho más de lamentar, es la incidencia que estas posturas de la curia romana puedan llegar a tener en la vida de las mujeres pobres, en el retraso de sus procesos de liberación, en la merma de su autoestima... en la insistencia en la comprensión de sus destino como *seres para...* y no como *seres en sí*, llamadas por Dios a la felicidad, al crecimiento, a la realización, al amor pleno... a la plenitud de derechos.

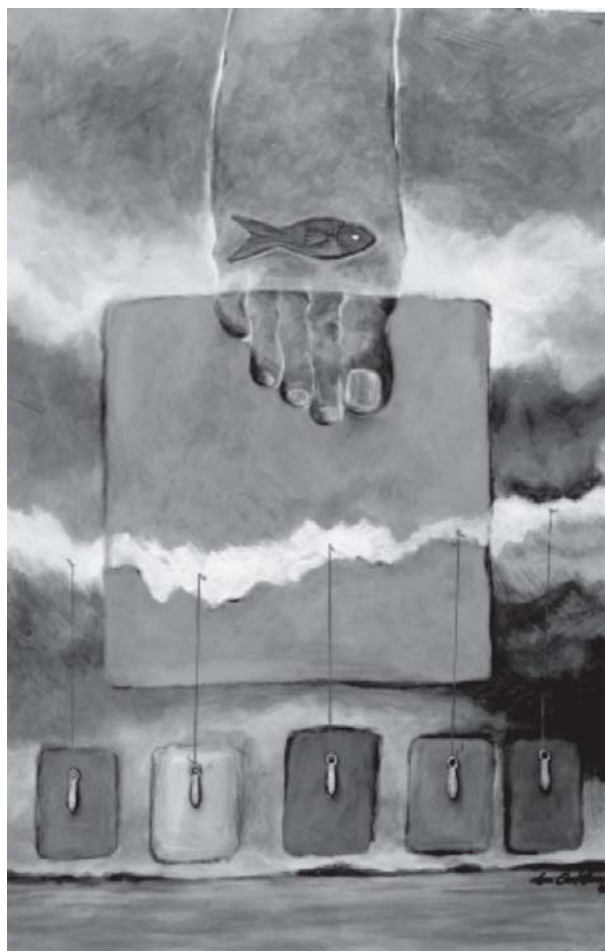
Ojalá que no sea demasiado tarde, para la preservación y transmisión de nuestros valiosos patrimonios simbólicos y religiosos, el día en que las iglesias reconozcan e intenten corregir su equivocación radical, respecto a la naturaleza, destino, vocación y papel de la mujer en el cosmos, en la historia y en las comunidades eclesiales.

Carmiña Navia Velasco

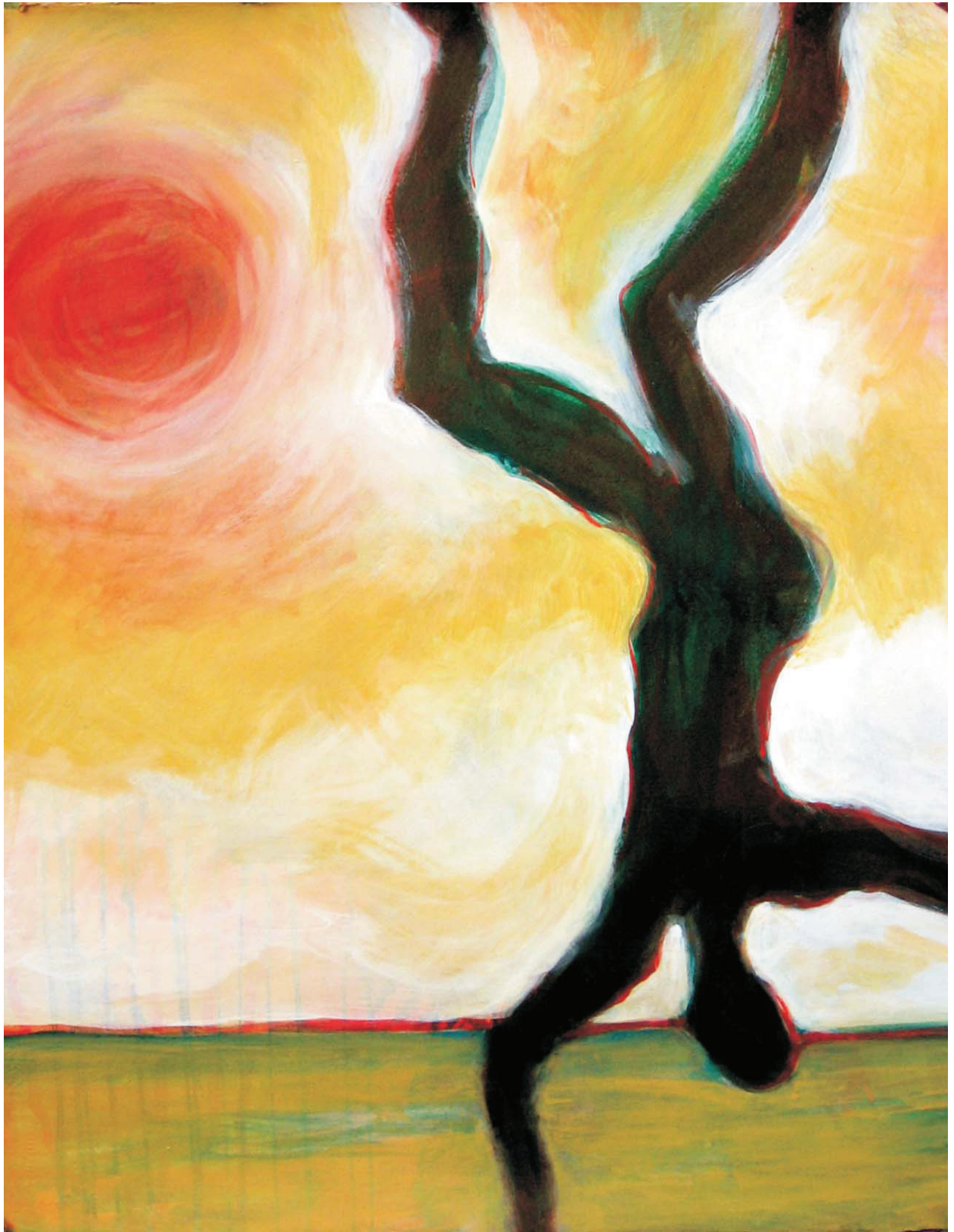
Escuela de Literatura
Grupo Género Literatura y Discurso
Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad
Universidad del Valle

Bibliografía

BOTEY, Vallés Jaime. *El Dios de Bush*. Barcelona: Cuadernos de Cristianismo y Justicia, 2004.



Reseñas



«Hasta cierto punto», o la especificidad de la dominación masculina en América Latina

*Si yo quisiera, podría cortarle las alas y sería mía,
pero no podría volar y lo que yo amo es el pájaro»*

Canción vasca



Hasta cierto punto, película filmada en 1983 por Tomás Gutiérrez Alea, uno de los cineastas más reputados del cine cubano¹, narra la historia de un director y un guionista que preparan una película sobre el machismo en Cuba en los años ochenta, con el objetivo de «elevar el nivel de conciencia de los obreros». Para tal fin, escogen como escenario el puerto de La Habana que en opinión de ambos personajes es un ámbito impregnado de machismo. Ellos, como intelectuales pertenecientes a las elites cubanas creen estar lejos de esta lógica de construcción de la masculinidad, propia de las clases subalternas. Oscar, el guionista, busca realizar entrevistas con los trabajadores portuarios y en este proceso conoce e inicia un romance con una obrera del puerto habanero, madre soltera y aferrada a su libertad. Esta relación amorosa sirve de revelador del trecho que separa los ideales que pregonan en el ámbito público, de su aplicación en el mundo privado. Su vida matrimonial resulta ser bastante convencional y sus acuerdos ideológicos con su amigo y director de la película, cuyas motivaciones para filmar son muy distintas a las suyas, bastante débiles. Sus ideales igualitaristas no encuentran eco en sus propias prácticas: intentando mostrar el machismo que pervive en los obreros portuarios, pese a los cambios que ha traído la revolución, termina por descubrir los límites de estas transformaciones y su propio machismo.

Los versos del epígrafe de este artículo son los de una canción vasca con los que se inicia y casi se termina la película. Resumen con agudeza una de las contradicciones planteadas por esta cinta: la de una relación

amorosa que se debate frente al riesgo de ahogar el soplo que la anima. Haciendo una analogía entre las relaciones amorosas y las revoluciones podríamos decir que unas y otras enfrentan constantemente el riesgo de perder el impulso del viento libertario que las empuja en sus inicios. Pero *Hasta cierto punto* no sólo hace un planteamiento crítico sobre las relaciones de posesión implícitas en las relaciones amorosas. Intenta mostrar además que el machismo es una actitud atravesada por factores diversos, relacionados muchas veces con el contexto histórico en el cual se produce, en este caso, el de una sociedad sometida a un cambio radical que pretende trastocar los valores heredados.

En este artículo deseo explorar las especificidades de la dominación masculina en América Latina a partir de las reflexiones que me suscitó, como espectadora, esta película de Tomás Gutiérrez Alea. El interés de examinar el tema del machismo a partir del abordaje que hace de él una producción filmica² es que permite realizar distintos niveles de lectura de este fenómeno que posibilitan su comprensión como una construcción socio-cultural e histórica, diversa y compleja. La película *Hasta cierto punto* entrelaza la ficción de una película que nunca logra filmarse con los reportajes a los estibadores del puerto de la Habana en torno a sus realidades cotidianas, laborales y familiares. Esta mezcla de situaciones traduce en imágenes las tensiones que construyen tanto la película como el proceso social que se describe en ella (relacionado con la construcción de una revolución que debería implicar una transformación en el orden de género): tensiones entre ideales y prácticas, entre trabajadores intelectuales y manuales, entre hombres y mujeres, entre ficción y realidad, entre deseos y compromisos y entre obra didáctica y abierta.

¹Algunas de las películas más populares de Gutiérrez Alea son *Memorias del subdesarrollo*, filmada en 1970 y *Fresa y Chocolate* que fue nominada en 1993 al premio Oscar como la mejor película extranjera y despertó mucho interés en el ámbito internacional.

²Este filme, aunque no es reciente, conserva gran actualidad y pertinencia analítica.

Los significados del machismo y su inscripción en América Latina

El machismo ha sido definido como la obsesión masculina con el predominio y la virilidad que se expresa en posesividad respecto a la propia mujer y en actos de agresión y jactancia en relación con otros hombres (Stevens 1977, Fuller 1998). Este término, utilizado inicialmente para referirse a las representaciones de hombría de los varones mexicanos, se ha convertido en el lenguaje corriente, en un sinónimo de la masculinidad latinoamericana. Por tal razón, vale la pena examinar las aproximaciones que se han hecho a lo que se ha denominado *machismo latinoamericano* en el ámbito académico. Una de las vertientes de estudio de este fenómeno es la representada por autores como Octavio Paz en su ensayo *El laberinto de la soledad* (1959), y retomada más tarde por Milagros Palma (1990), Norman Palma y Sonia Montecino (1991, 1995). Paz afirma que la exageración y la arbitrariedad del predominio masculino en las sociedades coloniales ibéricas se deben a su nacimiento -real y simbólico- signado por la ilegitimidad. Para este autor, la figura de la *Malinche*³ que traiciona a su pueblo y es humillada por un hombre que desprecia su descendencia, constituye un mito fundador del orden social latinoamericano. En este contexto, lo masculino se percibe como una construcción signada por la imagen de un padre que reniega de sus hijos y se rehúsa a respetar y proteger a la madre. El macho sería pues, la encarnación de este principio masculino, arbitrario, brutal y sin control, pero poderoso y admirado, que encuentra sus raíces en el trauma de la conquista. Los trabajos de Milagros Palma, Norman Palma y Sonia Montecino señalan, en la misma línea que el de Paz, que el mundo latinoamericano mestizo es una organización social fruto de la violación en la que se perpetúa y legitima constantemente la superioridad masculina y europea. La exacerbación del machismo en América Latina estaría asociada según Norman Palma a su fuerte composición mestiza y según Montecino, al pobre desarrollo de la figura paterna como centro y foco de autoridad.

Aunque esta perspectiva tiene la ventaja de considerar las especificidades históricas de las sociedades iberoamericanas para explicar la dinámica de las relaciones de género presenta una imagen de la región como una totalidad homogénea, continua y estática en el tiempo, ignorando las particularidades históricas y culturales de cada una de estas sociedades y los cambios que se han producido en ellas. La antropóloga peruana Norma Fuller recuerda en su artículo «Reflexiones sobre el machismo en América Latina» que las sociedades coloniales ibéricas eran sociedades jerárquicas donde las relaciones no se regían por principios universales sino contextuales lo cual significaba que cada grupo étnico-racial establecía diferentes códigos éticos y podía establecer diferentes modalidades de relaciones entre hombres y mujeres, dentro y fuera de su grupo étnico-racial. La existencia de estas jerarquías étnico-raciales propició una amplia circulación de los varones de los grupos dominantes entre las mujeres de los distintos grupos dominados y un fuerte control de la sexualidad de las mujeres de los grupos dominantes.

Otra de las vertientes de estudio del machismo latinoamericano se ha interesado más por su relación con la producción de imágenes nacionales que por su pasado colonial. En esa corriente podríamos ubicar trabajos como el del antropólogo norteamericano Matthew Gutmann (1998, 1999) que analiza el machismo en México y concluye que éste ha sido construido en medio de unas relaciones conflictivas entre los Estados Unidos y México. Para el primer país, el término machismo «tiene una historia racista bastante explícita» pues ha sido asociado con rasgos negativos de carácter, no entre los hombres en general, sino específicamente entre los hombres latinoamericanos, y la figura del macho coincide con la del emigrante mexicano al cual se le adjudica una violencia y una sexualidad incontrolables. Es una imagen que sirve para clasificar «y descalificar» a los hombres de acuerdo con su supuestamente inherente carácter nacional y racial. Este término permite actualmente a los estadounidenses hacer generalizaciones peyorativas sobre rasgos supuestamente culturales de los hombres mexi-

³La *Malinche* fue una indígena mexicana, hija de un cacique de lengua *nahuatl* que sirvió de intérprete de las lenguas *nahuatl* y maya, a Hernán Cortés, su amante y conquistador español del imperio azteca.

canos, y por extensión latinoamericanos, convertidos de esta manera en encarnaciones de la alteridad⁴. También posibilita hacer gradaciones entre lo superior y lo inferior en que se superponen colores de piel y comportamientos sexuales.

Para México, esta noción se populariza en las décadas de los cuarenta y cincuenta, período en que se busca la consolidación del Estado - Nación a través de la construcción de una identidad nacional única. La figura del guerrero revolucionario, personificada en el *charro*, sintetizaría los valores que se le atribuyen al héroe fundador de la nueva nación: estoicismo, valentía, generosidad y capacidad de seducción. Esta representación es difundida a toda América latina a través de la radio y el cine y ha contribuido a entrelazar fuertemente los símbolos de la identidad nacional con los símbolos de la identidad masculina.

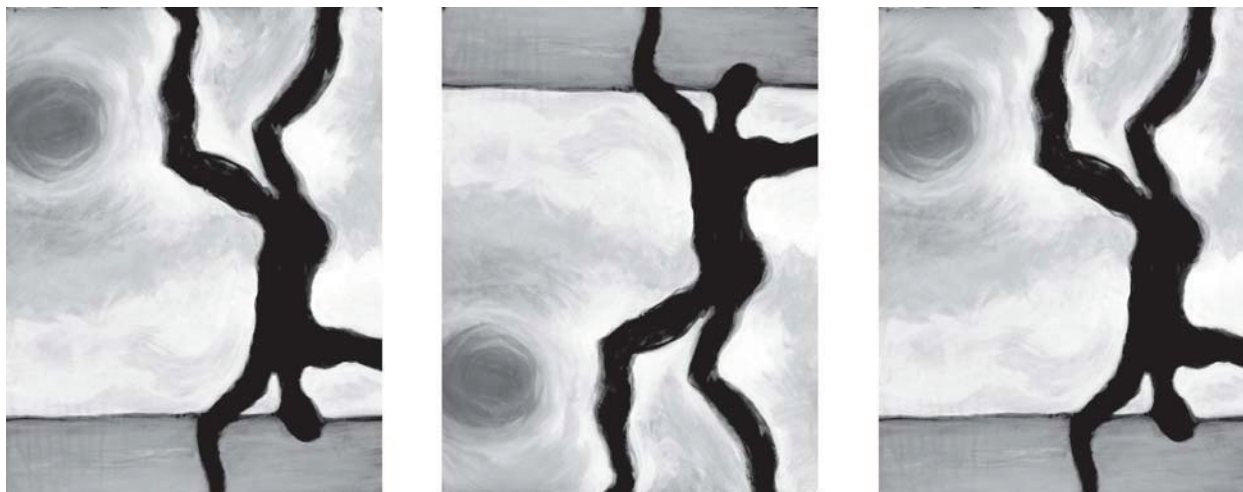
El punto que no contempla el trabajo de Norma Fuller, y que permite tender el puente entre unas corrientes y otras, es el de la persistencia de un patrón de dominación, organizado y establecido sobre la idea



***El machismo
entendido
no sólo
como dominación
de género,
sino también
relacionado
con jerarquías
étnico-raciales***

de raza, proveniente del período colonial, en los proyectos de construcción nacional de los nuevos países latinoamericanos (Quijano 2000). Dicho de otra manera, las estructuras de poder establecidas sobre, y alrededor de, el eje colonial que subordina las poblaciones indias, negras y mestizas, continúan vigentes. Fuller señala que en las sociedades latinoamericanas cohabitan diferentes temporalidades y culturas que determinan que algunos aspectos de la vida social (los de la familia, el parentesco, las interétnicas y de género) sigan regidos en gran parte por los modelos tradicionales, mientras otros (asociados con lo jurídico, lo educativo, los medios de comunicación y algunos sectores económicos), estén más integrados a los circuitos modernos y hayan hecho cuestionamientos al orden jerárquico tradicional. Sin embargo, más que distintas temporalidades que coexisten, lo que ha sucedido en las sociedades latinoamericanas es que hasta hoy no ha sido posible, sino de modo parcial y precario, la formación de un espacio común de identidad y de sentido para toda su población (Quijano, García Canclini). La persistencia de la idea

⁴Podríamos también hacer una aproximación entre el lugar que ocupa Latinoamérica en el imaginario de muchos norteamericanos y europeos, y el lugar que ha ocupado Oriente para Occidente, como una de las imágenes más profundas y recurrentes del Otro y como un contraste en cuanto imagen, idea, personalidad y experiencia, como lo muestra la obra de Edward Saïd, *Orientalism*.



de raza como instrumento de dominación ha sido un factor muy limitante para un real proceso de democratización social y política.

El machismo en un contexto jerarquizado socio-racialmente

La película de Gutiérrez Alea permite situar el machismo en un contexto social donde se visibilizan otras dimensiones de este fenómeno, además de las relaciones de género. De esta forma, el machismo puede ser entendido como un comportamiento que no sólo hace referencia a una dominación de género sino también a jerarquías entre sociedades, culturas y grupos étnico-raciales. En la película *Hasta cierto punto* las jerarquías socio-raciales son explícitas. ¿Quiénes son los personajes negros de esta cinta y en qué secuencias filmicas aparecen? Son los trabajadores portuarios, los mozos de los restaurantes y bares, los bailarines y músicos de las discotecas, los hombres violentos con sus cónyuges y los padres irresponsables, objeto de crítica de los intelectuales. Es decir son personajes que ocupan posiciones sociales subalternas, que están en los márgenes de la Alta cultura y que encarnan las actitudes masculinas indeseables.

En esta filmación se ilustran con agudeza las dinámicas que generan las interacciones del género con otras estructuras como la clase social y la «raza». Es decir, el modo en que las relaciones de clase y étnico-raciales operan para establecer jerarquías entre varones y masculinidades en función de sus comportamientos en el ámbito familiar, sexual, y parental. En consecuencia se

supondría que los varones cubanos, trabajadores intelectuales comprometidos con la revolución y con un alto nivel de conciencia ideológica, mayoritariamente blanco-mestizos deberían ser los «proveedores responsables», los «padres presentes» y los esposos monógamos. Y sus adecuadas conductas de género deberían servir como modelo para los demás varones cubanos y como precepto al cual se les enseña a aspirar. En *Hasta cierto punto* el machismo es definido inicialmente como una exacerbación de las conductas viriles propias de las clases trabajadoras, poco educadas y conformadas en su gran mayoría por los grupos étnico-raciales menos europeos. Sin embargo, a medida que avanza la narración de la película, se hace evidente que esta división entre grupos sociales inherentemente machistas y no machistas no existe.

¿Qué consecuencias puede tener aislar una categoría de análisis como el género de otras, centrales en las ciencias sociales, como la clase y la raza? Para responder esta pregunta teórica acudiré nuevamente al ejemplo que brinda la película de Gutiérrez Alea. Si este realizador hubiera entendido el machismo únicamente como un asunto de género, hubiera ignorado (y por esta razón reforzado incluso sin proponérselo), una jerarquización que sitúa como paradigma de lo «deseable» el comportamiento esperado en los varones de los grupos sociales y étnico-raciales dominantes. Por el contrario, uno de los elementos interesantes que esta película plantea es la confrontación de las contradicciones experimentadas por sus personajes masculinos intelectuales, el guionista y el director de cine,

cuando pretendiendo denunciar el machismo imperante en los obreros portuarios descubren (aunque rehúsen aceptarlo) que sus propias existencias están llenas de «eso» que pretendían transformar.

El resultado del ejercicio de reflexividad que plantea la película es que ni los trabajadores portuarios corresponden al estereotipo que existe sobre ellos, ni los intelectuales revolucionarios tienen conductas muy diferentes de las de los obreros. Las licencias que el guionista y el director de cine se permiten en sus relaciones conyugales, el reconocimiento social del que gozan por su trabajo intelectual, las atenciones que disfrutan de parte de sus esposas no están disociados de sus prerrogativas como hombres. Sin embargo no les es fácil reconocerse como parte del problema que buscan resolver (elevar el nivel de conciencia de los obreros, transformando sus comportamientos machistas). Y sólo es la relación amorosa entre el guionista y la trabajadora del puerto, una mujer madre soltera, tenaz defensora de su autonomía, la que favorece esta mirada reflexiva y crítica de los privilegios masculinos y de clase.

El personaje de la trabajadora portuaria, perfilado inicialmente como alternativo, se va diluyendo a lo largo de la película hasta quedar hecho una imagen sujeta a las voluntades masculinas. Ella, que había logrado construir una vida familiar con su hijo, sin hombres de los cuales depender, se ve perturbada por el encuentro erótico-afectivo con un intelectual «revolucionario», que se presenta como una fuente de promesas libertarias (y de movilidad social) pero que luego se muestra tan convencional en sus comportamientos como cualquier varón tradicional. A la par, otro hombre, que la pretendía antes de que ella encontrara al guionista y se enamorara de él, se siente con el derecho de abusar sexualmente de ella cuando su orgullo masculino se ve herido por su desconsideración amorosa. Estos dos varones, el uno conquistador y seductor, el otro, orgulloso y agresor encarnan dos caras de la misma moneda, la de la dominación masculina.

La revolución y la democratización de la intimidad

El título de la película, *Hasta cierto punto*, señala también los límites de los logros de la revolución cubana en la democratización de la intimidad. Si bien se suponía que la ampliación de las posibilidades democráticas en el orden político global podría tener

***El film retoma
la figura
del machismo
para explorar
los cambios
en las relaciones
de género***

como efecto la democratización de la vida personal (Giddens 1992), la película muestra que no existe una simetría entre uno y otro nivel, que las mediaciones entre la esfera íntima y la esfera pública no son automáticas y que la democratización en las relaciones de género y en las relaciones sociales y étnico raciales no tiende a consolidarse por sí sola.

Volviendo a la analogía enunciada al inicio, vale la pena detenerse un momento en el paralelo que se puede establecer entre la revolución y el sentimiento amoroso. Para Bourdieu, la experiencia del amor o de la amistad, sería un momento de excepción a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica o por el contrario, una forma suprema, más sutil e invisible de esta violencia. Siguiendo a este autor, podríamos decir que durante este período de tregua milagrosa, en que la violencia viril se apacigua, las mujeres «civilizan» las relaciones sociales, despojándolas de su brutalidad, instaurando relaciones basadas en la reciprocidad y el desinterés en que los varones deben abdicar de su intención de dominar, si quieren preservar la magia del enamoramiento, como en la canción vasca...

Sin embargo, como lo señala Bourdieu, este «amor puro» es intrínsecamente frágil y está incesantemente amenazado por el retorno de las relaciones de dominación o por el simple efecto de su rutinización. Y pese a su carácter efímero, persiste como ideal práctico que amerita ser alcanzado por la excepcional vivencia que suscita. Con palabras similares podríamos describir la experiencia revolucionaria, como un momento único que permite imaginar la reconstrucción de una sociedad a partir de ideales igualitarios y de reciprocidad y como el derrumbamiento de un orden basado en relaciones de opresión y subordinación. De igual forma, pese a las dificultades que constantemente la acechan, ha perdurado como utopía e ideal, digno de ser buscado.

Desde otra perspectiva, otro autor como Roger Bastide se pregunta en su obra «Le proche et le lointain», a propósito de las relaciones interraciales, si al interior de las relaciones sexuales o del cortejo que las precede, «en esos momentos privilegiados que parecen desafiar el racismo y redescubrir la unidad de la especie humana», no se desliza el racismo ya sea en forma encubierta o explícita. Para Bastide la respuesta es afirmativa porque desde su punto de vista, además

del encuentro entre dos cuerpos se produce un encuentro de personas sociales dotadas cada una de ellas de memoria colectiva. Por tal razón, los encuentros sexuales interraciales no se producen, según él, en un ámbito de respeto e igualdad de los sexos sino a partir de estereotipos sobre las mujeres negras como objetos de placer y presas fáciles para los hombres blancos y de los varones negros como virilmente superiores a los blancos.

Estudios más recientes permiten matizar esta categórica afirmación de Bastide a partir de su experiencia en el Brasil de los años sesenta. El fuerte antagonismo en las relaciones sexuales interraciales del que habla Bastide se ha visto por lo menos relativizado por los datos de trabajos como los de Peter Wade en Colombia que muestran una buena cantidad de matrimonios formales además de los modelos clásicos del mestizaje de los hombres blancos unidos informalmente con mujeres negras o mulatas. Sin embargo, es innegable que las jerarquías sociales están presentes en los procesos de mestizaje, independientemente de las circunstancias particulares en las cuales se produzcan. De igual modo, el ordenamiento socio-racial de la sociedad cubana está presente en las relaciones amorosas entre el guionista y la trabajadora portuaria de la cinta de Gutiérrez Alea, pese al impulso emancipador que las anima.

Redefiniciones del machismo

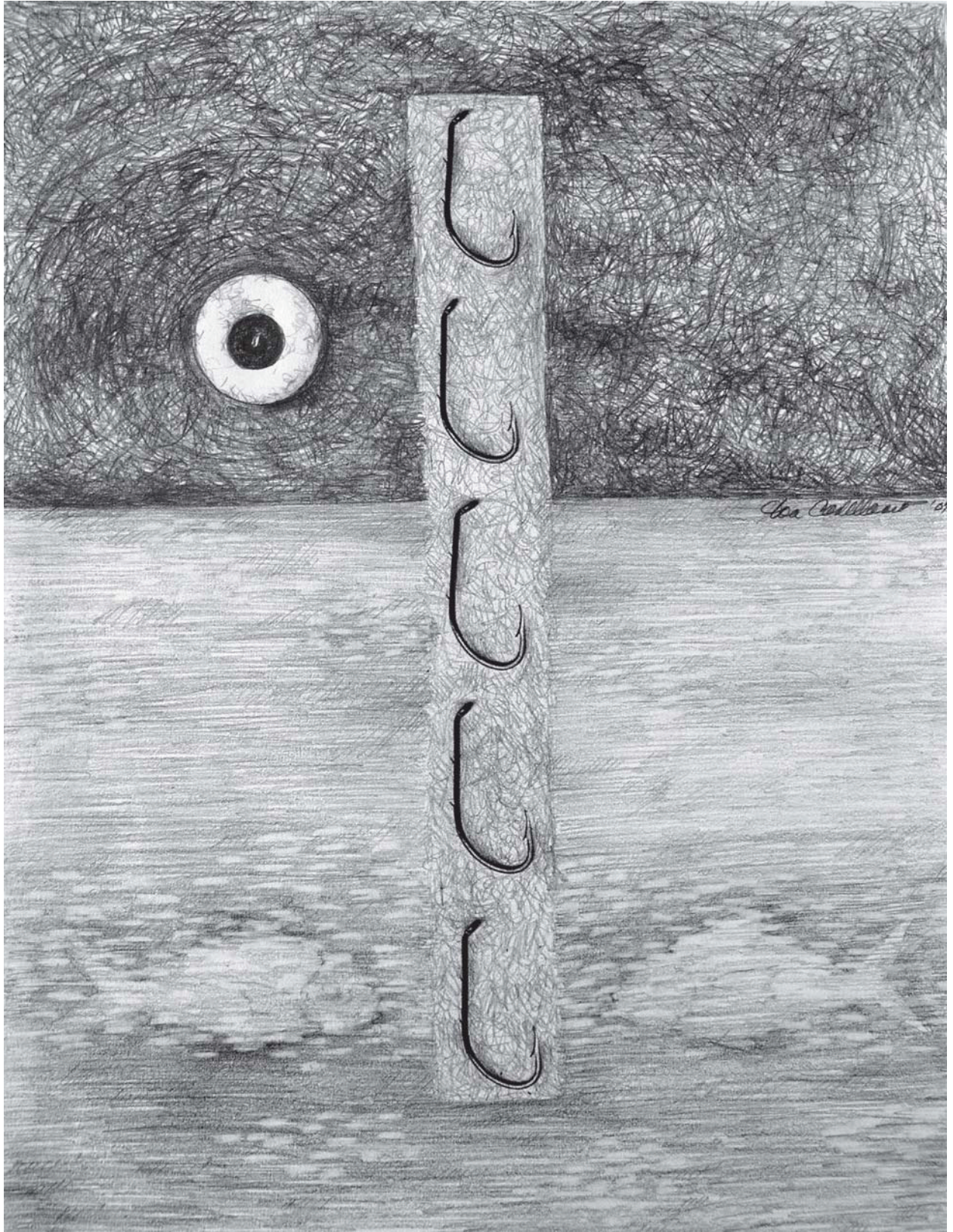
Las representaciones del machismo en las producciones filmicas latinoamericanas como *Hasta cierto punto* han retomado la figura del machismo para explorar los cambios en curso en las relaciones de género en estas sociedades. La película muestra el machismo como una reacción irracional de defensa que adoptan los varones ante el reto que representa la redefinición del lugar de las mujeres en la sociedad cubana y su irrupción en espacios tradicionalmente masculinos como el del liderazgo en los sindicatos. La cinta de Gutiérrez Alea denuncia el machismo como una pervivencia del pasado y como una tentativa de resguardar las prerrogativas masculinas que han perdido legitimidad en este nuevo contexto político. En este sentido el machismo se vuelve a los ojos del espectador o espectadora, una conducta negativa que ningún hombre debería ni querría asumir

Hasta cierto punto ilustra con perspicacia la forma en que se entrelaza la definición del machismo y la discriminación socio-racial que impregna las relaciones entre los grupos sociales y raciales dominantes y dominados; el modo en que la referencia al machismo se convierte en un recurso discursivo para descalificar y retratar al *otro* como menos desarrollado, y con un menor nivel de conciencia. Por ello, para concluir, deseo invitar al lector o lectora a modificar esa imagen esencializante y homogeneizadora que se ha tenido de la masculinidad latinoamericana y a pensar *el machismo latinoamericano* como el resultado de prejuicios etnocéntricos y de la fabricación de imágenes nacionales difundidas a través de los medios de comunicación (Fuller 1998). Las identidades masculinas latinoamericanas son múltiples y diversas como lo muestran numerosos trabajos realizados en la región (Valdés y Olavaria 1997, 1998, Fachel Leal, Fuller, Viveros, Szas) y no pueden ser reducidas a generalizaciones reificadas y esencializantes sobre los varones latinoamericanos. Las nuevas producciones filmográficas y literarias pueden contribuir a mostrar las contradicciones que están experimentando los varones latinoamericanos en relación con los sentidos y significados de ser hombres, tan poco homogéneos como pueden ser los sentidos y significados de esa comunidad imaginada denominada América Latina.

Mara Viveros Vigoya

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia





Del espejo roto al kaleidoscopio¹



El espejo roto presenta una serie de ensayos antropológicos sobre los amores y la condición femenina en la ciudad de Cali a partir de la conformación de un taller formativo de jóvenes sociólogos y sociólogas caleños bajo la dirección del profesor Elías Sevilla. En la última página del texto, Sevilla se pregunta qué dirán de este trabajo las mujeres etnógrafas-autoras o poetas-autoras. Sin ser ni lo uno ni lo otro, como autora feminista también me he sentido atraída por un tema que probablemente deberíamos dejar con exclusividad a la poesía o al discurso de la locura: he nombrado el amor, o más exactamente, el vasto campo de los amores y sus estragos. Haré entonces un breve resumen de las dos grandes partes del libro, para después tratar de responder a la pregunta de Elías Sevilla sobre qué pueden pensar las mujeres de este texto.

Desde mi lectura, la primera parte del libro que consta de 5 capítulos se podría dividir en dos partes. En los capítulos 1, 2 y 3, Elías Sevilla, Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga realizan una muy cuidadosa aproximación teórica o más exactamente y para retomar la expresión de Elías, construyen una trama de nociones que ayudan a pensar inicialmente y en abstracto los fenómenos que constituyen los ejes del trabajo: espejo roto y condición femenina; el amor, o los amores como rituales y mitos; lo popular en su ubicación socio-demográfica; lo mestizo, el pluralismo racial y su encuentro con el amor; el complejo del honor y de la vergüenza; y lo permisivo y lo chévere, entre otras nociones claves. También nos presentan el soporte empírico de la investigación que consta de 59 entrevistas, complementadas por lo que llaman una

«participación observante» de los encuentros amorosos en los barrios donde han residido de por vida dos de las co-autoras (Rosero y Saldarriaga), lo cual les permitió realizar observaciones y conversaciones informales sobre estos encuentros, incluyendo sus modalidades y moralidades.

Los capítulos 4 y 5 trabajan dos temas específicos que pretenden, como lo dicen los autores, llevarnos «del espíritu a la piel». Se examina entonces en el capítulo 4 el tema del racismo o sea del color de la piel en materia de amores, hecho que nos recuerda que Cali es una ciudad tri-racial y que era inevitable examinar el cruce de razas y amores. El capítulo 5 nos pasea por la ciudad de Cali, esta vez en cuanto lugar por excelencia para lo que llama el autor «*las epifanías del cuerpo*» a través de un estudio iconográfico de los senos como metonimia de un cuerpo bello y erótico.

La segunda parte del libro (capítulos 6 y 7), se dedica a los amores comerciales más comúnmente llamados «prostitución y trabajo sexual», es decir aquellos amores que «*sustituyen el penoso proceso de la seducción por el simple trámite de un contrato comercial*». Como es habitual en este libro, el capítulo 6 se inicia por una discusión conceptual muy a la orden del día, por lo menos en Europa, en relación con las denominaciones de prostitución y de trabajo sexual, ligando a esta discusión los grandes debates alrededor de dos corrientes presentes actualmente en la polémica: los abolicionistas quienes, lo hemos entendido, quieren erradicar esta «plaga social» llamada prostitución y los contractualistas quienes defienden el derecho de las mujeres a ejercer ese trabajo bajo ciertas condiciones de contratación, refiriéndose entonces al trabajo

¹Intervención preparada por Florence Thomas para la presentación del libro *El espejo roto. Ensayo antropológico sobre el amor y la condición femenina*, de Elías Sevilla Casas, en coautoría con: Mónica Córdoba, Carlos de los Reyes, Luis A. Loayza, Alejandra Machado, Ana L. Paz, Catherine Rosero, Zoraida Saldarriaga. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2004. La presentación se llevó a cabo el 23 de abril de 2004.

sexual como cualquier otro trabajo. El capítulo 7 «*De putas y prostitutas a fufurufas, diabras y bandidas*» muestra la situación concreta de los «amores» comerciales femeninos en Cali, reconociendo su multiplicidad y diversidad.

Hacia el final encontramos un epílogo muy al estilo de Elías Sevilla que incursiona en la literatura por medio de dos novelas de autores caleños, María Elvira Bonilla y el imprescindible Andrés Caicedo. Ambos presentan en sus novelas (*Jaulas* y *Qué viva la música*) personajes femeninos que permiten medir los cambios en relación con las vivencias de las mujeres caleñas hoy. Y el libro termina con un último capítulo titulado «*los caminos de la antropología*» en el cual el profesor Sevilla se pregunta qué significa hacer estudios etnográficos en un campo tan minado como el de los amores.

Es hora ya de abordar la pregunta, ¿qué dirán las feministas-autoras de este ensayo? ¿Qué digo yo? En primer lugar quiero mencionar que esta pregunta de humildad me gusta mucho. El preocuparse por saber qué piensan las mujeres me parece no sólo interesante y honesto, sino alentador y promisorio, porque quiere decir que esa verdad antropológica que trataron de construir los y las investigadoras no es sino esto: **una** verdad y no **la** verdad, y es entonces reconocer que otros autores y autoras hubiera podido construir otras verdades a partir de esa caja de herramientas que son hoy en día las ciencias sociales.

Ahora bien, para responder a esta inquietud del profesor Elías Sevilla, me tengo que alejar del texto, tomar distancia para respirar fuera de esa verdad etnográfica, ese metalenguaje complejo y en ocasiones un poco abrumador, aunque probablemente necesario. En ese esfuerzo por trascender los datos brutos y aprehender una verdad etnográfica, me sentí más de una vez ante una escritura organizada y reglamentada, como todo informe investigativo serio; y en muchas páginas percibí esa revisión implacable del investigador, su accionar de escritor y censor con una mirada antropológica.

Sin embargo este texto presenta una pieza clave de un inmenso rompecabezas sobre la condición feme-

nina. Una pieza clave que permitirá, poco a poco, a partir de otras miradas o marcas de autor, seguir completando el rompecabezas. El texto permite aprender tanto de la condición femenina como he podido aprender de *Las olas* de Virginia Woolf, o de *El amante* de Marguerite Duras o *En diciembre llegan las brisas* de Marvel Moreno. *El espejo roto*, lleno de referencias teórico-conceptuales, literarias y estéticas, es un texto rico pero difícil, por lo menos para una psicóloga feminista como yo, ya libre de toda atadura académica, desde hace 7 años dedicada a una escritura en libertad. Pero permite abrir la puerta a multitud de preguntas, lo cual es la función principal, creo, de la investigación social. A partir de esa inmensa riqueza conceptual, referencial e investigativa, quisiera tratar de explicar aquello que me impresionó, las cosas que me gustaron y las que extraña.

Me impresionaron, en primer lugar, las introducciones de cada capítulo, las implicaciones analíticas de las metáforas utilizadas, las tramas de nociones que hacen pensar inicialmente y en abstracto los fenómenos analizados, las fuentes y construcciones históricas de los conceptos trabajados, las numerosas referencias a los debates de la antropología contemporánea, pero también la seriedad con la cual es abordada la historia tri-racial de Cali, el concepto de lo popular y en fin la extrema riqueza de las referencias del campo estético, referencias literarias y poéticas.

Disfruté particularmente los capítulos 5, 6 y 7, tal vez porque son los que enriquecieron más mi mirada de feminista-autora. Los temas de la iconografía del busto, de los amores comerciales y de las «putas, prostitutas, fufurufas, diabras y bandidas», me desordenaron muchas ideas estereotipadas que aún tenía sobre el cuerpo femenino, pero sobre todo sobre los amores comerciales.

El capítulo 5 nos enmarca en una ciudad que, «por su brisa, su clima, su luz, su historia social y cultural, se vuelve el escenario por excelencia de las epifanías del cuerpo», y donde existe la oferta y la demanda más importante de América Latina en cirugías estéticas en general y en operaciones del busto en particular. Esta vía nos lleva a la ruptura del espejo, a la deconstrucción

***Este texto
presenta una pieza
clave de un
inmenso
rompecabezas
sobre la condición
femenina***

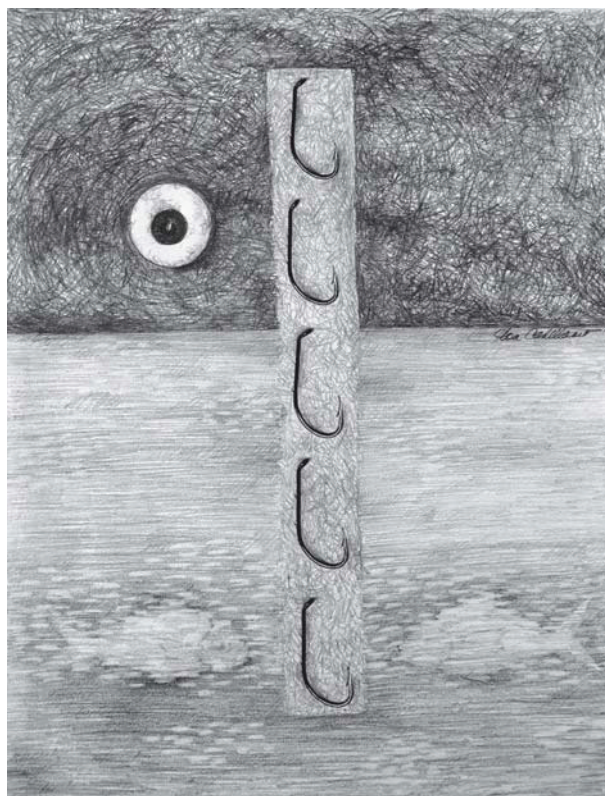
casi total de esa imagen de mujer-madre que insistía que la maternidad era nuestro único destino. Ese busto femenino, ante todo una metonimia de madre nutricia, nos trae a la memoria la imagen de la virgen María que ofrece su seno al niño Dios, un seno a la vista pero sólo como representación de una mujer-buena-madre-nutricia. Pero con la aparición del busto estético-erótico, el seno femenino está perdiendo su connotación biológica de reserva nutricional que asegura la vida. La biología cede el espacio a la historia. Pues si bien este capítulo plantea inquietudes sobre qué significan para las mujeres caleñas, particularmente las adolescentes, esos bustos manipulados, siliconados, también apunta a la desaparición paulatina de la referencia al seno como exclusivamente maternal, y en fin de una mujer hembra. Con operación o sin operación, el cuerpo femenino se politizó, se historizó. Esto de alguna manera es una conquista de las mujeres que poco a poco están recuperando su cuerpo, sabiendo que sólo ellas deben decidir sobre él.

Y lo que me sorprendió en este capítulo es esta tensión de un busto que se ofrece cada vez más a la mirada pero que a la vez impone sus límites. El otro masculino debe mirar sin ofender, debe mirar sin extralimitarse, debe admirar un cuerpo exhibido pero no traspasar el límite de lo vulgar o del irrespeto. Y si se extralimita, ella en seguida hará sentir los límites y podrá responder, incluso de manera agresiva

Esta tensión abre camino, no sólo para entender los cada vez más complejos juegos de seducción impuestos por las mujeres, sino para abordar la construcción paulatina de una identidad femenina que parece romper con todas las viejas metáforas maternalistas y familistas. En este análisis los autores muestran cómo las mujeres caleñas de alguna manera supieron construir su propia manera de responder a múltiples requisitos como los de una educación que sigue siendo de alguna forma estricta sin negar las adquisiciones de la revolución femenina, ni los dictámenes de la moda y su dictadura de la belleza.

Los capítulos 6 y 7, como ya lo mencioné, son los que más me desordenaron pues de alguna manera en relación con la prostitución, mis referentes seguían articulados al estereotipo de la prostituta victimizada. Esta parte del texto me permitió evidenciar la inmensa complejidad y diversidad de los amores comerciales

***En ningún
capítulo
se menciona
la revolución
pacífica de
las mujeres...***



que combinan en una permanente tensión lo propio y lo extraño con el orden simbólico y el orden mercantil. Y aunque este punto desborda los propósitos de este trabajo, debo mencionar que, como siempre cuando se abordan los amores comerciales, prostitución o trabajo sexual, existe un vacío impresionante sobre los consumidores de tales amores: los hombres.

Para terminar, debo mencionar lo que me hizo falta en este trabajo. Es difícil entender por qué en ningún capítulo, tan ricos en referencias textuales, se menciona ni se trabaja lo que ese gran historiador de la nueva historia, George Duby, considera como «una de las mutaciones culturales sin precedente, tal vez la más importante de todos los cambios que afectan a nuestra civilización en los albores del tercer milenio», es decir la revolución pacífica de las mujeres. Evidentemente, la marca de autor era antropológica y no feminista. Pero esa marca de autor nunca les impidió recurrir a referencias históricas, sociológicas, literarias, geográficas y demográficas para enriquecer su verdad etnográfica. Me sorprendió mucho de verdad no encontrar una sola referencia a los aportes de las feministas sobre la deconstrucción paulatina de la vieja metáfora de lo femenino que ustedes llaman la rotura del espejo. Por eso, era crucial nombrar la revolución pacifista de las mujeres, esta única revolución triunfante del siglo XX, cuyos efectos de hecho ustedes no dejan de mencionar en cada uno de las introducciones a sus capítulos, sin nunca ponerle nombre al feminismo o a los feminismos, a las demandas y luchas del movimiento social de mujeres que supo potenciar como ningún otro movimiento los procesos de urbanización, industrialización, modernización y secularización generados en el último medio siglo en nuestro país. Esto no significaba hacer un trabajo feminista, sino reconocer los impactos de una revolución cultural que, si bien nunca estalló como otras, ocurrió y sigue ocurriendo en medio de enormes resistencias.

Ahora me queda preguntar si de verdad ustedes creen que el espejo está roto... yo, y muchas de las feministas hoy día, nos estamos haciendo esta pregunta. Este viejo espejo que nos devolvía la imagen de una mujer sumisa y abnegada, cuyo cuerpo disciplinado y cuya palabra, tachada ideológicamente o prestada, no lograba hacer realidad, sin duda se fracturó. Y la única manera de iniciar una fractura del espejo era borrando

la imagen del hombre que siempre aparecía también en el viejo espejo, detrás de la mujer, como dándole apoyo y existencia. Era el deseo del hombre el que la hacía existir y esa existencia no era sino un simulacro. Pero las mujeres hoy ya no son sólo mujeres de la ilusión de los hombres, como lo muestra Ana María Fernández, mujeres sin realidad propia, signos eternamente contruidos e intercambiados por los hombres. La Emma Bovary de Flaubert, la Dulcinea de Cervantes, la Beatriz de Dante, la María de Jorge Isaacs, la Mona Lisa de Leonardo da Vinci, ya se están desdibujando, porque por fin las mujeres tienen la posibilidad de pensarse a sí mismas desde la libertad y la autonomía. Los múltiples cambios socio-políticos y económicos del siglo XX en Colombia, combinándose con la aparición de un movimiento social de mujeres y sus luchas por cuatro principios fundamentales para la autonomía (derechos patrimoniales, políticos, a la educación, derechos sexuales y reproductivos) permitieron a las mujeres por primera vez en la historia acceder a una voluntad de saber sobre sí mismas, para que naciera un deseo que va por fin de la mujer a la mujer y ya no sólo del hombre a la mujer.

Voluntad de saber y deseo propio son los ejes de una revolución que significa una bifurcación histórica del deseo y del saber, una bifurcación inédita del pensamiento y de la realidad que permite el desorden, el que se diluya el orden establecido de los viejos signos, despojándolos de su carácter determinante, «natural», como lo dice Lorite Mena en su bello libro *El orden femenino*. Y ese desorden que se generó gracias a la revolución de las mujeres es lo que los autores y las autoras constataron a lo largo de su análisis de la condición femenina de las mujeres caleñas.

No sé si esto nos permite llegar a la ruptura total del espejo. La resistencia del pensamiento único es dura; la resistencia de aceptar esa bifurcación del deseo y la fractura del Sujeto único es dura. La resistencia a aceptar una mujer sujeto de deseo en un acto que inaugura palabra y cuerpo es durísima y, aún después de leer los análisis de *El espejo roto*, no creo mucho en su rotura total. La imagen se ha vuelto borrosa y nos ha tocado cambiar el viejo espejo por un kaleidoscopio, ese objeto extraño que devuelve una imagen fracturada combinando colores y formas, complejizando enormemente nuestra realidad. Y si insisto que

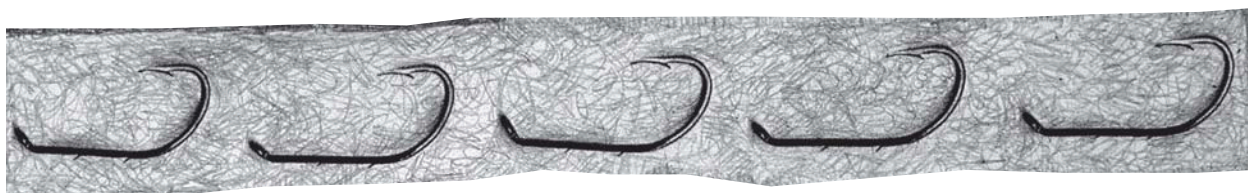
el espejo no se rompió del todo es probablemente también porque un espejo roto me devuelve la imagen de 7 años de desgracia... ¡No!, de verdad las mujeres han ganado autonomía y la posibilidad de pensarse a sí mismas, pero de ahí a afirmar que este hecho haya cambiado del todo el panorama ideológico-epistemológico, hay una distancia aún no recorrida.

Lo nuevo reside hoy en la gestación de una sociedad abierta en la cual las normas son plurales y selectivas, acompañadas de estrategias heterogéneas y de márgenes de indeterminación sin la disrupción de roles y normas que apuntaría a la ruptura definitiva del espejo. Ahí donde las determinaciones eran fijas, existen ahora posibilidades de escogencias individuales. Los modelos sociales generan ahora orientaciones y preferencias facultativas bajo la nueva presión de autodeterminaciones e indeterminaciones subjetivas. Las mujeres se enfrentan entonces a la posibilidad de auto-dirigirse, lo que las posiciona frente a un kaleidoscopio de imágenes y a una enorme ambivalencia de roles que

nos hacen pensar la femineidad como un principio de incertidumbre, que ponen en cuestión la existencia misma de una condición femenina. Ser mujer hoy es definitivamente no reconocerse en lo ya pensado, en lo establecido. De alguna manera ser mujer hoy es extraviarse. Y este extrañamiento lo debemos en gran parte a las luchas de las mujeres de mi generación tan poco citadas en esta investigación.

Pero volviendo ahora a lo que representa este libro, quiero recordar las palabras de James Clifford en una conferencia en París. El oficio del antropólogo, dijo, podía resumirse en dos frases: «*Pas si vite*» y «*Qu'est ce qu'il y a d'autre*», cuya traducción aproximada es: «No tan de afán» y «¿Qué es lo que hay que sea diferente?» Y esta investigación cumple casi perfectamente estas dos recomendaciones.

Florence Thomas
Grupo Mujer y Sociedad
Universidad Nacional



Traducción



Fundaciones¹ contingentes: el feminismo y la cuestión del «post-modernismo»²

La cuestión del post-modernismo realmente debe cuestionarnos, porque cabe preguntarse si realmente existe algo que se llame post-modernismo. ¿Se trata de una caracterización histórica, un cierto tipo de posición teórica, y qué significa el hecho de que un término que ha descrito una cierta práctica estética ahora se aplique a la teoría social y a la política feminista en particular? ¿Quiénes son estos y estas post-modernistas? ¿Es éste un nombre que una puede adoptar para sí, o es más frecuentemente un nombre que se le pone a quien ofrece una crítica del sujeto, del análisis discursivo, o a quien cuestiona la integridad o la coherencia de las descripciones sociales totalizantes?

Conozco el término a partir de la manera como se le usa, y usualmente aparece en mi horizonte incrustado en las siguientes formulaciones críticas: «si el discurso es todo lo que existe...», o «si todo es un texto...», o «si el sujeto está muerto...», o «si los cuerpos reales no existen...». La oración donde se usa el término siempre comienza como una advertencia contra un nihilismo inminente, pues si el contenido conjurado por esta serie de cláusulas condicionales llegara a ser cierto, entonces, y siempre hay un entonces, algún conjunto de consecuencias peligrosas se producirá con seguridad. Así que «post-modernismo» parece articularse en la forma de un condicional temeroso o algunas veces en la forma de un desdén paternalista hacia todo

aquello que es joven e irracional. Contra este post-modernismo se hace un esfuerzo por apuntalar las premisas primarias, para establecer por adelantado que cualquier teoría de la política requiere un sujeto, necesita desde el inicio presuponer un sujeto, la referencialidad del lenguaje y la integridad de las descripciones institucionales que provee. Porque la política es impensable sin una fundamentación, sin estas premisas. Pero, ¿es que estos reclamos buscan asegurar una formación contingente de la política que requiere que todas estas ideas queden como rasgos sin problematizar de su propia definición? ¿Es que toda la política, y la política feminista en particular, es impensable sin estas premisas tan apreciadas? O, más bien, ¿es que una versión específica de la política muestra su contingencia una vez que estas premisas se examinan y se problematizan?

Decir que la política requiere un sujeto estable es decir que no puede haber ninguna oposición política a esa afirmación. De hecho, esa afirmación implica que una crítica del sujeto no puede ser una crítica políticamente informada, sino más bien un acto que pone a la política en peligro. Exigir un sujeto quiere decir cerrar el dominio de lo político por adelantado, y ese cierre, instalado analíticamente como un rasgo esencial de lo político, refuerza las fronteras del dominio de lo político, de tal forma que ese refuerzo queda protegido de un escrutinio político. El acto que establece de modo unilateral el dominio de lo político, entonces, funciona

¹En su libro *Gender Trouble* (que ha sido traducido como *El género en disputa* (Paidós/UNAM: México, 2001)), Judith Butler, aprovecha la doble significación de la palabra inglesa «foundations» como, por una parte, bases, cimientos o fundamentos, y por otra parte, fundaciones, o acto de fundar. Ya desde ese libro, Butler usa el término en el sentido de los cimientos o bases argumentativas que, desde una posición esencialista, algunos consideran como orígenes, como fundaciones o fuentes que encierran a-históricamente sus consecuencias. La autora se refiere así a un modo de pensar sobre el «sujeto humano», al cual se le supone invariable, en vez de contingente, inmodificado desde su origen (o desde su «fundación»), y radicalmente independiente de su contexto histórico y cultural. Butler, por el contrario, suscribe la idea de la producción histórica del sujeto. Las palabras fundación, fundacional y fundacionalismo se emplean en esta traducción en ese sentido doble (como fundamento y como fundación), que en los textos de Butler encierra ya una crítica a la concepción a-histórica del sujeto. (Nota de la traductora).

²Este artículo, titulado «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Post-Modernism», fue traducido del libro *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, de Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. (New York: Routledge, 1995). (N. de la T.)

como una treta autoritaria por medio de la cual se silencia de modo sumario toda discusión política sobre el estatuto del sujeto.³

El negarse a asumir, es decir, a exigir una noción del sujeto desde el comienzo no es lo mismo que negar o rechazar tal idea por completo; por el contrario, es preguntarse sobre el proceso de su construcción y el significado político y las consecuencias de tomar al sujeto como un requisito o una presuposición para la teoría. Pero, ¿acaso hemos llegado ya a la idea de qué es el post-modernismo?

Al post-modernismo se le adscribe una cantidad de posiciones, como si fuera el tipo de cosa que pudiera llevar implícita un conjunto de planteamientos: «El discurso es todo lo que existe», como si el discurso fuera algún material monístico del cual están compuestas las cosas; «El sujeto está muerto» y ya nunca más podré decir «yo»; «No existe la realidad, sólo existen representaciones». Estas caracterizaciones son asignadas al post-modernismo o al post-estructuralismo, dos términos que aparecen combinados el uno con el otro, a veces conjugados con el de desconstrucción, y a veces comprendidos como un ensamblaje indiscriminado de feminismo francés, desconstrucción, psicoanálisis lacaniano, análisis foucaultiano, conversacionalismo de Rorty, y estudios culturales. De este lado del Atlántico y en el discurso reciente, los términos post-modernismo y post-estructuralismo sirven para saldar las diferencias entre todas estas posiciones de un solo golpe, suministrando un sustantivo que incluye estas posiciones como muchas de sus modalidades o permutaciones. Puede resultar sorprendente para algunos exploradores del escenario continental, el

darse cuenta de que el psicoanálisis lacaniano en Francia se plantea oficialmente en contra del post-estructuralismo, y que Kristeva denuncia el post-modernismo,⁴ que los foucaultianos rara vez se relacionan con los derridianos, que Cixou e Irigaray están en contra fundamentalmente la una de la otra, y que la única tenue conexión entre el feminismo francés y la desconstrucción es la que existe entre Cixou y Derrida, aunque también puede encontrarse cierta afinidad en las prácticas textuales entre Derrida e Irigaray. Biddy Martin también tiene razón cuando señala que casi todo el feminismo francés se identifica con un concepto de modernismo elevado y con lo avant-garde, lo cual nos hace cuestionarnos sobre si estas teorías o escrituras pueden agruparse sencillamente bajo la categoría de post-modernismo.

Propongo que la cuestión del post-modernismo se lea no meramente como la cuestión que el post-modernismo plantea para el feminismo, sino como la pregunta, ¿qué es el post-modernismo? ¿Qué tipo de existencia tiene? Jean Francois Lyotard es un abanderado del término, pero no se le puede poner como ejemplo de lo que están haciendo todos los otros supuestos modernistas.⁵ El trabajo de Lyotard por ejemplo, tiene serias contradicciones con el de Derrida, quien no afirma la idea «de lo post-moderno», y con otros con quienes se tiende a agrupar a Lyotard. ¿Es este autor un autor paradigmático? ¿Todas estas teorías tienen la misma estructura? (Esta sería una idea consoladora para aquellos críticos que desearían poder desecharlas a todas al mismo tiempo). ¿Será que el esfuerzo de colonizar y domesticar estas teorías bajo el signo de lo mismo, de agruparlas sintéticamente bajo

³Aquí vale la pena anotar que en alguna de la teoría política reciente, notablemente en los escritos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (*Hegemonía y Estrategia Socialista*, Londres. Ed. Verso, 1986), y de William Connolly (*Teoría Política y Modernidad*, Madison: Ed. Universidad de Wisconsin 1988), así como Jean-Luc Nancy y de Philippe Lacoue-Labarthe («El Retrato de lo Político» en *El Retrato de lo Político*, Ediciones Galilea, 1983) hay una insistencia en que el campo político es necesariamente construido a través de la producción de un exterior determinante. En otras palabras, el mismo dominio de la política se constituye a través de la producción y la naturalización de lo «pre político» o «no político». En términos de Derrida ésta es la producción de un «afuera constitutivo». Aquí quisiera sugerir una distinción entre la constitución de un campo político que produce y naturaliza ese afuera constitutivo y un campo político que produce y vuelve contingente los parámetros específicos de ese afuera político. Aunque no creo que las relaciones diferenciales a través de las cuales se constituye el campo político mismo puedan ser nunca plenamente elaboradas «precisamente porque el estatus de esa elaboración tendría que ser elaborada a su vez a infinitud», encuentro útil la idea de William Connolly de los antagonismos constitutivos una idea que encuentra una expresión paralela en Laclau y Mouffe, que sugiere una forma de lucha política que pone los parámetros mismo de lo político en cuestión. Esto es especialmente importante para las preocupaciones feministas en cuanto que como base para la política («La universalidad», «la igualdad», «el sujeto de derechos» han sido construidos a través de exclusiones de género y raciales no marcadas y combinando la política con la vida pública de tal modo que lo privado «la reproducción», dominios de feminidad, se vuelven pre políticos.

⁴Julia Kristeva, *Sol Negro: Depresión y Melancolía* (Nueva York: Ed. Universidad de Columbia. 1989, Páginas 258 y 259).

⁵La combinación de Lyotard con la gama de pensadores posicionados de manera sumaria bajo la rubrica de «post-modernismo» se realiza mediante el título y el ensayo de Seyla Benhabib: «Epistemologías del Post-modernismo: Una respuesta a Jean-Francois Lyotard», en *Feminismo – Post-modernismo*, editado por Linda Nicholson (Nueva York: Routledge – 1989).

una sola rúbrica, será que estos esfuerzos constituyen una sencilla negación a darle la especificidad a estas posiciones, una excusa para no leer, y para no leer con cuidado? Porque, si bien Lyotard usa el término, y si es conveniente agruparlo con otro conjunto de escritores, y si alguna cita problemática se puede encontrar en su trabajo, entonces, ¿puede esa cita servir de ejemplo del post-modernismo, como sintomática del conjunto?

Pero si yo entiendo parte del proyecto del post-modernismo, su propósito es cuestionar las formas en las cuales tales «ejemplos» y «paradigmas» sirven para subordinar y borrar aquello que tratan de explicar. Porque el «conjunto», el campo del post-modernismo en su supuesta amplitud, es producido de manera efectiva por el ejemplo que se hace aparecer como un síntoma y ejemplar del conjunto; en efecto si en el ejemplo de Lyotard creemos que tenemos una representación del post-modernismo, entonces hemos forzado una sustitución del ejemplo por el campo en su totalidad, efectuando una reducción violenta del campo al único texto que el crítico se decide a leer, un texto que convenientemente usa el término post-moderno.

En cierto sentido, este gesto de dominio conceptual que agrupa un conjunto de posiciones bajo lo post-moderno, que convierte lo post-moderno en una época o en un todo sintético y que afirma que la parte puede reemplazar un todo artificialmente construido, pone en juego una cierta treta de poder que se auto-congratula. En el mejor de los casos, es paradójico que el acto de dominio conceptual que realiza este agrupamiento de posiciones para rechazarlas bajo el título de «lo post-moderno», quiere conjurar el peligro del autoritarismo político. Porque lo que se presupone es que algún trozo del texto es representativo, que puede servir para dar cuenta de todo el fenómeno, y que la estructura de estas posiciones puede discernirse de una manera adecuada y económica en la estructura de un solo trozo. ¿Qué autoriza tal presupuesto desde el inicio? Desde el inicio debemos creer que las teorías se ofrecen en haces o en totalidades organizadas y que un conjunto de teorías que son estructuralmente similares emerge históricamente como la articulación de una condición históricamente específica del pensamiento humano. Este tropo Hegeliano, que continúa

***No es una idea
nueva decir
que el aparato filosófico
en sus diferentes
refinamientos conceptuales
siempre está comprometido
en el ejercicio del poder,
pero entonces recordemos
que lo post-moderno
no debe confundirse
con lo nuevo...***



hasta Adorno, presupone desde el comienzo que estas teorías pueden sustituirse la una por la otra porque de manera variada sirven de síntoma para una preocupación estructural común. Y sin embargo, esa presuposición ya no puede hacerse, porque la presuposición hegeliana de que existe una síntesis disponible desde el inicio es precisamente lo que ha sido debatido y refutado en diversas formas por parte de algunas de las posturas que aquí festivamente se unifican bajo el nombre de post-modernismo. Una podría argüir que si lo post-moderno funciona como un signo unificante, y en la medida en que lo haga, entonces decididamente es un signo «moderno», y ésta es la razón por la cual existe la duda sobre si es posible debatir a favor o en contra de este post-modernismo. Instalar el término como aquello que puede ser afirmado o negado, es forzarlo a ocupar una posición dentro de un par binario, y por lo tanto afirmar la lógica de la no contradicción en contraposición con un esquema más generativo.

Quizá la razón para esta unificación de posiciones se debe a la misma ingobernabilidad del campo, a la forma en la cual las diferencias entre estas posiciones no pueden convertirse en sintomáticas, ejemplares, o representativas la una de la otra, y también representativas de alguna estructura común que se llama post-modernismo. Si el post-modernismo como término tiene alguna fuerza o significado dentro de la teoría social, y dentro de la teoría social feminista en particular, quizá esa fuerza deba encontrarse en el ejercicio crítico que busca mostrar cómo la teoría, cómo la filosofía, siempre está implicada en el poder, y quizá eso es precisamente lo que está sintomáticamente funcionando en el esfuerzo para domesticar y rechazar un conjunto de críticas poderosas bajo la rúbrica de post-modernismo. No es una idea nueva decir que el aparato filosófico en sus diferentes refinamientos conceptuales siempre está comprometido en el ejercicio del poder, pero entonces recordemos que lo post-moderno no debe confundirse con lo nuevo; después de todo la búsqueda de «lo nuevo» es la preocupación del alto modernismo; si acaso, lo post-moderno plantea dudas sobre la posibilidad de algo

«nuevo» que no está ya de alguna manera implicado en lo «viejo».

Pero el argumento planteado con fuerza por algunos críticos recientes de la filosofía política normativa es que el recurrir a una posición (ya sea hipotética, contrafactual o imaginaria) que se pone a sí misma más allá del juego del poder y que busca establecer la base metapolítica para una negociación de relaciones de poder, es quizá la más insidiosa treta de poder. No se logra refutar esta acusación diciendo que esta posición más allá del poder reclama su legitimidad recurriendo a un acuerdo previo e implícitamente universal; porque, ¿qué proyecto racionalista designará por adelantado qué es lo que cuenta como un acuerdo? ¿Qué forma insidiosa de imperialismo cultural está legislándose a sí misma bajo el signo de lo universal?⁶

No estoy segura sobre el término «post-moderno», pero si hay un sentido, y un sentido importante, para lo que quizá yo entiendo mejor bajo el término post-estructuralismo, es el hecho de que el poder permea el mismo aparato conceptual que busca negociar sus términos, incluyendo la posición del sujeto, del crítico o la crítica; más aún, que esta implicación de los términos de crítica en el campo del poder no es el advenimiento de un relativismo nihilista incapaz de darnos normas, sino, más bien, la condición previa de una crítica políticamente comprometida. Establecer un conjunto de normas que estén más allá del poder o de la fuerza, es en sí misma una práctica conceptual poderosa que sublima, disfraza, y extiende su propio juego de poder a través de recurrir a figuras de universalidad normativa. Lo importante no es eliminar los fundamentos, o aún el luchar por una posición que recibe el nombre de anti-fundacionalismo. Ambas posiciones deben ir juntas como diferentes versiones de fundacionalismo y de la problemática escéptica que engendra. Más bien, la tarea es interrogar qué es lo que se *autoriza* mediante la postura teórica que establece los fundamentos, y que es precisamente lo que se excluye y elimina.

Aparentemente la teoría plantea fundamentos de

⁶Esto queda abundantemente claro en las críticas feministas de Jurgen Habermas a la vez que Catherine MacKinnon, vease también Iris Young «La imparcialidad y el público cívico: algunas implicaciones de la crítica feminista de la teoría política moderna» (en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, editoras, *El feminismo como crítica: Ensayos de las políticas de género en el capitalismo tardío*, (Oxford). Nancy Fraser *Prácticas desordenadas: Poder y género en la teoría social contemporánea*, (Minneapolis: Ed. Universidad de Minnesota. 1989), especialmente «Qué es lo crítico en la teoría crítica: el caso de Habermas y el género», Wendy Brown, («Elevando la Conciencia», *The Nation* 250:2 enero 8 al 15, 1990).

manera incesante, y forma compromisos metafísicos implícitos de una manera natural, aún cuando trata de resguardarse contra ellos; las fundaciones funcionan como lo incuestionado y lo incuestionable dentro de cualquier teoría. Sin embargo, estos «fundamentos», es decir, estas premisas que funcionan como bases que autorizan ¿no están ellas mismas construidas a través de exclusiones que cuando se toman en cuenta, exponen la premisa fundacional como una presuposición contingente y contestable? Aún cuando decimos que hay alguna base universal implícita para una cierta fundación o fundamento, esa implicación y esa universalidad simplemente constituyen una nueva dimensión de incuestionabilidad.

¿Cómo podríamos sentar los cimientos de una teoría o política en una situación de habla o desde una posición de sujeto que es universal, cuando la misma categoría de lo universal comienza a ser revelada como un prejuicio altamente etnocéntrico? ¿Cuántas universalidades existen?⁷ ¿Hasta que punto se entiende el conflicto cultural como la colisión de un conjunto de universalidades presupuestas e intransigentes, un conflicto que no puede negociarse recurriendo a una idea culturalmente imperialista de lo «universal», o más bien, que sólo se resolverá a través de tal recurso al costo de la violencia? Creo que hemos sido testigos de la violencia conceptual y material de esta práctica en la guerra de los Estados Unidos contra Irak, en la cual el otro «árabe» se entiende como un ser radicalmente por fuera de las estructuras universales de la razón y la democracia, y, por lo tanto llamado a ser hecho entrar en razón por la fuerza. Significativamente, los Estados Unidos tuvieron que abrogar el principio democrático de la soberanía política y de la libertad de expresión, entre otras, para efectuar este regreso por la fuerza de Irak al redil «democrático», y esta acción violenta revela, entre otras cosas, que tales nociones de universalidad se instalan mediante la abrogación de los mismos principios universales que se quiere implementar. Dentro del contexto político de la post-colonialidad contemporánea de modo más general, es quizá especialmente urgente subrayar la misma categoría de «lo universal» como un sitio de disputa y resignificación insistentes.⁸ Debido al

carácter polémico del término, presuponer desde el inicio una idea procedimental o sustantiva de lo que es lo universal es imponer necesariamente un concepto culturalmente hegemónico en el campo social. Proce-der entonces a proclamar esa misma idea como el instrumento filosófico que negociará entre conflictos de poder, es, precisamente, asegurar reproducir una posición de poder hegemónico, instalándolo en una ubicación meta-política de normatividad última, definitiva.

A primera vista puede parecer que simplemente estoy pidiendo que exista una «universalidad» más concreta y más diversa internamente, es decir, una idea más sintética e inclusiva de lo universal, y que de esa manera tal idea quede comprometida con la misma idea fundacional que estoy buscando socavar. Pero mi tarea es, pienso, significativamente diferente de aquella que articularía una universalidad global. En primer lugar una idea totalizante como ésa sólo puede lograrse al costo de producir nuevas exclusiones. El término «universalidad» tendría que quedar permanentemente abierto, permanentemente en disputa, permanentemente contingente, a fin de no cerrar por adelantado cualquier futuro reclamo de inclusión. En verdad, desde mi posición y desde cualquier perspectiva limitada históricamente, cualquier concepto totalizante de lo universal le cerraría el paso a los reclamos no anticipados (y que no pueden ser anticipados) que se hagan para inclusión bajo el signo de lo «universal»; los impediría en vez de autorizarlos. En este sentido, no estoy eliminando la categoría, sino tratando de quitarle a la categoría su peso fundacionalista a fin de convertirla en un lugar de polémica política permanente.

Una teoría social comprometida con la polémica democrática dentro de un horizonte post-colonial, necesita encontrar una forma de cuestionar las fundaciones que se ve obligada a establecer. Es este movimiento de interrogar aquella treta de autoridad que busca cerrarse a toda polémica, lo que está en el corazón de cualquier proyecto político radical. Hasta el punto en que el post-estructuralismo ofrece un modo de crítica que efectúa esta contestación de una medida

⁷Ver el concepto de Ashis Nandy de las universalidades alternativas, en el Prefacio de *El enemigo íntimo: Pérdida y recuperación del Yo bajo el colonialismo* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983).

⁸En este contexto, es importante considerar el concepto de «hibridez» de Homi Bhabha. Véase *La ubicación de la cultura* (New York: Routledge, 1994).

fundamentacionista, puede utilizarse como parte de una agenda radical como ésta. Nótese que acabo de decir, «puede utilizarse»: creo que no hay consecuencias políticas necesarias para tal teoría sino sólo un posible despliegue político.

Si uno de los planteamientos asociados con el post-modernismo es que el punto de partida epistemológico en la filosofía no es adecuado, entonces no debería ser una cuestión de sujetos que afirman conocer o teorizar bajo el signo de lo post-moderno en contra de otros sujetos que dicen conocer y teorizar bajo el signo de lo moderno. En realidad, lo que se está cuestionando es esa misma forma de encuadrar el debate, y se está cuestionando mediante la sugerencia de que la posición articulada por el sujeto de alguna manera siempre está constituida por aquello que debe ser desplazado a fin que la posición se afiance, y que el sujeto que teoriza se constituye como un «sujeto teorizante» por medio de un conjunto de procedimientos excluyentes y selectivos. Porque, en realidad, ¿quién es aquélla que se constituye como la teórica feminista cuyo encuadre del debate recibirá publicidad? ¿No es siempre el caso que el poder opera por adelantado, en los mismos procedimientos que establecen quien será la sujeto que habla en nombre del feminismo, y a quién le habla? ¿Y no es también claro que se presupone un proceso de sujeción en el proceso de subjetivación que produce ante ustedes una sujeto hablante de un debate feminista? ¿Qué habla cuando «yo» les hablo a ustedes? ¿Cuáles son las historias institucionales de sujeción y de subjetivación que me «posicionan» a mí aquí ahora? Sí existe algo que se llame «la posición de Judith Butler», ¿se trata de una posición que yo diseño, publico, defiendo, la que me pertenece a mí como un tipo de propiedad académica? ¿O existe una gramática del sujeto que simplemente nos anima para posicionarme a mí como propietaria de estas teorías?

En realidad, ¿cómo es que una posición se convierte en una posición, porque claramente no todos los enunciados pueden llamarse posiciones? Es claramente un asunto de un cierto poder de autorización, y éste claramente no emana de la posición misma. Mi posición es mía hasta el punto en que «yo» (y no esquivo el uso del pronombre) pongo de nuevo en juego y re-

significo las posiciones teóricas que me han constituido, trabajando las posibilidades de su convergencia, y tratando de tomar en cuenta las posibilidades que ellas excluyen sistemáticamente. Pero claramente no es el caso que «yo» presida sobre las posiciones que me han constituido, barajándolas instrumentalmente, rechazando algunas, incorporando otras, aunque parte de mi actividad puede adoptar esa forma. El «yo» que seleccionaría entre ellas, ya está constituido por ellas. El «yo» es el punto de transferencia de ese re-juego pero simplemente no es suficientemente fuerte decir que el «yo» está situado; el yo, este yo, está *constituido* por estas posiciones y estas «posiciones» no son meramente productos teóricos sino plenamente incrustados principios organizativos de prácticas materiales y arreglos institucionales, aquellas matrices de poder y de discurso que me producen como un «sujeto» viable. En verdad, este «yo» no sería un yo pensante, hablante si no fuera por las mismas posiciones a las cuales me opongo, porque esas posiciones, aquellas que dicen que el sujeto debe ser dado por adelantado, que el discurso es un instrumento de reflexión de ese sujeto, ya son parte de aquello que me constituye.

Ningún sujeto es su propio punto de partida; y a la fantasía de que lo es sólo puede rechazar sus relaciones constitutivas replanteándolas como el dominio de un externalidad contrarrestante. En verdad una podría considerar la afirmación de Luce Irigaray de que el sujeto entendido como una fantasía de autogénesis, es ya un sujeto masculino. Desde un punto de vista psicoanalítico, esa versión del sujeto se constituye por medio de un tipo de rechazo o mediante la represión primaria de su dependencia hacia lo materno. Y convertirse en un sujeto que sigue a tal modelo ciertamente no es objetivo feminista.

La crítica del sujeto no es una negación o un repudio del sujeto, sino más bien, una manera de interrogar su construcción como una premisa dada de antemano, o una premisa fundacionalista. En el inicio de la guerra contra Irak⁹ casi todos vimos estrategias que ponían frente a nosotros mapas del Mediano Oriente, objetos de análisis y blancos de una acción militar instrumental. Las redes de transmisión de los medios, llamaban ante

⁹Se refiere a la guerra en Irak en la década de 1990 (N. de la T.)

nosotros a generales activos o retirados para que representaran a los generales que estaban en ese momento en el campo de guerra, cuyas intenciones invariablemente se realizaban mediante la destrucción de diversas bases militares iraquíes. Las diversas afirmaciones del éxito temprano de estas operaciones eran presentadas con gran entusiasmo, y parecía que estar en el blanco, esta realización de sus intenciones aparentemente sin discontinuidades, mediante una acción instrumental que no encontraba mucha resistencia ni obstáculo, era la ocasión, no meramente para destruir las instalaciones militares iraquíes, sino también para defender la causa de un sujeto occidental masculinizado cuya voluntad inmediatamente se transforma en acción, cuya enunciación o cuya orden se materializa en una acción que destruiría cualquier posibilidad de un contragolpe, y cuyo poder de aniquilación, de una vez confirma los contornos impenetrables de su propia cualidad como sujeto.

Es quizás interesante recordar en esta coyuntura que Foucault ligaba el desplazamiento del sujeto intencional con las relaciones modernas de poder, que él mismo asociaba con la guerra.¹⁰ Lo que Foucault quería decir, pienso, es que los sujetos que instituyen acciones, son ellos mismos efectos instituidos de acciones previas, y que el horizonte en el cual actuamos está allí como una posibilidad constitutiva de nuestra misma capacidad de actuar, no meramente ni exclusivamente como un campo exterior o como un teatro de operaciones exterior. Pero quizás lo más significativo es que las acciones instituidas por medio de ese sujeto son parte de una cadena de acciones que no pueden ser ya comprendidas como unilineales en dirección ni como predecibles en sus resultados. Y sin embargo, el sujeto militar instrumental aparece al principio enunciando palabras que se materializan de manera directa para formar acciones destructivas. Y a lo largo de la guerra fue como si el sujeto occidental masculino cooptara el poder divino de traducir palabras en acciones; los presentadores de noticias estaban casi tan llenos de una felicidad embriagadora a medida que demostraban, observaban y representaban de una manera vicaria, la exactitud de la destrucción. Cuando

comenzó la guerra, la palabra que una escuchaba en televisión era «euforia», y un presentador de noticias (del Canal CBS) observó que las armas de Estados Unidos eran instrumentos de «una terrible belleza» y celebraba de manera prematura y fantasmática la capacidad de esas armas de actuar instrumentalmente en el mundo para eliminar a sus opositores y para (del Canal CBS) controlar las consecuencias de esa eliminación. Pero las consecuencias de este acto no pueden ser previstas por el actor instrumental que en el momento celebra la efectividad de sus propias intenciones. Lo que Foucault sugirió fue que este sujeto es en sí mismo el efecto de una genealogía que se borra en el momento en que el sujeto se toma a sí mismo como el sólo origen de su acción, y que los efectos de una acción siempre superan las intenciones afirmadas o el propósito del acto. En verdad, los efectos de la acción instrumental siempre tienen el poder de proliferar más allá del control del sujeto; de hecho, tienen el poder de desafiar la transparencia racional de la intencionalidad de ese sujeto, y así subvertir la misma definición del sujeto en sí. Yo sugiero que hemos estado en medio de una celebración por parte del gobierno de Estados Unidos y de algunos de sus aliados del sujeto fantasmático, aquél que determina su mundo unilateralmente y que en alguna medida es tipificado por las cabezas de generales retirados enmarcadas contra el mapa del Mediano Oriente, donde la cabeza del sujeto hablante se muestra en la pantalla del mismo tamaño, o más grande, que el área que busca dominar. Esta es, en cierto sentido, la gráfica del sujeto imperialista, una alegoría visual de la acción misma.

En este punto podría pensarse que yo he hecho una distinción entre la acción misma y algo que se asemeja a su representación, pero yo quiero hacer un planteamiento más contundente. Quizá ustedes hayan notado que Colin Powell, el director de la Junta de Comandantes en jefe, invocó lo que es, pienso yo, una nueva convención militar de llamar a la emisión de misiles: «la emisión de una *ordnance*».¹¹ La frase es significativa, pienso; pues representa un acto de violencia como un acto de ley (el término militar «*ordnance*» está etimológicamente ligado al término jurídico «orde-

¹⁰Michel Foucault, *The History of Sexuality (La historia de la sexualidad, Vol I)*, tr. al inglés de Robert Hurley (New Yor: Random House, 1980), p. 102.

¹¹La palabra *ordnance*, utilizada por Powell significa en inglés armamento, o artillería. Sin embargo como se verá a continuación la palabra se pronuncia casi de manera idéntica a *ordinance* que quiere decir ordenanza o ley. (N. de la T.)

nanza»), y así envuelve a la destrucción en una apariencia de orden; pero, adicionalmente, representa al misil como un tipo de orden, una orden de obedecer, y así a su vez se le representa al misil como un cierto acto de habla que no solamente entrega un mensaje (Sálganse de Kuwait) sino que de manera efectiva refuerza el mensaje mediante la amenaza de muerte o mediante la muerte misma. Por supuesto, este es un mensaje que nunca puede ser recibido porque mata a su destinatario, y por lo tanto no es en absoluto una ordenanza, sino el fracaso de todas las ordenanzas, el rechazo a la comunicación. Y para aquellos que queden vivos para leer el mensaje, ellos no leerán lo que a veces está literalmente escrito sobre el misil.

A lo largo de la guerra, fuimos testigos de cómo se confundía la pantalla del televisor y el lente del piloto del bombardero, y participamos en esa confusión. En este sentido, el registro visual de la guerra, no es un *reflejo* de la guerra, si no la realización de su estructura fantasmática; en verdad, parte de los mismos medios por los cuales se constituye socialmente como guerra y se mantiene como guerra. La llamada «bomba inteligente» registra su blanco a medida que se acerca para destruirlo; una bomba con una cámara fijada en su punta, un tipo de falo óptico; le envía esa película al control de comando y esa película vuelve a ser filmada para la televisión, constituyendo de manera efectiva a la pantalla del televisor misma y a su espectador como un aparato que es una extensión de la bomba misma. En este sentido, al ver, estamos bombardeando, identificándonos tanto con el bombardero como con la bomba, volando a través del espacio, transportados desde el continente norteamericano hasta Irak, y sin embargo bien arrellanados de manera segura en nuestro sofá, en nuestra propia sala de televisión. La pantalla de la bomba inteligente, por supuesto, se destruye en el momento que representa su destrucción, lo cual quiere decir que se trata del registro de un acto totalmente destructivo que nunca puede registrar esa destructividad que de hecho efectúa la distinción fantasmática entre el golpe y sus consecuencias. De

este modo como espectadores, realmente ponemos en escena la alegoría de un triunfo militar: retenemos nuestra distancia visual y nuestra seguridad corporal a través de la representación descarnada de la muerte que no produce sangre y en la cual retenemos nuestra radical impermeabilidad. En este sentido, estamos en relación con este sitio de destrucción absolutamente próximo, absolutamente esencial y absolutamente distante, un tropo del poder imperial que toma la vista aérea, global, un asesino descarnado, carente de cuerpo, que nunca puede morir, el francotirador como una figura del poder militar imperialista. De este modo, la pantalla del televisor redobla su visión aérea, asegurando una fantasía de trascendencia, de un instrumento descarnado de destrucción que está infinitamente protegido del daño que podría causarle un contragolpe a través de la garantía de la distancia electrónica.

Esta vista aérea nunca se acerca a ver los efectos de su destrucción y a medida que una vista en close-up del sitio se hace cada vez más posible, la pantalla se destruye de una manera muy conveniente. Y así, aunque se hizo que pareciera que el bombardeo era más humano, al tomar edificios e instalaciones militares como su blanco, el efecto fue por el contrario de un marco que excluía de su visión la destrucción sistémica de una población, lo que Foucault llama el sueño moderno de los estados.¹² O quizá debemos de formularlo de manera distinta: precisamente por excluir sus blancos de la visión bajo la rúbrica de probar su capacidad de dar con precisión en el blanco, este es un marco que efectivamente realiza la aniquilación a la cual sistemáticamente saca de la realidad.

El semidiós de un sujeto estadounidense militar que representa eufóricamente la fantasía de poder lograr sus fines con facilidad, no llega a entender que sus acciones han producido efectos que van a exceder con mucho esta visión fantasmática; él piensa que sus metas fueron logradas en cuestión de semanas y que su acción fue completada. Pero la acción continúa actuando después de que el sujeto intencional ha

¹²«Las guerras ya no se libran en nombre de un soberano que debe ser defendido: se libran en nombre de la existencia de todos: se movilizan poblaciones enteras para propósitos de una carnicería masiva en nombre la necesidad de vida: masacres», escribe, «que se han hecho vitales». Posteriormente añade: «El principio que subyace a la táctica de la batalla – que uno tiene que matar para poder seguir viviendo- se ha convertido en el principio que define las estrategias de los estados. Pero la existencia en cuestión ya no es la existencia jurídica de la soberanía: lo que está en juego es la existencia biológica de una población. Si el genocidio es realmente el sueño de los poderes modernos estos es debido a un regreso reciente al antiguo derecho a matar, es debido a que el poder se sitúa y se ejerce a nivel de la vida, de la especie, de la raza, y el fenómeno a gran escala de la población». Foucault, *La historia de la sexualidad*, (traducción inglesa, página 137).

***El sujeto se construye
mediante actos
de diferenciación
que distinguen al sujeto
de su afuera constitutivo,
un dominio de realidad abyecta
convencionalmente
asociada con lo femenino
pero claramente
no exclusivamente
femenina.***



anunciado su terminación. Los efectos de sus acciones ya han inaugurado violencia en lugares y en formas que no solamente él no puede prever si no que en últimas será incapaz de contener, efectos que producirán una respuesta masiva y violenta contra la auto-construcción fantasmática del sujeto occidental.

Si se me permite, entonces, trataré de regresar al tema que nos ocupa. En cierto sentido, el sujeto se constituye mediante una exclusión y una diferenciación, quizá una represión de lo que posteriormente es escondido, encubierto, por el efecto de autonomía. En este sentido la autonomía es la consecuencia lógica de una dependencia no reconocida lo cual es decir que el sujeto autónomo puede mantener la ilusión de su autonomía, en cuanto encubra la ruptura mediante la cual se constituye. Esta dependencia y esta ruptura son ya relaciones sociales, que preceden y condicionan la formación del sujeto como resultado, esta no es una relación en la cual se encuentra a sí mismo, como una de las relaciones que forman su situación. El sujeto se construye mediante actos de diferenciación que distinguen al sujeto de su afuera constitutivo, un dominio de realidad abyecta convencionalmente asociada con lo femenino pero claramente no exclusivamente femenina. Precisamente en esta guerra reciente vimos como «los árabes» representaban a ese otro abyecto a la vez que el sitio de una fantasía homofóbica que se hacía evidente en la abundancia de chistes malos basados en el desplazamiento lingüístico entre Sadam y Sodoma.

No hay en el sujeto una reflexibilidad ontológicamente intacta que luego se coloque dentro de un contexto cultural; ese contexto cultural, por así decirlo, está ya presente como el proceso desarticulado de la producción de ese sujeto, un proceso que se oculta debido al marco que situaría a un sujeto ya hecho en una red externa de relaciones culturales.

Podemos sentirnos tentados a pensar que es necesario presuponer un sujeto ya existente a fin de salvaguardar la capacidad del sujeto de ser agente. Pero decir que el sujeto es construido no es decir que es determinado; por el contrario, el carácter construido o constituido del sujeto es una condición previa para que pueda ser agente. Porque, ¿qué es lo que permite una reconfiguración significativa de las relaciones culturales y políticas de acuerdo a un propósito, si no es

una relación que puede volverse contra sí misma, reelaborada, resistida? ¿Necesitamos presuponer teóricamente desde el inicio un sujeto que sea agente antes de poder articular los términos de una tarea social y política significativa de transformación, resistencia y democratización radical? Si no ofrecemos por adelantado la garantía teórica de ese agente, ¿estamos condenados a abandonar la transformación y la práctica política importante? Mi sugerencia es que la cualidad de ser agente pertenece a una forma de pensar acerca de las personas como actores y actrices instrumentales que confrontan un campo político externo. Pero si nos ponemos de acuerdo en que la política y el poder existen ya en el nivel en el cual se articula el sujeto y su capacidad como agente, y donde se hace posible su actividad, entonces el ser agente puede presuponerse sólo al costo de negarnos a preguntarnos cómo se construye. Considérese que el ser agente no tiene existencia formal, o, si la tiene, esa existencia no tiene relación con el asunto que nos ocupa. En cierto sentido, el modelo epistemológico que nos ofrece un sujeto predado o un agente pre-existente, es un modelo que se niega a reconocer que *el ser agente es siempre una prerrogativa política y sólo eso*. Como tal me parece de importancia clave cuestionar las condiciones de posibilidad de esta cualidad de ser agente, y no darlas por sentado como una garantía a priori. Más bien necesitamos preguntar, ¿qué posibilidades de movilización se producen sobre la base de configuraciones de discurso y de poder existentes? ¿Dónde están las posibilidades de reelaborar esa misma matriz de poder mediante la cual nos constituimos, las posibilidades de reconstituir el legado de esa constitución y de poner en funcionamiento unos contra otros esos procesos de regulación que pueden desestabilizar los regímenes de poder existentes? Porque, si el sujeto se constituye mediante el poder, ese poder no cesa en el momento en que el sujeto se constituye, ya que el sujeto nunca está plenamente constituido sino que se ve sometido a sujeción y producido vez tras vez. Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente

de un cierto proceso de resignificación, un proceso que se ve desviado y demorado a través de otros mecanismos de poder pero que es la misma posibilidad del poder de ser reelaborado. No es suficiente decir que el sujeto está invariablemente comprometido con un campo político; al decirlo de esta manera fenomenológica se pierde de vista el hecho de que el sujeto es un logro regulado y producido por adelantado. Y como tal el sujeto es plenamente político; de hecho, quizá es más político en ese momento que se proclama como previo a la política misma. Realizar este tipo de crítica foucaultiana del sujeto no es eliminarlo, ni pronunciarlo muerto, sino meramente decir que ciertas versiones del sujeto son políticamente insidiosas.

Tomar al sujeto como un punto de partida para la política previamente dado es diferir la cuestión de la construcción política y la regulación del sujeto mismo; pues es importante recordar que los sujetos se constituyen a través de la exclusión, es decir, a través de la construcción de un dominio de sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones eliminadas y borradas del panorama. Esto se hace claro, por ejemplo dentro de la ley, cuando hay que llenar ciertas cualificaciones para poder, por ejemplo, plantear una demanda en casos de discriminación sexual o violación. En estos casos se hace muy urgente preguntarnos quién puede tener las cualidades necesarias para ser un «quién», ¿qué estructuras sistemáticas de desempoderamiento hacen imposible que ciertas personas cuyos derechos han sido violados puedan invocar el «yo» de manera efectiva dentro de un juzgado? O de manera menos evidente, en una teoría social como la obra de Albert Memmi titulada *El colonizador y el colonizado*, que en otros aspectos presenta un llamado convincente a favor de dotar a las personas de derechos de modo radical, la categoría de mujeres está ausente de ambas categorías, tanto la de opresor como la de oprimido.¹³ ¿Cómo se teoriza la exclusión de las mujeres de la categoría de los oprimidos? Aquí la construcción de una posición de sujeto actúa para excluir a las mujeres de la descripción

¹³En el momento más álgido de la revuelta», escribe Memmi, «El colonizado todavía lleva las trazas y las lecciones de su prolongada cohabitación (en la misma forma en que la sonrisa o los movimientos de una esposa aún durante el juicio del divorcio le recuerdan a uno extrañamente aquellos de su esposo)». Aquí Memmi establece una analogía que presupone que el colonizador y el colonizado existen en una relación paralela y separada al de una esposa y un esposo que se están divorciando. La analogía simultánea y paradójicamente sugiere la feminización del colonizado, donde el colonizado se presupone que es un sujeto varón, y se presupone también la exclusión de las mujeres de la categoría de «sujeto colonizado». Albert Memmi, *El colonizador y el colonizado* (Boston: Ed. Beacon, 1965), p. 129.

de la opresión y esto constituye una forma diferente de opresión, que se logra mediante la acción de *borrar* aquello que le da base a la articulación del sujeto emancipatorio. Como lo hace evidente Joan Scott en su libro *El género y la política de la historia*, una vez entendemos que los sujetos se forman mediante operaciones de exclusión, se hace políticamente necesario trazar las operaciones de esa construcción y de esa eliminación.¹⁴

Lo anterior nos dibuja en parte una reinscripción foucaultiana del sujeto, un esfuerzo para resignificar el sujeto como el sitio de la resignificación. Como resultado, no estamos despidiéndonos del sujeto en sí, *per se*, sino más bien haciendo un llamado a reelaborar esa idea fuera de los términos de algo dado epistemológicamente. Pero quizá Foucault no es realmente post-moderno; después de todo, sus análisis son del poder moderno. Por supuesto que se habla de la muerte del sujeto, pero ¿cuál sujeto es ése? ¿Y cuál es el estatus del enunciado que anuncia su muerte? ¿Qué es lo que habla ahora que el sujeto está muerto? Que existe un habla es algo que parece claro, pues ¿de qué otra manera pudiéramos oír el enunciado? Por eso, claramente, la muerte del sujeto no es el fin de la cualidad de agente, del habla, ni del debate político. Se dice una y otra vez que, justo ahora, cuando las mujeres estamos comenzando a asumir la posición de sujetos, las ideas post-modernas vienen para anunciar que el sujeto está muerto (hay una diferencia entre las posiciones del post-estructuralismo que dicen que el sujeto *nunca* existió, y las posiciones post-modernas que dicen que el sujeto en una época tuvo integridad, pero ya no la tiene). Algunas ven esto como una conspiración contra la mujer, y contra otros grupos privados de sus derechos, que ahora están comenzando por primera vez a hablar por sí mismos. Pero ¿qué quiere decir esto exactamente y cómo explicamos las críticas muy fuertes dirigidas contra el sujeto como instrumento de la hegemonía imperialista occidental en la teoría de Gloria Anzaldúa¹⁵, Gayatri Spivak,¹⁶ y de diversos teóricos de la post-colonialidad? Ciertamente se nos

ofrece una advertencia aquí, en el sentido de que en la misma lucha hacia la adquisición de derechos y la democratización, podemos llegar a adoptar los mismos modelos de dominación por los cuales se nos oprimía, sin darnos cuenta de que una de las formas en que funciona la dominación es a través de la regulación y producción de sujetos. ¿A través de qué exclusiones se ha construido el sujeto feminista, y cómo regresan estos dominios excluidos para amenazar la «integridad» y la «unidad» del «nosotras» feminista? ¿Y cómo es que esa misma categoría, la de sujeto, ese «nosotras», que se supone debe presuponerse para lograr la solidaridad, produce la misma división en facciones que debe acabar? ¿Quieren las mujeres convertirse en sujetos sobre la base de un modelo que requiere y produce una región anterior de abyección o debe el feminismo convertirse en un proceso autocrítico sobre los procesos que producen y desestabilizan las categorías de identidad? El tomar la construcción del sujeto como una problemática política no es lo mismo que eliminar el sujeto; desconstruir el sujeto no es negarlo y desechar el concepto; por el contrario, la desconstrucción implica solamente que suspendemos todos los compromisos con aquello a lo cual se refiere el término «el sujeto», y que consideramos las funciones lingüísticas que sirven en la consolidación y ocultamiento de la autoridad. Desconstruirlo no es negarlo ni desecharlo, sino ponerlo en cuestión, y quizá de manera más importante, abrir un término como el sujeto para ser reutilizado y rediseñado de maneras que previamente no eran autorizadas.

Dentro del feminismo parece que hay una cierta necesidad política de hablar como mujeres y por las mujeres, y yo no voy a refutar esa necesidad. Ciertamente, esa es la manera como funcionan las políticas representativas, y en este país los esfuerzos de cabildeo son virtualmente imposibles sin recurrir a la política de identidades. De este modo, estamos de acuerdo en que las manifestaciones y protestas al igual que los esfuerzos legislativos y los movimientos radicales necesitan hablar en nombre de las mujeres.

¹⁴Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History (El género y la política de la historia)* (New York: Columbia University Press, 1988), «Introduction.»

¹⁵Gloria Anzaldúa, *La Frontera/Borderlands* (San Francisco: Spinsters' Ink, 1988).

¹⁶Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?» en: *Marxism and the Interpretation of Culture*, («¿Puede hablar el/la subalterno/a?», en *El marxismo y la interpretación de la cultura*) eds. Nelson y Grossberg, (Chicago: University of Illinois Press, 1988).

Pero esta necesidad tiene que reconciliarse con otra. Tan pronto se invoca la categoría de mujeres como una descripción de las personas por quienes habla el feminismo, comienza invariablemente un debate interno sobre cuál es el contenido descriptivo de ese término. Hay quienes dicen que hay una especificidad ontológica para las mujeres como madres que forma la base de un interés específico de tipo legal y político en la representación, y también hay otras que entienden la maternidad como una relación social que constituye, bajo las circunstancias sociales actuales, la situación transcultural y específica de las mujeres. Y también hay aquellas que recurren a Gilligan y a otras autoras para establecer una especificidad femenina que se hace clara en las comunidades de mujeres o en ciertas formas de conocimiento de las mujeres. Pero cada vez que se articula esa especificidad hay resistencias y facciones dentro del grupo que se supone se está articulando mediante la unificación de sus elementos comunes. En la década de los 80 ese «nosotras» feminista se vio atacado por parte de mujeres de color quienes reclamaban que ese «nosotras» era invariablemente mujeres blancas, y que ese «nosotras» que se pensaba que serviría para solidificar al movimiento era la misma fuente de facciones que causaban malestar. El esfuerzo de caracterizar una especificidad femenina recurriendo a la maternidad, ya sea biológica o social, produjo un fraccionamiento similar e incluso un rechazo total del feminismo. Pues seguramente no todas las mujeres son madres; algunas no pueden serlo, por ser demasiado jóvenes o demasiado viejas, algunas escogen no serlo, y para algunas que sí son madres, esa característica no es necesariamente el punto central para conducir las a la politización en el feminismo.

Yo argüiría que cualquier esfuerzo para darle contenido universal o específico a la categoría de mujeres, al presuponer que esa garantía de solidaridad se requiere *por adelantado*, necesariamente va a producir una fragmentación en facciones, y esa «identidad» como punto de partida nunca puede mantenerse como una base que sirva para solidificar un movimiento político feminista. Las categorías de identidad nunca son meramente descriptivas, sino siempre normativas, y por lo tanto, excluyentes. Esto no quiere decir que el término «las mujeres» no deba emplearse, o que debemos anunciar la muerte de la categoría. Por el

contrario, si el feminismo presupone que «las mujeres» es un término que designa un campo de diferencias que no pueden designarse de manera final, un campo que no puede totalizarse ni resumirse por medio de categorías descriptivas de identidad, entonces el término mismo se convierte en un sitio de apertura y resignificabilidad permanente. Argüiría que las divisiones entre mujeres sobre el contenido del término deben salvaguardarse y aun considerarse muy valiosas, y que en verdad este constante debate debería ser afirmado como una base sin fijación de la teoría feminista. Desconstruir el sujeto del feminismo, entonces, no es censurar su uso, sino por el contrario, liberar el término para que en el futuro adquiera múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías maternales o raciales a las cuales se le ha limitado, y darle fuego como un lugar donde los significados que aún no podemos anticipar puedan llegar a tener su influencia.

De manera paradójica, puede ser que sólo mediante la liberación de la categoría de «mujeres» de un referente fijo se hará posible que las mujeres accedan a algo como la cualidad de ser agentes. Porque si este término permite una resignificación, si su referente no es fijo, entonces se hacen posibles nuevas configuraciones para el término. En cierto sentido, lo que significa ser mujeres ha sido tomado como algo ya conocido y dado durante demasiado tiempo, y lo que se ha fijado como «referente» del término ha sido fijado, normalizado, inmovilizado, y paralizado en posiciones de subordinación. Efectivamente, el significado se ha combinado con el referente, mediante lo cual se ha tomado un conjunto de significados como inherentes en la naturaleza real de las mujeres mismas. El replantear el referente como el significado, y el autorizar o salvaguardar la categoría de mujeres como un sitio de posibles resignificaciones, es expandir las posibilidades de lo que significa ser mujer, y en este sentido condicionar y facilitar un realce de la posibilidad de ser agentes.

Una bien podría preguntarse: ¿pero no tiene que haber un conjunto de normas que discriminen entre aquellas descripciones que deben permanecer en la categoría de mujeres y aquellas que no? La única respuesta a esa pregunta es una contra pregunta: ¿quién fijaría esas normas y qué respuestas podría introducir?

Establecer una fundamentación normativa para decidir la pregunta de qué se debe incluir en la descripción de las mujeres sería solamente y siempre producir una nueva ocasión de lucha política. Esa fundamentación no arreglaría nada, sino que por necesidad naufragaría en su propia treta autoritaria. Esto no quiere decir que no hay fundaciones, sino más bien que si las hay también habrá un naufragio, una lucha. El hecho de que existan fundaciones sólo para ser cuestionadas, es, por así decirlo, el riesgo permanente del proceso de democratización negarse a esa lucha es sacrificar el ímpetu democrático radical de la política feminista; el hecho de que la categoría quede sin restricciones, e incluso que llegue a servir propósitos antifeministas será parte del riesgo de ese procedimiento. Pero es un riesgo que se produce por el mismo fundacionalismo que busca salvaguardar al feminismo contra él. En cierto sentido, este riesgo es la fundamentación de cualquier práctica feminista y al mismo tiempo es su no fundamentación.

En la parte final de este trabajo, quisiera pasar a una cuestión relacionada, que emerge de la preocupación de que la teoría feminista no puede proceder sin presuponer la materialidad de los cuerpos de las mujeres, la materialidad del sexo. El estribillo del anti post-modernismo nos dice, ¿si todo es discurso, entonces los cuerpos no tienen realidad? ¿Cómo entendemos la violencia material que sufren las mujeres? Al responder esta crítica, quiero sugerir que la misma forma como se formula equivoca el punto crítico.

Yo no sé qué es el post-modernismo; pero sí tengo alguna idea de lo que podría significar el someter los conceptos de cuerpo y de materialidad a una crítica destructiva. Desconstruir el concepto de materia o el de cuerpo no es negarlos ni rechazarlos. Desconstruir estos términos significa, más bien, continuar usándolos, repetirlos, repetirlos de manera subversiva, y desplazarlos de los contextos en los cuales han sido utilizados como instrumentos de un poder opresivo. Aquí se hace por supuesto necesario afirmar de manera muy clara que las opciones para la teoría no se ven

agotadas por la presuposición de materialidad, por una parte, ni por la negación la materialidad, por la otra. No propongo hacer ni lo uno ni lo otro. El cuestionar una presuposición no es lo mismo que eliminarla: más bien, es liberarla de su encasillamiento metafísico para ocuparla y ponerla a servir fines políticos muy diferentes. Problematizar el asunto de los cuerpos, implica en primera instancia una pérdida de certidumbre epistemológica, pero esta pérdida de certidumbre no necesariamente implica que el resultado sea el nihilismo político.¹⁷

Si una desconstrucción de la materialidad de los cuerpos suspende y problematiza el referente ontológico tradicional del término, no por ello congela ni desaparece ni hace inútil ni agota el significado del uso del término; por el contrario nos provee las condiciones para movilizar el significante en el servicio de una producción alternativa.

Consideremos el más material de todos los conceptos, «sexo», al cual Monique Wittig califica como una categoría completamente política, y al cual Michel Foucault llama una unidad regulatoria y ficticia. Para ambos teóricos, el sexo no describe una materialidad previa, sino que produce y regula la inteligibilidad de la materialidad de los cuerpos. Para ambos, y de maneras diferentes, la categoría de sexo impone una dualidad y una uniformidad en los cuerpos a fin de mantener la sexualidad reproductiva como un orden obligatorio. En otros trabajos he argumentado de manera más precisa sobre cómo funciona esto, pero para nuestros propósitos actuales, quisiera sugerir que este tipo de categorización puede llamarse violenta, impuesta a la fuerza, y que este ordenamiento discursivo y producción de cuerpos de acuerdo con la categoría de sexo es en sí mismo una violencia material.

La violencia de la letra, la violencia de la marca que establece qué es lo que significa y qué es lo que no significa, qué se incluirá dentro de lo inteligible y qué no se incluirá allí, toman un significado político cuando la letra es la ley o la legislación autoritaria de cual será la materialidad del sexo.

¹⁷El cuerpo planteado como previo al signo, siempre está *planteado* o *significado* como previo. Ésta significación funciona mediante la producción de un *efecto* de su propio procedimiento, el cuerpo que sin embargo y simultáneamente dice descubrirse como aquello que *precede* a la significación. Si el cuerpo significado como previo a la significación es un efecto de la significación, entonces el estatus mimético o representacional del lenguaje, que corresponde a un planteamiento según el cual los signos siguen a los cuerpos como sus espejos necesarios, no es mimético en absoluto; por el contrario, es productivo, constitutivo, uno podría inclusive argüir que *performativo*, en cuanto que este acto significativo produce el cuerpo que luego se dice que se encuentra previo a cualquier significación y a todas las significaciones.

Entonces, ¿qué puede decirnos este tipo de análisis post-estructuralista sobre la violencia y el sufrimiento? ¿Quizás será que unas formas de violencia deben entenderse como más generalizadas, más constitutivas, y más insidiosas de lo que nos ha permitido ver los modelos anteriores? Eso forma parte de mi argumentación en la discusión anterior sobre la guerra, pero déjenme ahora plantearlos en un contexto diferente.

Consideremos las restricciones legales que regulan lo que cuenta como violación y lo que no: aquí, la política de violencia funciona mediante la regulación de que podrá aparecer como un efecto de la violencia.¹⁸ Ya hay, entonces, en esta delimitación de la violencia, una marca que está funcionando por adelantado sobre qué podrá considerarse bajo los signos de «violación» o «violencia gubernamental» o en el caso de los estados en los cual se necesitan doce pruebas empíricas separadas para poder establecer que existe una «violación», qué es lo que puede llamarse una violación facilitada gubernamentalmente.

Una línea similar de razonamiento está funcionando en los discursos sobre las violaciones cuando se utiliza el sexo de la mujer como aquello que establece la responsabilidad que ella tiene en su propia violación. En el caso de violación grupal en New Bedford, el abogado defensor le preguntó a la mujer que acusaba: «¿Si usted está viviendo con un hombre, entonces que está haciendo corriendo por ahí por las calles consiguiendo que la violen?».¹⁹ Ese «corriendo por ahí» en ésta oración choca gramaticalmente con el «consiguiendo que la violen»: «conseguir» es procurar, es adquirir, es tener, como si fuera un tesoro que ella está buscando al correr por ahí, pero conseguir que la violen nos refiere a una acción recibida, no efectuada, lo cual sugiere un matiz de voz pasiva.²⁰

Literalmente, por supuesto, sería difícil estar corriendo por ahí y estar logrando que la violen al

mismo tiempo, lo cual sugiere que hay algún paso que nos hemos saltado, ¿quizá una directiva que nos lleva de lo anterior a lo que sigue? Si el sentido de la oración es: «corriendo por ahí buscando ser violada», lo cual parece la única forma lógica de lograr un puente entre las dos partes de la oración, entonces precisamente el objeto de la búsqueda activa de la víctima era conseguir la violación como una adquisición pasiva. La primera cláusula sugiere que ella debe estar en su casa, con su hombre, que el hogar es el sitio en el cual ella es propiedad doméstica de ese hombre, y que las calles la establecen como presa fácil. Si ella está buscando que la violen, está buscando convertirse en la propiedad de algún otro hombre, y este objetivo se instala en su deseo, concebido aquí como un deseo frenético por lograr lo que persigue. Ella está «corriendo por ahí», lo cual sugiere que ella anda en búsqueda de un violador por todas partes, a fin de que la satisfaga. Significativamente, la frase instala como principio estructurante de su deseo el de «conseguir que la violen», donde la violación aparece como un acto de auto-expropiación voluntaria. Debido a que el objetivo de su «sexo» es convertirse en propiedad de un hombre, y este objetivo se articula a través del deseo sexual de ella, y ya que la violación es la forma en la cual ocurre ésta apropiación, «en las calles» (una lógica que implica que la violación es al matrimonio lo que las calles son al hogar, es decir, que la violación es un matrimonio de la calle o en la calle, un matrimonio sin hogar, un matrimonio para muchachas sin hogar, y que el matrimonio es una violación domesticada), entonces «la violación» es la consecuencia lógica de poner en escena a su sexo y a la sexualidad por fuera de la domesticidad. No importa que la violación en realidad tuvo lugar en un bar, porque «un bar» es, dentro de este imaginario, simplemente una extensión de la «calle», o quizá su momento ejemplar, porque no hay

¹⁸Para un análisis extenso de la relación entre lenguaje y violación véase Sharon Marcus, en *Feminists Theorize the Political (Las feministas teorizan lo político)*, editoras Judith Butler y Joan W. Scott (New York: Routledge, 1992).

¹⁹Citado en Catharine Mac Kinnon, *Toward a Feminist Theory of the State (Hacia una teoría feminista del Estado)* (Boston: Harvard University Press, 1989), p. 171. KRISTEVA, Julia. *Sol Negro: Depresión y melancolía*. Nueva York: Ed. Universidad de Columbia. 1989. LACLAUDE, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, Londres. Ed. Verso. 1986. MEMMI, Albert. «El colonizador y el colonizado». Boston: Ed. Beacon, 1965. NANDY, Ashis. En: *El enemigo íntimo: Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983.

²⁰Aquí he añadido una frase, «nos refiere a una acción recibida, no efectuada, lo cual sugiere un matiz de voz pasiva», frase que no se encuentra en el original, donde sólo se dice que la frase «getting raped», «sugiere una voz pasiva», ya que la frase original en inglés usa un participio pasado, un elemento de la voz pasiva, mientras que la traducción más natural en español, «consiguiendo que la violen», no usa esa forma gramatical. (N. de la T.)

ningún encierro, es decir ninguna protección que no sea el hogar como espacio marital doméstico. En cualquier caso la causa única de su violación aparece aquí representada como su «sexo», lo cual, dada la natural propensión de este sexo de buscar la expropiación, una vez se le desplaza de ser una propiedad domestica, de manera natural persigue ser violada y por lo tanto es responsable de esta violación.

La categoría de sexo funciona aquí como un principio de producción a la vez que de una regulación; la causa de la violación instalada como principio formativo del cuerpo es la sexualidad. Aquí el sexo es una categoría pero no meramente una representación; es un principio de producción, de inteligibilidad, y de regulación, que pone en juego una violencia y la racionaliza después de realizada. Los mismos términos mediante los cuales se explica la violación ponen en acto la violación; y conceden que la violación estaba realizándose antes de que tome la forma empírica de un acto criminal. Esa realización retórica muestra que «la violencia» se produce a través del cierre efectuado por este análisis, mediante el acto de borrar y la negación que determina el campo de apariencias y la inteligibilidad de crímenes de culpabilidad. Como una categoría que produce de manera efectiva el significado político de lo que describe, aquí «el sexo» muestra su «violencia» silente al regular qué es lo que puede ser designado y lo que no puede serlo.

He colocado los términos «violencia» y «sexo» entre comillas: ¿es esto el signo de una cierta desconstrucción, el fin de la política? ¿O estoy más bien subrayando la estructura repetible de estos términos, las formas en las cuales se prestan a una repetición, las maneras en que ocurren de manera ambigua, y estoy haciendo eso precisamente para llevar a cabo un análisis político? Los coloco entre comillas para mostrar que pueden ser polemizados, que pueden ser objeto de una controversia, que puede pelearse por ellos, y lo hago para iniciar esa contienda, para cuestionar su despliegue tradicional y buscar otro tipo de despliegue. Las comillas no ponen

en cuestión la urgencia o la credibilidad del sexo o de la violencia como temas políticos, si no más bien muestran que la manera como se circunscribe su misma materialidad es plenamente política. El efecto de las comillas es desnaturalizar los términos, designar estos signos como sitios de debate político.

Si existe un temor de que, al ya no poder dar por sentado qué es el sujeto, su género, su sexo, o su materialidad, el feminismo naufragará, sería sabio considerar las consecuencias políticas de mantener estables las premisas que han tratado de asegurar nuestra subordinación desde el principio.

Judith Butler

Traducción: Gabriela Castellanos Llanos
Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad
Universidad del Valle

Nota

Este trabajo fue presentado en una versión diferente como «Feminismo y la cuestión del post-modernismo» en el Consorcio de Filosofía del Área de Filadelfia en septiembre de 1990.

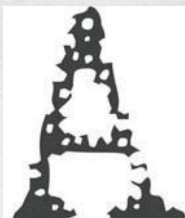
Bibliografía

- BENHABIB, Ceila. «Epistemologías del post-modernismo: Una respuesta a Jean-Francois Lyotard», en *Feminismo – Post-modernismo*. Nueva York: Routledge, 1989.
- BHABHA, Homi. *La ubicación de la cultura*. New York: Routledge, 1994.
- CASTELLANOS, Gabriela. *Gender Trouble*, Traducción. *El género en disputa*. México: Paidós/UNAM, 2001
- CONNOLLY, William. *Teoría política y modernidad*, Madison: Ed. Universidad de Wisconsin 1988.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality (La historia de la sexualidad, Vol I)*, tr. al inglés de Robert Hurley. New York: Random House, 1980.
- FRASER, Nancy. *Prácticas desordenadas: Poder y género en la teoría social contemporánea*. Minneapolis: Ed. Universidad de Minnesota, 1989.
- JEAN-LUC Nancy /Philippe Lacoue-Labarthe. «El Retrato de lo político». En: *El retrato de lo político*. Ediciones Galilea, 1983.

Cuento



Por un perro



Angélica ajustó el collar para que no se soltara al primer jalón, luego abrió la puerta y Yoggy la arrastró gradas abajo apresurado por su necesidad de descargar la vejiga y olisquear orines de otros perros.

Este es el momento más odiado por Angélica, aunque ya esté resignada a pasear al perro de su marido por la orilla del río, mientras él descansa la rumba de la noche anterior. Este oficio, además de ser durísimo para su frágil anatomía femenina, es de una monotonía insoportable. En cada árbol, en cada piedra hay que detenerse para que Yoggy huela, levante su pata, emita unos cuantos orines y escarbe. El mismo recorrido, los mismos árboles, los mismos jalones y, ella, pacientemente, detrás del perro, jalada por el perro, detenida observando al perro, mientras el marido ronca en su cama.

Nada hay nuevo en estos paseos, a no ser esporádicos encuentros con otros machos que despiertan la furia de Yoggy y hacen, aún más difícil, retenerlo.

Hoy todo transcurre igual. Avanzan sin novedad cumpliendo su ritual. Sólo Angélica está distinta, se levantó cansada gracias a que su esposo la despertó al amanecer, borracho, reclamando su cuerpo para satisfacerse en un orgasmo unilateral. Así que, después de cerciorarse de que no hay ningún contrincante perruno en los alrededores, Angélica liberó a Yoggy y se sentó a descansar bajo un samán, acompañada por el murmullo de las escasas aguas que en esta época le quedan al río. Distraída, absorta en sus pensamientos, se olvidó del perro hasta que unos latidos lejanos la volvieron a la realidad.

¡Yoggy! ¡Yoggy! ¿A dónde se fue?. Que estupidez haberlo soltado. ¡Carajo!, ¿Dónde está ese animal?.

Estaba lejos, al otro lado del río, corriendo detrás de una perra callejera.

¡Ay, dios mío! Si se pierde, mi marido me mata. Y arrancó a perseguirlo. Atravesó por el puente más cercano, recorrió varias cuadras llamándolo sin encontrarlo. En un impulso, sin pensarlo, se montó en un bus que pasaba, vestida como estaba con trusa, tenis y una cachuchita roja que la protegía del sol, un atuendo reservado al gimnasio o a los paseos. Así llegaría más lejos y más rápido, se dijo justificando su imprudencia.

El bus avanzó hacia el centro alejándola de su casa pero no encontró ni rastros del perro. Sin embargo siguió montada en ese vehículo, un bus viejo y destartado, con un conductor malgeniado que le pitaba a todo el que se atreviera a adelantarlo y frenaba sin compasión para recoger pasajeros en la mitad de la calle. Frente al timón, la típica imagen del Che, una lámina de la virgen del Carmen, lucecitas de colores y el escudo del glorioso Deportivo Cali y por supuesto: la radio a todo volumen. La ciudad, desde el bus, parecía otra, distinta, con caras extrañas, con modos distintos, era como si apenas ahora empezara a conocerla, por eso esta experiencia resultaba una atrevida aventura, un escape como el de su perro. Se dejó llevar, curioseando por la ventana y terminó tarareando la letra del vallenato, poco conocido pero muy pegajoso, que sonaba en el bus...

«Si yo tuviera pa' comprar tu amor, yo lo compraba, yo lo compraba y cuando estuviéramos en lo mejor, yo te dejaba... yo te dejaba.»

El final del vallenato fue como una orden para terminar su recorrido. Se bajó. Había llegado hasta el corazón de la ciudad, en una de esas calles ruidosas, con bares, casas de mala muerte, salones de juego, bingos, billares, mendigos, puestos de frutas, fritangas y una masa informe de gentes que se empujan unas a otras por los andenes, tratando de esquivar al mismo tiempo a los vendedores ambulantes y a los carros.

En medio de esta algarabía, del gentío, anduvo por las calles, observando de cerca ese mundo peculiar, que

le era tan extraño. La música estaba presente en cada paso, cada local, cada almacén: cada bar tenía su propia melodía a un volumen tan alto que los sonidos se fundían en una sola canción hecha de fragmentos de salsa, vallenato, tangos, boleros... retazos que se iban armando a medida que avanzaba frente a bares y almacenes.

«Que todo, que todo, que todo el mundo te baile...que todo el ...»

«Para andar metido entre tus pechos...»

«Desde que te marchaste, dormir casi no puedo»

«En una cantina lo encuentree ... en una canti....»

«Quihubo, quihubo, quihubo linda...»

Fue este último trozo, una canción de Diomedes, que la atrajo hacia el barcito, para terminar de oírla. Adentro el calor era distinto, más ácido, más oscuro, con una cierta humedad fresca, revuelta de olores, humo y sudores. A esa hora, casi mediodía, la clientela era poca de manera que en contraste con la bullaranga de la calle este sitio parecía un remanso de paz, donde se refugiaban los amanecidos.

Se acomodó en una mesita en el centro del salón, hizo una seña para que la atendieran y sin perder el porte y la elegancia pidió agua a una muchachita desgarbada, de minifalda y delantal. La mesera la miró extrañada.

¿Agua? ¿Del tubo? Le preguntó incrédula.

Nooo, de botella, del tubo nunca tomo, respondió Angélica, como si fuera la cosa más normal del mundo que una señora, después de hacer spinning o trotar por la orilla del río, entrara a pedir agua a un bar de mala muerte en una de las calles más dudosas de la ciudad. Pero la seguridad de Angélica desarmó a la mesera que levantó los hombros en un gesto de «no me importa» y se fue. Poco después regresó.

Tengo agua en bolsa, si le sirve. Y se la tiro enfrente con cierto desprecio.

Sirve, contestó Angélica.

De pronto una mano masculina le quitó la bolsa y le entregó una botella de cerveza bien fría. Un joven acuerpado, de ojos grandes, piel oscura, vestido con camiseta esqueleto y pantaloneta deportiva, se sentó a su lado y colocó con firmeza sobre la mesita otra cerveza helada, como retándola a una competencia.

Aquí no tomamos agua, señorita, a no ser para pasar el guaro. Este calor se aguanta mejor con una «pola» bien fría, ¿No le parece?

Angélica, que había perdido la noción del tiempo,

del espacio y de su propia condición, aceptó pasivamente y se dejó acompañar por el muchacho. Una cerveza, dos cervezas, muchas más siguieron.

Rodolfo, así se llamaba el muchacho, trabajaba en vigilancia, había salido de su turno esa madrugada y volvería al trabajo en veinticuatro horas. La había visto entrar y la siguió por la curiosidad de saber qué podría estar haciendo una mujer como ella en un sitio como este. Ahora se reía con una linda sonrisa del arrojito de Angélica. No pidió más explicaciones, le bastaba que ella lo hubiera aceptado como su compañero de mesa, una compañía que resultó muy agradable, compartiendo historias y sueños como si fueran viejos amigos. Hablaron de música, de vallenatos, de Diomedes, de Carlos Vives y de este calor que solo se mitiga con cerveza.

Por la tarde salieron del bar rumbo a una discoteca a bailar la música de la que habían hablado. En el baile sus cuerpos se tocaron, el sudor del uno se juntó al del otro y los músculos fuertes del muchacho hicieron erizar la piel de Angélica.

Bailaron mucho, apretándose con pasión en los vallenatos más sensuales y soltándose para improvisar pasos en la salsa alegre y resbalona. Pero no se alejaron ni un minuto, ni siquiera cuando otros hombres le solicitaron a Angélica que les concediera una pieza. Rodolfo miraba con seriedad al tipo y negaba el permiso.

Ella está conmigo, compañero». Y con esto bastaba para alejar al rival.

Las luces cambiaban con los ritmos, algunas veces eran multicolores y giratorias, otras tenues y sensuales como un atardecer encerrado en cuatro paredes y por momentos se encendían intensas, dejándolos al descubierto y recordándoles quienes eran, como eran y dónde estaban. Sin embargo el tiempo no importaba, el mundo externo no existía, sus responsabilidades familiares y laborales estaban olvidadas, todo se concentraba en sus cuerpos, en este minuto feliz, acompañado por aguardiente, gajos de naranja y soda fría.

Después de muchas horas, exhaustos pero felices, se detuvieron a tomar un respiro y fue entonces, en la mesa, cuando Rodolfo deslizó su mano sobre el muslo de Angélica y fue subiendo hasta llegar a su sexo, recorriendo la trusa ceñida al cuerpo de esa mujer que como caída del cielo había llegado hasta el bar. Angélica lo dejó y lo gozó. Allí en ese sitio nadie la conocía, a

nadie le importaba su vestido, su compañía, su nombre. Eran seres anónimos que se necesitaban y se complacían.

Bailaron más, bebieron más y se tocaron más, hasta que el deseo creció tanto que tuvieron que enfrentarlo.

Dejaron el bar y ya afuera, de noche, Rodolfo la jaló calle abajo, con urgencia y Angélica lo siguió obediente, sin preguntar nada, llena de esa curiosidad que desde la mañana estaba sintiendo por la vida.

Llegaron hasta un hotelucho donde la casera los miró con una sonrisa malévola y rozó el sexo de Rodolfo con la mano extendida como queriendo medir la firmeza de sus deseos.

Quieta, vieja puta, que tengo mucha mejor compañía que vos, y se llevó a Angélica gradas arriba a un cuartucho estrecho hasta donde se filtraba la música por una ventana de vidrios oscuros de mugre.

Allí le arrancó la ropa, la miró extasiado, pasando revista sobre su cuerpo, como cerciorándose de que no faltara nada y luego se arrodilló ante ella, tratándola como a una diosa. Comenzó a besarla suavemente, despacito, primero sin tocarla, solo rozándola con los labios sin pedirle nada a cambio, luego la arrojó sobre el catre para seguir mirándola y permitir que ella lo mirara, que descubriera su cuerpo, su pene erguido.

Nada ni nadie podría sacarla de allí, nada podía hacerla regresar a su rutina. Sentía la felicidad de su fuga, la ansiedad de ser penetrada, el gusto infinito de esa penetración y la necesidad de una recompensa por sus largos años de tedio.

Rodolfo se le tendió encima haciendo alarde de sus cualidades físicas, con una increíble comprensión de la naturaleza femenina, como si solo estuviera allí para satisfacerla, para darle toda la pasión que le faltaba y todo el placer que le debían. La besó una y mil veces, lamiéndole todo el cuerpo, haciendo que oleadas de calor le subieran hasta las mejillas en un placer que ya casi, casi la llevaba al éxtasis... y cuando su lengua húmeda subió hasta su cara, de repente Angélica sintió asco de sus babas, de ese torrente de babas en que parecía haberse convertido su amante.

«¡Yoggy! ¡Quítese!, deje de lamerme, perro imbécil».

El perro había regresado de su fuga hacia el placer y se lo agradecía con grandes lambetazos en la cara. Lambetazos que la sacaron del sueño, de su escape fantasioso hacia el mundo sórdido de una cantina, hacia

su propio mundo insatisfecho, hacia sus deseos prohibidos.

Angélica se levantó como un resorte, mirando a todos lados para constatar que en realidad nunca se había movido de allí. Y ¿Rodolfo? ¿Qué pasó con la música? Y ¿la cama y las caricias?... Nada, su mundo de ensueño se desvaneció, dejándola insatisfecha e incompleta. Al frente la esperaba la elegante portería de su edificio, su alcoba fresca y los ronquidos uniformes de su marido. Tendría que volver con él, sin Rodolfo, sin la pasión que llegó a sentir en esa maravillosa ensoñación.

Con rabia le colocó la cadena de nuevo a Yoggy y subió resignada, sin dejar de sentir el calor de las manos de Rodolfo, tanto que tuvo que detenerse a recuperar la calma antes de entrar al apartamento. Tenía miedo de seguir. Dudó, pero sin razón y si fuerzas para quedarse afuera abrió la puerta y soltó a Yoggy que corrió a la alcoba de su amo.

Desde allá, desde esa alcoba de la que se había fugado, llegó la voz ronca del esposo. ¡Miiiija! Decile a la empleada que me aliste el desayuno, que ya me voy a levantar.

Angélica quedó en suspenso con la cadena del perro entre las manos, sin atreverse a nada, ni a entrar, ni a salir, hasta que el marido apareció en calzoncillos, despeinado y con un tufo que revelaba el tamaño de la bébiza de la noche anterior.

Quihubo, hija, casi no vuelve. Dijo sin siquiera mirarla y pasó de largo hacia la cocina buscando el desayuno.

Eso era todo lo que necesitaba. Buscó un papel, garabateó nerviosa unas pocas letras con un lápiz y llamó a Yoggy que llegó de inmediato, convencido de que habría más paseo, pero en cambio ella le metió el papel entre el collar y salió cerrando la puerta sin hacer ruido. Desde adentro alcanzó a escuchar otra vez a su marido que gritaba:

Miiiija, que le pasa que no viene a desayunar...

Pero no respondió, por el contrario aceleró el paso, bajó a la calle y se montó en el primer bus que pasó, por cierto muy parecido al que se había soñado. Mientras tanto, arriba, el marido descubrió el papel en el collar de Yoggy, lo desenrolló y lo leyó curioso.

Querido: por un perro me voy de la casa.

Paula Sinfuegos



Sobre las autoras

Diana Britto Ruiz

Master en Estudios Políticos de la Universidad Javeriana de Cali y Psicóloga de la Universidad del Valle. Actualmente Directora de la Carrera de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Coordina el equipo de investigación sobre Justicia Restaurativa, U. Javeriana, Cali. Entre sus ponencias se destaca: «Restorative Justice: A road to peace», presentada en la Universidad de Cambridge (Inglaterra) en el evento Transforming Unjust Structures. Capabilities and justice (2003). Entre sus publicaciones tenemos «Planeación del Desarrollo con Perspectiva de Género. El caso de Pereira: Comunas Ferrocarril y Altagracia (1998-1999)», en: *Género y sexualidad en Colombia y en Brasil*, Universidad del Valle, 2002. «Calle Luna, Calle Sol: las mujeres y las bandas en relatos de hombres», en: *Textos y prácticas de género*, Universidad del Valle, 2004.

Judith Butler

Judith Butler, una de las teóricas feministas más publicadas y referenciadas en el mundo, es Profesora Maxine Elliot en el Departamento de Retórica y Literatura Comparativa en la Universidad de California, en Berkeley. Recibió su Ph.D. in Filosofía de Yale University en 1984. Entre sus libros más importantes tenemos: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Columbia University Press, 1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 1990), de la cual hay una traducción publicada, titulada *El género en disputa*, (México: Paidós, 2001). Otros libros incluyen: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (Routledge, 1993), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (Stanford University Press, 1997), *Excitable Speech* (Routledge, 1997), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (Columbia University Press, 2000), *Hegemony, Contingency, Universality*, with Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, (Verso Press, 2000). Una colección de sus ensayos sobre género y sexualidad, *Undoing Gender*, fue publicada por Routledge en 2004. Su libro más reciente es *Giving an Account of Oneself*, de Fordham University Press, y saldrá este año (2005).

Gabriela Castellanos Llanos

Ph. D. en Análisis del Discurso de la Universidad de la Florida, Gainesville. Profesora de Literatura y Lingüística de la Universidad del Valle desde 1972, co-fundadora y directora por tres periodos del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la misma Universidad, actualmente investigadora del Grupo Género, Literatura y Discurso del Centro y de la Escuela de Literatura, grupo reconocido por Colciencias. Integrante del Comité del Doctorado en Humanidades, Universidad del Valle. Poeta, novelista y ensayista, sus últimos libros incluyen la novela *Las guerras de Alejandra*, Universidad del Valle, 2005, la colección de ensayos *La mujer que escribe y el perro que baila*, Universidad del Valle, 2004, y el poemario *El alma de la piedra* (2002). Profesora Distinguida, Universidad del Valle, 1995, y Profesora Honoraria, Universidad del Valle, 2005.

Francesca Gargallo

Filósofa, Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Nació en Roma, Italia en 1956, desde 1980 reside en México. Novelista, ensayista, profesora universitaria. Entre sus publicaciones encontramos seis novelas *Días sin casura*, *Calla mi amor que vivo*, *Estar en el mundo*, *Los pescadores de Kukulkan*, *La decisión del capitán*, *Manantial de dos fuentes*, tres poemarios, *Itinirare* (1980), *Hay un poema en el mundo* (1986), *A manera de retrato una mujer cruza la calle* (1990). Sus dos libros de ensayos más recientes son *Garífura*, *Garinagu Caribe* (2002) e *Historia Filosófica de las mujeres en América Latina* (2005).

Elizabeth Gómez Etayo

Socióloga, Especialista en Teorías y Métodos de Investigación en Sociología, Maestría en Sociología, Universidad del Valle. Profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Cátedras: Género y Política, Fundamentos de Organización Social y Constitución y Democracia. Entre las ponencias presentadas en eventos internacionales, encontramos: «Amores que matan. ¿Terrorismo de género o violencia doméstica?» Seminario Internacional contra la Violencia de Género. Universitat Jaume I Castellón, España, septiembre de 2004; y «Pensar el Mundo desde la Cultura: Por la Paz, la verdad y la emancipación humana». IV Congreso Internacional sobre Cultura y Desarrollo. La Habana, junio de 2005.

Carmina Navia Velasco

Profesora titular de Literatura de la Universidad del Valle, y Coordinadora del Grupo Género, Literatura y Discurso del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad y de la Escuela de Literatura de la Universidad del Valle, grupo reconocido por Conciencias. Egresada de Letras de la Universidad del Valle, ha completado dos maestrías, una en Lingüística y Español y una en Teología. Poeta y ensayista, es autora de múltiples libros, que incluyen poemarios y productos de sus investigaciones. Recibió el Premio de Ensayo de Casa de las Américas en 2004 por su libro *Guerra y paz en Colombia, miradas de mujer* (publicado en La Habana, Casa de las Américas, enero de 2005). Profesora distinguida, Universidad del Valle, 2005. Es también fundadora y Directora del Centro Cultural Popular Meléndez.

Olga Lucía Obando Salazar

Psicóloga, M.A. y doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Técnica de Berlín. Profesora del Instituto de Psicología de la Universidad del Valle. Cuenta con amplia experiencia en el trabajo de capacitación antirracista y feminista. Actualmente integrante de los grupos de investigación: Desarrollo sociedad y medio ambiente (GEMA); Salud Sexualidad, Familia, del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle. Miembro fundadora de Amazonas Fundación de Mujeres.

Paula Sinfuegos

Paula Sinfuegos es el seudónimo de una mujer caleña prominente, que ha querido debutar como narradora conservando el anonimato.

Florence Thomas

Psicóloga de formación con una Maestría en Psicología Social de la Universidad de París, profesora titular, emérita y honoraria de la Universidad Nacional de Colombia, feminista activista de los derechos de las mujeres, coordinadora del grupo Mujer y Sociedad de la misma universidad, columnista del periódico *El Tiempo* y autora de varios libros, entre ellos «*Los estragos del amor*» (editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995), «*La mujer tiene la palabra*» (editorial Aguilar, 2001) y «*Género femenino: Un ensayo autobiográfico*» (editorial Aguilar, 2003). Vive desde 1967 en Colombia.

Mara Viveros Vigoya

Doctora en antropología, EHESS, París. Profesora asociada Departamento de Antropología y Escuela de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del Instituto CES (Centro de Estudios Sociales). Codirectora del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género (GIEG), del CES. Coautora y Coeditora de *De mujeres, hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina* Tercer Mundo/CES (en prensa). Coordinadora de *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (en prensa). Coautora de *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004. Autora de *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Bogotá. Ces/Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Sobre la artista



Algunas de las imágenes que encontramos en los más recientes trabajos de Toa Castellanos nos recuerdan atributos que se ofrecen en los altares de Santería. Peces, pies o piernas, manos, anzuelos, caracoles, colgados o levitando sobre paisajes marinos donde el horizonte es una banda, mas gruesa o mas delgada, de escarlata....El efecto es un poco surrealista, aunque la autora tiende a negarlo; al mismo tiempo, encontramos una extraña sensación de tranquilidad en la tensión y turbulencia de mar, aire y nube. El horizonte, siempre lejano, siempre visible, es a la vez el límite y la meta. Esta manera de afrontar el cambio, manteniéndose siempre en el umbral, sin llegar nunca al nuevo estado, podría ser una posición tomada a través de repetidos exilios.

Castellanos nació en Santiago de Cuba en 1946, y vivió su primer exilio en 1961 cuando viajó a los Estados Unidos con su familia. En ese país termina sus estudios secundarios, y posteriormente obtiene un Bachelor of Arts de Marygrove Collage, Detroit, en 1968, y un Master of Arts en Educación del Arte de Notre Dame University, en Indiana, en 1970. Trabaja como educadora en Nueva York hasta 1974, fecha en que viaja a Colombia, donde se enamora de paisajes, cultura y de gente. En Colombia vive hasta 1999, cuando regresa a EEUU, donde actualmente reside.

Cada etapa de su vida ha dejado atrás un estilo de vida, objetos, personas, lugares. Cada etapa lleva a nuevas experiencias que se asumen no como transición, sino que se convierten en un nuevo estado precario e inestable de existencia. Un exilio continuo, una cadena, un rosario de exilios, de pérdidas y de descubrimientos. Una especie de liminalidad permanente.

Castellanos comienza su trabajo pictórico alrededor de 1980, recordando calles y balcones santiagueros en las caleñas calles de San Nicolás y San Antonio. Las fachadas y paisajes entran por las ventanas a buscar interiores y a sus ocupantes, mujeres en oficios de mujeres, entre la vegetación tropical. El trabajo de temas afrocubanos de la década de los 90 es un rompimiento temático, aunque las imágenes y el color siguen siendo los mismos.

En esta última etapa, el trabajo de Toa Castellanos se siente más maduro, más seguro y vital que el de sus épocas previas, con una solidez nacida de la incertidumbre y el cambio.

Los más recientes Icaros, nos parecen la consolidación del estado de cambio permanente como estado final. La verticalidad de la figura en contraposición con el horizonte, cortan un fino hilo de equilibrio, que confirman la permanencia de la transición y el cambio.

