

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE LITERATURAS MODERNAS
GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE LA CRÍTICA LITERARIA

23 BOLETÍN

eISSN 2618-334X

Feminismos
del Sur



TEORÍAS LITERARIAS Y PRÁCTICAS CRÍTICAS

MENDOZA, JUNIO 2019



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Literaturas Modernas

Boletín GEC

Grupo de Estudios
sobre la Crítica Literaria

Nº 23

Feminismos del Sur

Mendoza
Junio de 2019



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

ilim Instituto de
Literaturas
Modernas

gec GRUPO DE
ESTUDIOS
SOBRE LA
CRÍTICA LITERARIA

BOLETÍN GEC

Nº 23, jun. 2019, Mendoza (Argentina). eISSN 2618-334X

© 2019 by Grupo de Estudios sobre la Crítica Literaria, Instituto de Literaturas Modernas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo

Grupo de Estudios sobre la Crítica Literaria
Instituto de Literaturas Modernas
Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras,
Gabinete 319
Centro Universitario-Parque General San Martín-M5502JMA
Mendoza Argentina
E-mail: boletingec@ffyl.uncu.edu.ar Url: boletingec.uncu.edu.ar

EDYFIL

(Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo)
Centro Universitario-Parque General San Martín- M5502JMA
Mendoza Argentina

Fono/Fax: 54-261-4135000-interno 2256

Email: editorial@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://ffyl.uncu.edu.ar>

Diseño y diagramación: Clara Luz Muñiz
Ilustración de portada: Magdalena Egües

Revista

Boletín GEC

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de
Filosofía y Letras

Nº 23 (2019), jun.

ISSN 1515-6117 eISSN 2618-334X

Anual

1. Teoría literaria. 2. Crítica literaria.

El *Boletín GEC* es una publicación a cargo del Grupo de Estudios sobre la Crítica Literaria, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Desde su fundación, en 1987, por parte de la Prof. Emérita Emilia de Zuleta, se dedica a difundir trabajos académicos sobre teoría literaria y prácticas críticas, además de sus relaciones con otras disciplinas. Suele incluir también entrevistas, reseñas u otros documentos relevantes. Desde 2019, se publican dos números por año.

Boletín GEC is an annual publication in charge of the Research Group on Literary Criticism (GEC), School of Philosophy and Literature, National University of Cuyo. Since its foundation in 1987 by Emeritus Professor Emilia de Zuleta, it disseminates academic works on literary theory and critical practices, in addition to its relationship with other disciplines. It often includes also interviews, reviews and other relevant documents. Since 2019, two issues are published per year.

Equipo editorial

Director y editor científico: Luis Emilio Abraham (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). *Editoras:* Laura Martín Osorio (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), María Victoria Urquiza (Universidad Nacional de Cuyo-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). *Correctoras:* Silvina Bruno (Instituto Superior de Formación Docente Santa María Goretti, Argentina), Flavia Farías Castro (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina).

Comité editorial

Germán Brignone (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Gladys Granata (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Laura Raso (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), Susana Tarantuviez (Universidad Nacional de Cuyo-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Evangelina Vera Moreno (Instituto de Formación Docente Villa Mercedes, Argentina).

Consejo asesor y evaluador

Mabel Brizuela (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
María del Valle Calviño (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Gloria Chicote (Universidad Nacional de La Plata-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Beatriz Colombi (Universidad de Buenos Aires- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Óscar Cornago (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)
Pablo Darío Dema (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina)
José Di Marco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina)
Laura Fobbio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
José Luis García Barrientos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)
Ana Levstein (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Raquel Macciuci (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Hebe Beatriz Molina (Universidad Nacional de Cuyo-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
María del Carmen Novo (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina)
Germán Prósperi (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)
Liliana Reales (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Guillermo Ricca (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina)
Laura Scarano (Universidad Nacional de Mar del Plata-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Gabriela Simón (Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
María Beatriz Taboada (Universidad Nacional de Entre Ríos- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Beatriz Trastoy (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Alicia Vaggione (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Gustavo Zonana (Universidad Nacional de Cuyo-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Emilia de Zuleta (Academia Argentina de Letras)

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL	9
----------------------	---

ESTUDIOS

CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO FEMINISTA EN CENTROAMÉRICA: DIÁLOGOS, RUPTURAS Y CONTINUIDADES ENTRE LA MILITANCIA Y LA ACADEMIA	11
Montserrat Sagot R.	

VIDA QUE SE ESCRIBE / ESCRITURA QUE SE VIVE: NOTAS EN TORNO A LAS ESCRITURAS FEMINISTAS	32
Mario Federico David Cabrera, Fabiana Hebe Grasselli y Natalia Beatriz Fischetti	

NARRATIVAS FEMINISTAS EN LOS MEDIOS: NOTAS ACERCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS TEMAS DE AGENDA DEL MOVIMIENTO A TRAVÉS DE LOS DISCURSOS DE ACADÉMICAS Y ACTIVISTAS	53
Valeria Fernández Hasan	

DESPLAZAMIENTOS: ESCRITURAS / DIFERENCIA SEXUAL / MEMORIA / POLÍTICA.....	77
Gilda Luongo	

LA ACUMULACIÓN IMAGINARIA: DE MARX A FEDERICI EN TORNO A LAS METÁFORAS DE UN CAPÍTULO DEL <i>CAPITAL</i>	97
Gastón Ortiz Bandes	

EL REENCANTAMIENTO TERRORÍFICO DEL CUENTO ARGENTINO: MARIANA ENRÍQUEZ	122
Juana Ramella	

NOTAS

CON LOS EXCREMENTOS DE LA LUZ: INTERROGANTES PARA UNA INSURGENCIA SEXO-POLÍTICA DISIDENTE	139
val flores	

SHEREZADE, COMPLICIDAD Y SUBVERSIÓN: NOTAS SOBRE <i>CÓDIGO ROSA</i> (2015) DE DAHIANA BELFIORI	148
Fabiana Hebe Grasselli	

ENTREVISTAS

"NOSOTRAS SEMBRAMOS AL VOLEO". UNA CONVERSACIÓN CON
SOFÍA D'ANDREA SOBRE EL TERCER ENCUENTRO NACIONAL DE
MUJERES (MENDOZA, 1988) Y EL GRUPO ECUMÉNICO DE
MUJERES 159

Mariana Alvarado y Guillermo Barón Del Pópolo

AMBIVALENCIAS, CERTEZAS, SINGULARIDADES Y
CONSTRUCCIONES COLECTIVAS. UNA EXPERIENCIA MATERNAL-
NO MATERNAL DESDE LOS FEMINISMOS DEL SUR 184

Gilda Luongo, Sabrina Soledad Yáñez y Ana Soledad Gil

RESEÑA

Caldo, Paula (2017). *Un cachito de cocinera*. Rosario:

Casagrande, 233 pp..... 198

Mariana Guerra Pérez y Nadya Marino

NORMAS PARA AUTORES..... 204

NOTA EDITORIAL

Boletín GEC inaugura su periodicidad semestral con un número dedicado al tema de mayor impacto en el pensamiento latinoamericano de hoy: los feminismos que irrigan actualmente no solo la teoría y la crítica literarias sino, de modo expansivo y transdisciplinar, la teoría y la crítica de la cultura, en sincronización con la *praxis* política e incluso con la agenda mediática.

Hemos titulado el número "Feminismos del Sur" porque, en estas páginas, las lectoras y los lectores encontrarán no solamente los tópicos fundamentales que circulan en los discursos feministas de hoy, en medio de la Cuarta Ola, sino también un pensamiento territorialmente situado en Latinoamérica, especialmente sensible, por esa y otras razones, a deslizarse, en su lucha contra la existencia de cuerpos oprimidos por cuerpos opresores, entre los problemas de género, los conflictos de clase, las tensiones provocadas por vínculos neo-coloniales.

Hemos diseñado el índice siguiendo un criterio alfabético, que es quizás (por claramente arbitrario) el más democrático. Salvo por una excepción: el índice se abre con el artículo de Montserrat Sagot R. ya que funciona como una buena introducción por dos razones. En primer lugar, porque se dedica a estudiar detenidamente una tensión que reaparece (de forma más escueta y a veces implícita) en casi todos los escritos: la tensión entre academia y activismo; entre un discurso, cuyo modo de institucionalización lo hace reactivo a la *praxis* política, y un discurso que pretende incidir directamente en la distribución del poder social modificando las relaciones entre los cuerpos. Casi todos los textos del número apuntan, de diversas maneras, a resolver esa tensión. En segundo lugar, el artículo de Sagot contiene un estudio diacrónico de los movimientos feministas en Centroamérica (en buena parte paralelos al desarrollo en el resto del territorio que aquí llamamos "Sur") y por ese motivo desempeña una función de contextualización histórica.

Además de su relación con los tópicos propios de los movimientos feministas, pasados y presentes, los otros artículos y las notas se caracterizan por poseer diferentes tipos de conexión con el espectro temático de esta revista, dedicada a la teoría y la crítica literarias. Para presentar esos trabajos, podemos ensayar la formulación de tres ejes. Cabe aclarar que varios de los textos podrían incluirse en más de un grupo y que las fronteras entre los ejes son bastante porosas.

1) *La crítica literaria con enfoques feministas*: el artículo de Juana Ramella es quizás el más representativo pues se dedica a estudiar textos que circulan en el mercado del libro claramente como literatura. Se ocupa de dos cuentos de la narradora argentina Mariana Enríquez, una de las voces más emblemáticas de la literatura argentina actual, y lo hace esgrimiendo hipótesis que bien podrían trasladarse a otras obras de la escritora. Utilizando herramientas teóricas de Elsa Drucaroff (*Otro logos*), Ramella indaga los cruces entre cuestiones de género y cuestiones de clase, y observa a la vez, en los cuentos de Enríquez, un uso de los géneros de terror que apunta a cuestionar la racionalidad moderna proponiendo un reencantamiento del mundo. También podríamos incluir en este grupo trabajos como el de Gilda Luongo, que transita, entre otros escritores, la obra de Lemebel, la de Donoso y la poesía de mujeres mapuche. Pero su estilo deliberadamente autobiográfico (el artículo de Luongo es ante todo la autobiografía de una intelectual chilena

comprometida) nos incita a incluirlo más claramente en otra línea.

2) *La crítica limítrofe*: se trata de escritos que, por enfoque, por intención o por construcción del objeto, evaden las tradicionales fronteras de la crítica literaria y se mueven en alguno de sus bordes. Así ocurre en el trabajo de Gastón Ortiz Bandes sobre las metáforas de un célebre apartado del *Capital*, mucho tiempo después releído en clave feminista por Federici. Haciendo un análisis de los tropos marxianos y examinando las relaciones intertextuales del texto de Marx con la literatura gótica de su tiempo, Ortiz Bandes transforma en objeto de crítica literaria un texto de la filosofía política. Así ocurre también en el artículo de Mario Federico David Cabrera, Fabiana Hebe Grasselli y Natalia Beatriz Fischetti sobre "las escrituras feministas" de las argentinas Ana María Giacosa, Camila Sosa Villada y Valeria Flores, y en la nota de Grasselli sobre *Código rosa* de Dahiana Belfiori: esos textos se ocupan de la escritura testimonial de militantes feministas poniendo especial acento en el trabajo (estético) que operan sobre el lenguaje con la finalidad (política) de transformar por medio de la palabra las relaciones entre cuerpos. Aunque se mueve en un terreno menos transgresor y más institucionalizado, el artículo de Fernández Hasan también podría encontrar un lugar en este grupo. Su presencia aquí y su presencia en este número de *Boletín GEC* encuentra fundamento en el uso que hace la investigadora de algunos textos tradicionalmente estudiados como teoría literaria (Bajtín) para hacer un análisis del relato construido en tiempos de la "marea verde" por el discurso periodístico y el discurso mediático.

3) *La crítica de la crítica académica*: aunque varios de los textos incluidos en el grupo anterior no están exentos del gesto al que nos referimos aquí, reservamos este eje para el ensayo de Gilda Luongo antes reseñado; y para la nota de la escritora y militante LGTBI Val Flores (así escribe su nombre ella misma). Aunque no se ocupe de textos literarios (a diferencia de Luongo), el ensayo de Flores es un explícito cuestionamiento del discurso académico que, efectuado con intención política, acude (al igual que Luongo) a un intenso trabajo con el lenguaje y, por lo tanto, requiere de una poética. En estos y otros casos, hemos respetado las diferentes operaciones discursivas y las variantes de lenguaje inclusivo utilizadas por quienes escriben.

Unas pocas palabras sobre la sección "Entrevistas". Agradecemos profundamente el esmero con que Mariana Alvarado, Guillermo Barón, Sabrina Yáñez y Ana Soledad Gil han preparado las dos entrevistas que se publican en este número, ricas en documentación, información y reflexión: la primera es un diálogo sostenido con la escritora y militante mendocina Sofía D'Andrea sobre las relaciones entre el feminismo y el Movimiento Ecueménico; la segunda es una entrevista realizada por escrito a Gilda Luongo sobre su mirada feminista hacia la maternidad.

Cierran el índice Mariana Guerra Pérez y Nadya Marino con su reseña del estudio de Paula Caldo (*Un cachito de cocinera*), dedicado a los libros de cocina de las escritoras argentinas Juana Manuela Gorriti, y Marta y Teófila Benavento.

Por último, quisiéramos expresar nuestro más cálido agradecimiento a Mariana Alvarado por su intensa colaboración con la preparación de este número.

Luis Emilio Abraham
Director

CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO FEMINISTA EN CENTROAMÉRICA: DIÁLOGOS, RUPTURAS Y CONTINUIDADES ENTRE LA MILITANCIA Y LA ACADEMIA*

Montserrat Sagot R.

Centro de Investigación en Estudios de la
Mujer, Universidad de Costa Rica
montserrat.sagot@ucr.ac.cr

Recibido: 17/04/2019. Aceptado: 07/05/2019.

Resumen

En este trabajo se analiza el proceso de construcción del pensamiento feminista en Centroamérica, en particular a partir de la década de los años 80. El análisis se realiza desde la perspectiva de la Sociología del Conocimiento; es decir, situando los procesos de producción de los saberes en el contexto en el que surgieron. Asimismo, la producción del conocimiento feminista es entendida como un territorio siempre en disputa, resultado de la relación compleja y contradictoria entre las feministas situadas en los diferentes espacios y lugares de enunciación, tanto académicos como de militancia. Se concluye que a pesar de las dificultades y contradicciones, los Estudios Feministas en la región centroamericana han sido y siguen siendo una estrategia fundamental para fomentar la producción del saber desde la perspectiva de las diversas mujeres, para transformar las formas tradicionales de construir el conocimiento y para cuestionar las narraciones y representaciones falsificadas, parciales y perversas sobre la vida social producidas desde la ciencia tradicional, androcéntrica y colonial.

Palabras clave: Feminismo - Producción de conocimientos - Activismo - Academia - Centroamérica

THE PRODUCTION OF FEMINIST KNOWLEDGE IN CENTRAL AMERICA: DIALOGUES, DISRUPTIONS AND CONTINUITIES BETWEEN MILITANTS AND ACADEMICS

* Una versión preliminar de este texto se presentó en el I Congreso Internacional Universitario: Géneros, Feminismos y Diversidades, Universidad Nacional de Costa Rica, 2011.

Abstract

This paper analyses the process of feminist knowledge production in Central America, starting in the 1980's. The analysis is conducted from the perspective of the Sociology of Knowledge; situating the production of *saberes* in the context from which they emerged. Moreover, the production of feminist knowledge is understood as a terrain always in dispute, resulting from the complex and contradictory relationship among feminists situated in the different spaces and places of enunciation, both as academics and as militants. The paper concludes that despite the difficulties and contradictions, Feminist Studies in the Central American region have been and continue to be a fundamental strategy to encourage the production of knowledge from the perspective of the different women in order to transform the traditional ways in which knowledge is produced and to question the falsified, partial and perverse narratives and representations about social life, generated by a traditional, androcentric and colonial science.

Keywords: Feminism - Knowledge Production - Activism - Academia - Central America

La construcción del conocimiento sobre las mujeres y las relaciones de género tiene una estrecha relación con el movimiento feminista contemporáneo, así como con la ampliación de los espacios de acción de las mujeres y con los cambios acaecidos en la división sexual del trabajo y la cultura en los últimos cuarenta años. De hecho, con la entrada de muchas mujeres –las antes llamadas “irracionales”– a las diferentes disciplinas científicas y durante un período de intensa protesta feminista en Europa y Estados Unidos (1968-1980), la llamada “segunda ola”, se inició el proceso para poner de manifiesto la invisibilidad en la que permanecían las mujeres y sus experiencias¹.

Desde sus inicios, la creación de programas de

¹ Existen diversas periodizaciones del movimiento feminista. Sigo aquí la clasificación que considera como primera ola al movimiento de las sufragistas y como segunda al movimiento que se inicia en Europa y los Estados Unidos en la década del 60 del siglo pasado, que dio origen a los “Estudios de la Mujer”. Según esta clasificación, la tercera ola fue la que se dio en América Latina y otros países del Sur a partir de la década de los 80. La cuarta ola sería la que vivimos actualmente.

estudios e investigación sobre las mujeres y las relaciones de género se planteó como un proyecto interdisciplinario con un doble propósito: el de construir conocimiento, es decir, analizar las condiciones específicas de las mujeres y de las relaciones entre los géneros; y el propósito político de contribuir a eliminar la injusticia social y la opresión (Patai y Koertge, 1994).

La pregunta central que va a orientar el proyecto epistemológico y político de los Estudios Feministas es de una sencillez extraordinaria. Esta pregunta es: ¿dónde están las mujeres en las teorías y la investigación científica? Las consecuencias de buscar respuesta a esta pregunta han sido extraordinarias y se inaugura así un proceso de cuestionamiento y rompimiento con los grandes “relatos” teóricos y empíricos de la ciencia occidental. Poco a poco se empieza a plantear que lo que se había asumido como universal o como conceptos totalizadores eran simplemente recuentos particulares de ciertos actores masculinos y de sus experiencias.

Este cuestionamiento tuvo como primer horizonte propiciar una relectura de la producción científica y constatar que las mujeres estaban ausentes tanto como actoras y hasta como objetos relevantes del conocimiento. El reconocimiento de un grupo de actores completamente nuevo requiere una reconstrucción de ese conocimiento y de las formas de conocer. Las mujeres, sobre todo las privilegiadas en términos de clase social, localización geográfica y raza, podían ahora reclamar “la mitad del firmamento”. En un momento posterior, otras mujeres de grupos históricamente excluidos también han empezado a reclamar su lugar como productoras autorizadas y legítimas de conocimiento. El resultado, sin embargo, conforme se fueron profundizando los análisis e incorporando más voces y sujetos epistémicos, ha ido mucho más lejos ya que se han encontrado configuraciones totalmente diferentes, lo que ha llevado a repensar radicalmente las concepciones tradicionales sobre el universo material y simbólico, así como a cuestionar abiertamente la relación entre saber y poder.

En América Latina y el Caribe es durante la década de los años 80 del siglo pasado que se reinicia el proceso de

expansión de la producción de conocimientos sobre las mujeres y las relaciones de género. Se acaba así el “gran silencio feminista”, como le llamó Julieta Kirkwood (1984), que se prolongó desde la década de los años 40 hasta la de los 80. Es decir, desde que finalizan las luchas sufragistas en la región hasta que vuelve a aparecer el movimiento feminista en la escena política.

Considerando las referencias contextuales mencionadas, el objetivo de este texto es analizar los procesos de construcción del conocimiento feminista en Centroamérica como resultado de un entramado de complejas relaciones entre el movimiento feminista y la academia. Para responder a ese objetivo y utilizando la perspectiva conocida como Sociología del Conocimiento, primero se realiza una revisión histórica de las principales coyunturas y eventos que definieron el desarrollo de los Estudios Feministas en la región, para luego analizar los lugares de enunciación desde los que se construye el conocimiento, así como los elementos que llevan a plantear estos procesos como un territorio siempre en disputa.

La estrategia metodológica se centró en la revisión documental de la producción feminista de la región, así como en las experiencias de la autora que ha sido participe directa en estos procesos durante los últimos 30 años. Asimismo, se condujeron entrevistas con algunas militantes-académicas y académicas-militantes de los distintos países de la región².

Centroamérica y los Estudios Feministas: los primeros intentos

En el caso de Centroamérica la emergencia del

² Las informantes para la elaboración de este trabajo fueron Walda Barrios-Klee (Guatemala), Lorena Camacho (Costa Rica), Ana Carcedo (Costa Rica), Almachiara D'Angelo (Nicaragua), Gilda Parducci (El Salvador), Margarita Puerto (Honduras), Urania Ungo (Panamá).

feminismo como movimiento social, así como espacio para la construcción del conocimiento, siguió un camino complejo debido a la situación de guerra, a la presencia de regímenes autoritarios y a las violaciones sistemáticas a los Derechos Humanos que destruyeron el tejido social y acabaron con muchas vidas durante las décadas de los años 70 y 80. Estas difíciles condiciones socio-políticas implicaron el cierre de universidades y organizaciones de la sociedad civil, el exilio de muchas académicas y activistas, e incluso su involucramiento directo en la lucha armada.

No es casual, entonces, que fuera en Costa Rica, país que no experimentó graves conflictos, donde las condiciones sociales y económicas permitieron un mayor desarrollo de los Estudios Feministas en sus inicios. En este país, las primeras investigaciones y espacios de discusión intelectual feminista emergieron de forma paralela en las universidades y en las organizaciones de mujeres a inicios de la década de los años 80.

Las primeras publicaciones dedicadas en su totalidad al análisis feminista surgen de dos organizaciones costarricenses: la revista *Ventana*, del grupo del mismo nombre, y la revista *Mujer* del Centro Feminista de Información y Acción (CEFEMINA). Simultáneamente, en 1981, la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica organizó el Primer Seminario Latinoamericano de Investigación sobre la Mujer. Este evento reunió a sectores académicos, programas estatales y organizaciones no gubernamentales dirigidos a las mujeres.

Sin embargo, incluso en Costa Rica, hubo que enfrentar serios cuestionamientos desde diversos frentes cuando iniciaron las primeras reflexiones feministas. Por ejemplo, cuando se hablaba de violencia intrafamiliar contra las mujeres, algunos sectores, particularmente de izquierda, respondían que ese era un problema menor frente a la gran violencia que se vivía en la región. Los sectores conservadores, por su parte, negaban la existencia del problema o argumentaban que, si bien existía, los casos eran excepcionales.

Cuando se hablaba de sexualidades, se les llamaba

pequeño-burguesas a las feministas y se les acusaba de estar trivializando las experiencias de las mujeres guatemaltecas o salvadoreñas, sometidas a violaciones masivas por el ejército y los grupos paramilitares; y cuando se hablaba de aborto y de derechos reproductivos se acusaba a las feministas de querer eliminar de prepo a los potenciales guerrilleros que combatirían en el futuro las dictaduras centroamericanas. Lo anterior sumado a las acusaciones de que el feminismo era un instrumento del imperialismo y de la dominación ideológica, y de que quiénes asumían esa perspectiva política eran “divisionistas” y “diversionistas”.

Ahora bien, después de la Revolución Sandinista de 1979, en Nicaragua también se produjo una apertura importante para la investigación sobre las mujeres y las relaciones de género, como resultado de las nuevas condiciones que fomentaron una ampliación de la participación femenina en todos los ámbitos de la vida social del país (Palacios, 1999). Asimismo, el proceso de transformación social que se inició imponía un marco de referencia obligado y fue un factor que estimuló la producción de conocimientos sobre nuevas temáticas, incluyendo las relacionadas con la participación de las mujeres en diferentes espacios.

Las organizaciones de mujeres que se habían involucrado en el proceso revolucionario jugaron un papel fundamental en esta apertura que se vivió después del triunfo sandinista. Esta situación, lamentablemente, ha cambiado radicalmente en la actualidad –a pesar de estar de nuevo el sandinismo en el poder– ya que ahora lo que existe es una persecución abierta de las feministas y de sus organizaciones por parte del gobierno presidido por Daniel Ortega³.

³ En los últimos años, organizaciones como la Red de Mujeres contra la Violencia, el Movimiento Autónomo de Mujeres y algunas activistas de reconocido prestigio, como la periodista Sofía Montenegro, han sido amenazadas, sus oficinas allanadas, han sido acusadas de actos delictivos, como la asociación ilícita y el lavado de dinero, y sus reputaciones mancilladas en una campaña dirigida desde la oficina de Comunicación Política del gobierno, a cargo de la Primera Dama y ahora

En términos de las temáticas abordadas en este período, como resultado de la influencia del marxismo en la región, durante la primera mitad de la década de los años 80 la tendencia a privilegiar el tema del trabajo fue muy importante en los primeros estudios que se produjeron. Como lo señala Norma Vázquez, “la línea central de los primeros trabajos giró alrededor de la cuantificación de la opresión femenina; o sea, hacer visibles los niveles de pobreza femenina y la discriminación de las mujeres en el empleo” (Vazquez, 2001: 177). También, hubo una importante producción en la temática de las actividades de las mujeres rurales, en la feminización de la fuerza de trabajo, así como en los procesos de sindicalización (CIERA, 1984).

Por otra parte, un sector importante del feminismo centroamericano, también influenciado por el marxismo, empezó a utilizar la categoría “género” para definir un sistema de opresión de las mujeres profundamente imbricado con las condiciones de opresión económica y política. Es decir, la categoría género fue un importante instrumento utilizado por muchas feministas de la región para desarrollar un análisis crítico de las interrelaciones entre el patriarcado, el capitalismo y el carácter represivo del Estado.

La categoría género pronto dio pie también para otro tipo de reflexiones y acciones políticas, como las protagonizadas por los primeros grupos organizados de lesbianas. Como lo señala Claudia Hinojosa, el aliento para estos grupos provino del feminismo y de sus categorías, que brindaron “una crítica radical a la opresión sexual, que iluminó entonces nuevas formas de entender no solo la sexualidad, sino también la política” (Hinojosa, 2001: 184).

En este primer período en Centroamérica, sin embargo, se produjeron pocos estudios sobre la participación las mujeres en los diferentes procesos organizativos o movimientos sociales, y muchísimo menos

sobre los problemas de la vida cotidiana. La falta de investigaciones sobre estos temas contribuyó a mantener la invisibilidad de las mujeres como actrices sociales y a negar la vida cotidiana y el juego de las relaciones que ahí se gestan como objetos de estudio relevantes. A pesar de lo anterior, las mujeres centroamericanas estaban participando activamente en la guerra, en los movimientos sindicales, campesinos y en todas las luchas por la supervivencia cotidiana que emergieron con gran fuerza en esa época en la región.

Las historias de estas mujeres solo fueron recogidas en la denominada “literatura testimonial” que jugó un papel importante en este período. Margaret Randall fue la pionera en esta línea al recopilar historias de mujeres sandinistas en su texto *Todas estamos Despiertas*, publicado en 1980. A esto le siguió la historia ampliamente difundida de Rigoberta Menchú, escrita por Elizabeth Burgos, publicada en 1985, así como otras narraciones de mujeres combatientes o participantes en diferentes movimientos sociales.

Como lo plantea Norma Vázquez (2001), este tipo de documentos constituye un referente obligado, aunque casi siempre olvidado, de los Estudios Feministas en la región, dado que visibilizaron las condiciones de opresión y convirtieron las historias personales en hechos públicos. Sin embargo, a medida que avanzaron otras formas de conocimiento más estructuradas, esta forma de producción se perdió o disminuyó sustancialmente.

Pacificación de la región y la ampliación de la producción feminista

En la década de los años 90 se inició el proceso de pacificación de Centroamérica, que incluyó la derrota electoral de los sandinistas en 1990 y, consecuentemente, el fin de la guerra de la “Contra”, la firma de los Acuerdos de Paz en El Salvador en 1992, el fin de la “guerra sin guerra” en Honduras y el inicio de conversaciones para el cese de los enfrentamientos en Guatemala. Esto implicó la expansión de la producción feminista ya que los procesos

de paz condujeron a una ampliación de la sociedad civil y a la aparición de una gran cantidad de organizaciones de mujeres y feministas que comenzaron a recibir financiamiento de organismos de cooperación internacional para el desarrollo de sus actividades. Estos procesos coincidieron también con el fin de la Década de la Mujer de las Naciones Unidas y la emergencia de mandatos internacionales para la promoción de la igualdad y la equidad de género.

En ese sentido, estas organizaciones feministas y centros de investigación tuvieron una impronta significativa en la transformación de la institucionalidad de los Estados y de los sistemas legales de la región, al lograr incorporar la igualdad de género como parte del discurso público en la era posconflicto (Sagot, 2014). Asimismo, también contribuyeron a la transformación de la mente colectiva y a generar un discurso contra-hegemónico, si bien minoritario, al plantear nuevas preguntas sobre las relaciones entre los géneros, y a ofrecer datos novedosos y análisis sobre las diferentes formas de discriminación y subordinación de las mujeres.

En los diferentes países centroamericanos el proceso siguió sus propios ritmos y tuvo características particulares. Sin embargo, es importante destacar el papel de las organizaciones feministas como las principales impulsoras de los estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en todos los países. Al igual que había ocurrido en Costa Rica en los años 80, las primeras investigaciones y espacios de discusión feminista en la década del 90 emergen de forma paralela en las universidades y en las organizaciones de mujeres y, en muchos casos, como resultado directo de la cooperación entre los movimientos y la academia. Como lo expresa Gloria Careaga (2002), el análisis académico de las condiciones de las mujeres impulsó las luchas feministas en la región, tanto como el activismo feminista ha enriquecido a la academia.

Si se compara el desarrollo de los Estudios Feministas en Centroamérica con el de las naciones industrializadas, se debe concluir que en la región se siguió un patrón distinto, partiendo más directamente de las necesidades

sociales y de las luchas e intereses de las organizaciones de mujeres. Otros actores importantes en este proceso fueron la cooperación europea, en particular la española, y, aunque parezca paradójico, las universidades controladas por la Iglesia Católica, debido a que en estos espacios académicos se concentró mucho de la resistencia contra el autoritarismo y la opresión que se vivió en la región durante el período de la guerra y el conflicto.

En Guatemala, por ejemplo, el primer programa de formación académica en estudios de género fue impulsado por la Fundación Guatemala, una ONG de mujeres, en conjunto con varias universidades españolas y la católica Universidad Landívar. Cuando se les pregunta a las feministas guatemaltecas sobre esta alianza *sui generis* con una universidad católica, su respuesta es que la universidad pública se perdió en la guerra y se convirtió en un espacio autoritario y mediocre, controlado por los poderes estatales, que no ofrecía posibilidades para estudios renovadores y menos para auspiciar un programa feminista⁴. Situaciones similares ocurrieron con la UCA (Universidad Centroamericana), universidad regentada por la Orden de los Jesuitas, en Nicaragua y El Salvador, que fueron pioneras en introducir los estudios de género dentro de sus programas académicos.

Relaciones en Disputa

La existencia de Estudios Feministas le representa un profundo desafío a las formas tradicionales de construir conocimiento ya que desde este posicionamiento se trastoca la forma convencional de hacer investigación, los temas que se abordan y las visiones del mundo que se privilegian. Como parte de este proceso, las mujeres centroamericanas empezaron a contar sus propias historias, lo que es una empresa con fuertes connotaciones políticas que implica una crítica

⁴ Entrevista a Walda Barrios-Klee, FLACSO, Guatemala.

epistemológica implícita y explícita a las formas y temas tradicionales de la investigación científica.

Asimismo, con los Estudios Feministas se transformaron las experiencias cotidianas, antes excluidas de la investigación científica, en un terreno que proporciona elementos para la construcción de teorías e interpretaciones alternativas sobre la realidad social. Elizabeth Kamarck ya había comparado estos procesos que se promueven desde los Estudios Feministas con “Copérnico haciendo trizas nuestra geo-centricidad y Darwin haciendo añicos nuestra especie-centricidad” (Kamarck citada por Boxer, 1998: 105).

Sin embargo, los Estudios Feministas son siempre un territorio en disputa. Por una parte, se tienen que enfrentar las críticas de quienes en las universidades y centros de investigación acusan a las académicas feministas de no ser científicas, objetivas o de producir ideología en lugar de conocimiento científico. Por otra, desde el movimiento feminista, en muchas ocasiones, se recrimina a las investigadoras por disfrutar de las recompensas que da el privilegio académico.

Además, se habla de la posible cooptación de los Estudios Feministas por parte de la institucionalidad y de la pérdida del impulso feminista; y se acusa a las académicas de haber tomado mucho más de las organizaciones y movimientos de mujeres de lo que devuelven. También, surgen preguntas sobre cómo y dónde se sitúan las investigadoras cuando escriben los resultados de sus estudios y sobre la posibilidad o no de presentar las voces de quienes son investigadas sin distorsionarlas, explotarlas o usarlas para beneficio propio. Porque es evidente que, aunque se mantenga un fuerte compromiso ético y político con el feminismo como movimiento de transformación social, las vidas de las mujeres a las que tienen acceso las investigadoras contribuyen significativamente al prestigio del que disfrutaban en los espacios académicos o institucionales, que se crean y mantienen como resultado de sus investigaciones.

Es también importante referirse a la definición del objeto de estudio de las investigaciones y análisis sobre las mujeres y las relaciones de género en este período.

Como resultado de las condiciones políticas adversas y de la casi total invisibilidad de la población femenina en la producción científica anterior, en Centroamérica, al igual que en otras partes del mundo, se pensó que era suficiente con definir como objeto de estudio a “las mujeres” y sus condiciones. “Mujeres” en plural, en el mejor de los casos, pero muchas veces limitándose a la *esencializante* categoría de “la mujer”.

Lo anterior dio pie a que se hablara de “la mujer” o “las mujeres” como si fueran una población homogénea y estable en el tiempo y el espacio. Esta situación ayudó en un primer momento a construir *slogans* poderosos, como el usado para el caso de la violencia contra las mujeres: “la violencia nos afecta a todas”. Sin embargo, el *slogan* es útil políticamente en un determinado momento, pero cuando se trata de aplicarlo de igual manera a la construcción del conocimiento da pie para un análisis totalizador y generalizador de las experiencias de las mujeres. Por eso surge, la siguiente pregunta: ¿cómo es que el feminismo se propuso sacar a la luz a muchos sujetos femeninos y terminó ocupándose de unos pocos?

Como resultado, solo recientemente se han empezado a incorporar en Centroamérica criterios que den cuenta de las diferencias raciales, de clase, generacionales, religiosas o de orientación sexual e identidad de género. Lo anterior se ha hecho como parte de un discurso y una discusión abstracta, pero ha habido problemas para una verdadera integración y para la utilización de todos estos elementos como categorías analíticas y explicativas. Ha existido, en ese sentido, una tendencia a la exclusión discursiva y real de las experiencias de las mujeres negras, indígenas, de las mujeres viejas, de las lesbianas y, muchas veces, hasta de las niñas. De hecho, desde los espacios de construcción del conocimiento, los temas relacionados con las experiencias de las mujeres negras, jóvenes, indígenas o migrantes solo empezaron a ser abordados recientemente. Asimismo, hay todavía muchas prácticas políticas del movimiento feminista poco documentadas y teorizadas.

Además, muchas veces, se partió de la premisa de que, dado que las investigadoras feministas comparten

algunas características sociales o culturales con otras mujeres, tenían acceso a un conocimiento completo de sus realidades y podían hablar por esas mujeres casi con su misma voz, sin sustituirla o distorsionarla. Es decir, se partió de la premisa, no explícita, de que las investigadoras feministas podían ser *insiders* en cualquier grupo de mujeres, independientemente de sus condiciones de clase, raza, etnia, nacionalidad, etc., y comprender sus realidades como si fueran unificadas o indiferenciadas.

Además del esencialismo que esas posiciones conllevan, surge también la pregunta de quién habla por quién, y de cómo se sitúan las investigadoras a sí mismas en relación con las mujeres con las que trabajan y con sus vidas. Este es un problema común para cualquier persona que quiera ayudar a construir conocimiento desde un grupo social al que no pertenece; sin embargo, en el ámbito de los Estudios Feministas en la región esa problemática frecuentemente se pasa por alto, por lo que no ha sido suficientemente debatida o presentada abiertamente como una situación que merece constante atención y vigilancia.

Por otra parte, todavía existe una gran dependencia de las teorizaciones europeas y norteamericanas, por lo que aún no se ha realizado completamente esa ruptura con la colonialidad del saber y con la colonialidad de género (Mendoza, 2010) en su relación con la clase, la etnia, la raza, la nacionalidad y la sexualidad. El rompimiento con estas tendencias solo recientemente lo empiezan a hacer algunas pensadoras de la región, en particular, las académicas y teóricas indígenas descoloniales y comunitarias de Guatemala y Honduras, así como otras pensadoras afrodescendientes. Los conocimientos alternativos producidos por las mujeres pobres, campesinas, indígenas y afrodescendientes, si bien se generan en “los sótanos” de las sociedades centroamericanas, como lo expresa Breny Mendoza (2014), constituyen una verdadera revolución epistémica que cuestiona las formas tradicionales de conocer e incluso lo que se entiende por conocimiento.

Con estos nuevos aportes la producción ya no se limita a reproducir lo ya dicho en el Norte global, sino que

son saberes que se han reconfigurado desde las realidades locales y que han tomado itinerarios político-culturales diferentes, lo que los convierte en lugares novedosos de enunciación y construcción de conocimiento. Estas elaboraciones constituyen una contribución fundamental dado que parten de un poderoso pensamiento renovador que descentra al sujeto universalizante del feminismo blanco y del eurocentrismo⁵.

¿Desde dónde se construye el conocimiento feminista?

Es importante precisar que en la región centroamericana se pueden identificar, al menos, cuatro grupos diferentes de personas que se dedican a los Estudios de las Mujeres y de Género⁶, y que no todas parten de un posicionamiento feminista. Como se verá, lo anterior acarrea una serie de problemas para las rupturas epistemológicas y para la construcción de comunidades epistémicas emancipadoras.

En el primer grupo están las “pioneras”, quienes habían investigado sobre las mujeres desde antes de que se diera el desarrollo y la institucionalización de este tipo de estudios. En el segundo lugar se encuentran las “ideólogas”, en el sentido gramsciano, que se dedican a los Estudios Feministas por su militancia y compromiso con el feminismo como movimiento social. Muchas de estas

⁵ Este es el caso de autoras como Aura Cumes (2007), Emma Chirix (2009), Gladys Tzul (2015) y Lorena Cabnal (2010) que elaboran nuevas aproximaciones para reinterpretar la historia y las realidades de la vida cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena. Estas autoras pretenden ser parte de un continuum de resistencia, transgresión y construcción de nuevas epistemologías desde las mujeres de las comunidades originarias, en diferentes espacios y temporalidades, con el fin de contribuir a la abolición del patriarcado originario ancestral y del occidental.

⁶ Esta clasificación está basada en la desarrollada por Catharine R. Stimpson (1988) para los Estados Unidos, pero que con modificaciones se puede aplicar a la realidad centroamericana.

mujeres pertenecen a las mismas comunidades históricamente discriminadas y se convierten en una bisagra entre el activismo y la academia.

También están las “tardías”, quienes, por distintas razones, se involucran con la temática de manera reciente, pero no están familiarizadas con la historia y el proceso político o académico del feminismo. Algunas de estas tienen verdadero interés y asumirán compromisos como militantes, pero otras pasarán a formar parte de la última categoría; es decir, de las que “se suben al carro”, porque los Estudios de las Mujeres y de Género les parecen de moda, son de utilidad para sus carreras o les traen beneficios económicos. A estas últimas, algunas feministas centroamericanas también las llaman “trabajadoras del género” ya que se dedican a la temática como parte de un empleo remunerado y no porque se consideran parte de un movimiento social transformador.

Las diferencias anteriores se ven reforzadas en razón de que el concepto de género, herramienta importante de muchos de los procesos de construcción de conocimiento feminista, no es garantía en sí mismo para producir pensamiento emancipador. De hecho, el concepto de género ha sido ampliamente disputado en la región (Sagot, 2016). Prácticamente desde que se popularizó su uso a mediados de los años 80, un grupo de feministas y académicas, que adherían a las posturas de la “diferencia sexual”, inician sus críticas al concepto, particularmente a su versión de “sistema sexo-género” (Laudano, 2006). Según estas autoras, este concepto reproduce el pensamiento binario de la modernidad y se encuentra ligado a los paradigmas liberal y funcionalista.

Otro grupo de académicas y activistas también han criticado la sobresimplificación y despolitización del concepto y su apropiación por parte de organismos internacionales y gobiernos con el fin de despojar las propuestas del feminismo de su radicalidad (Gargallo, 2006). Se acusa también a las que asumieron el uso del concepto, sobre todo si se desempeñan en espacios institucionales, de ser “tecnócratas de género”, encargadas de incorporar el concepto al discurso dominante, y se las culpa de ser un vehículo de cooptación del lenguaje y el

discurso feministas (Ungo, 2002). Como lo plantea Claudia Laudano:

Con el correr del tiempo y de la multiplicación de las prácticas, la categoría “género” empezó a mostrar sus debilidades como herramienta de análisis. Su polisemia derivó en una constelación de usos, sin especificar con qué nociones de sujeto, sociedad y poder entraba en juego, en singular y plural, en enfoques subjetivistas y objetivistas, en la pérdida del componente de la desigualdad ante el reconocimiento de la mera diferencia [...] (Laudano, 2006: 150).

Como puede apreciarse, no todas las personas que se dedican a los Estudios de las Mujeres y de Género pueden ser consideradas como partícipes de lo que se ha concebido como el dominio feminista. Como ya se dijo antes, dados estos diferentes posicionamientos y puntos de referencia, es difícil construir una verdadera comunidad de producción de conocimientos, que produzca rupturas y que sea capaz de enfrentar los embates de misoginia y la descalificación que surgen desde diferentes frentes.

Más bien, desde que los Estudios sobre las Mujeres y de Género se institucionalizaron y afianzaron en universidades, gobiernos y organismos internacionales, los hombres misóginos también han encontrado aliadas en algunas mujeres académicas y funcionarias que claman estar haciendo estudios con “perspectiva de género”, pero que se dedican a desprestigiar y a cuestionar los Estudios Feministas y a quienes los hacen. Asimismo, muchos de los llamados programas de “equidad de género” han tendido a despolitizarse. En estos espacios el concepto de género ha ido perdiendo su potencia cuestionadora y su capacidad explicativa, y se ha reificado, hasta llegar, en algunos casos, a plantearse como un enfoque opuesto al feminismo.

Desde la anterior perspectiva, los Estudios Feministas se convierten en un territorio en conflicto. Por un lado, se tienen que enfrentar las críticas desde dentro de la academia y de los sectores conservadores que impugnan de manera sistemática los procesos y resultados de construcción del conocimiento feminista. Por otra parte, muchas militantes y activistas también se convierten en

críticas acérrimas de algunos espacios universitarios de construcción del conocimiento y acusan a quienes están involucradas de ser simplemente “académicas” o elitistas. Según lo manifestaron varias de las activistas entrevistadas para este trabajo, muchas veces no hay visualización de una alianza estratégica o de una relación más explícita entre la academia y el movimiento ya que los momentos de convergencia están determinados por coyunturas políticas particulares y no por alianzas o compromisos de mediano o largo plazo.

Asimismo, las activistas alegan que muchas veces existe una falta de vinculación entre el conocimiento que se produce en la academia y la acción política. Lo anterior conduce a que no haya una multiplicación sistemática del conocimiento que se genera o intencionalidad de una acción política conjunta. Tampoco existen suficientes espacios de encuentro entre las feministas-académicas y las feministas-activistas para compartir el conocimiento acumulado, ya que muchos de los espacios académicos son elitistas y se mantienen alejados de las realidades cotidianas, no solo del movimiento feminista, sino de la mayoría de las mujeres en general.

A pesar de los retos y dificultades, hay también muchas continuidades entre la militancia y la academia feministas. De hecho, este es un campo que ha posibilitado una poderosa fusión entre el activismo, la política y la academia, tanto dentro de las universidades como fuera de ellas. Muchos de los programas universitarios de Estudios de las Mujeres y de Género, así como quienes laboran allí, se consideran el brazo militante del feminismo en la academia. Es decir, una de las características principales de este tipo de estudios ha sido la negativa a establecer separaciones artificiales y arbitrarias entre el activismo y la academia, así como entre la teoría y la práctica. Por otra parte, desde los Estudios Feministas se ha hecho un reconocimiento explícito de los diferentes lugares desde donde se construye el conocimiento transformador, así como de las diversas voces con autoridad epistémica para la producción de saberes e interpretaciones alternativas de la realidad social.

Desde la anterior perspectiva, los Estudios Feministas han sido y siguen siendo una estrategia fundamental para fomentar la producción del saber desde la perspectiva de las mujeres y para transformar las formas tradicionales de construir el conocimiento científico. De hecho, la existencia de los Estudios Feministas ha contribuido a cuestionar las narraciones y representaciones falsificadas, parciales y perversas sobre la realidad social y sobre los aportes de las diversas mujeres a la construcción de esa realidad, producidas por la ciencia androcéntrica y colonial. Asimismo, los Estudios Feministas se convierten en un espacio de convergencia que abre posibilidades para eliminar las separaciones drásticas entre trabajo político y trabajo intelectual. Si bien hay críticas desde la militancia hacia la academia, la verdad es que este tipo de producción con vocación emancipatoria es la que más fácilmente permite desvanecer las líneas divisorias entre estas dos esferas.

Sin embargo, las tensiones continúan. El viejo tema de la posible cooptación de los Estudios Feministas por la *doxa* académica sigue presente, así como el tema de que los Estudios Feministas son triviales, poco objetivos o demasiado radicales como para estar en los espacios académicos o institucionales. A pesar de las limitaciones, es fundamental rescatar el potencial revolucionario contenido en las visiones del mundo de quienes producen conocimiento feminista desde los diferentes posicionamientos sociales y lugares de enunciación.

Ahora bien, si se quiere fortalecer la construcción del conocimiento feminista en la región centroamericana, es necesario continuar haciéndolo manteniendo una estrecha relación de los movimientos sociales con las academias. Es necesario también pegarle un remezón epistemológico y político a la categoría de género, para que vuelva a tener su potencial transformador, en particular en su intersección con los otros órdenes sociales y sistemas de dominación, tales como la clase social, la raza, la etnia y la sexualidad.

Es fundamental, además, dar voz a las multitudes diversas de las mujeres y a sus prácticas políticas, en particular a las que han ocupado un lugar histórico de subalternidad, para así fortalecer la producción de teoría

descolonizada y con arraigo latinoamericano. Solo de esta forma se podrá perturbar la hegemonía de los sistemas opresivos y abrir espacios conceptuales, discursivos, afectivos y políticos para agrandar nuestros imaginarios de posibilidades y de acción con el fin de seguir aportando a la construcción de las utopías feministas.

Bibliografía

Aguilar, Ana Leticia. (1995). "Investigaciones sobre la Mujer en Centroamérica". *Revista Malabares*, n. 2, Managua, Nicaragua.

Boxer, Marilyn J. (1998). "Para y sobre las mujeres: la teoría y práctica de los estudios de mujeres en Estados Unidos". N. Navarro y C. Simpson (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica. 75-126.

Burgos, Elizabeth. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.

Cabnal, Lorena. (2010). "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias. 9-24.

Careaga, Gloria. (2002). "Los estudios feministas en América Latina y el Caribe". G. Careaga (ed.) *Feminismos contemporáneos: retos y perspectivas*. México: PUEG-UNAM.

CIERA (Centro de Investigaciones y Estudios de la Reforma Agraria) (1985). *La feminización de la fuerza de trabajo asalariada en el agro y sus implicaciones en la producción, reproducción y organización sindical*. Managua, Nicaragua: CIERA.

Cumes, Aura (2007). "Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala". S. Bastos y A. Cumes (eds.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: CIRMA-Cholsamaj. 81-210.

Chirix, Emma Delfina (2009) "Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles". *Desacatos*, n. 30. 149-160. Disponible en: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/viewFile/417/292>

Gargallo, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*.

México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Hinojosa, Claudia (2001). "Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas". *Desacatos*, n. 6, primavera-verano. 177-186.

Kirkwood, Julieta (1984). "Los Nudos de la Sabiduría Feminista". *Isis Internacional*, n. 1.

Laudano, Claudia (2006). "Género: te habíamos amado tanto". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad de Jujuy, n. 31, octubre. 147-160.

Mendoza, Breny (2010). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". Y. Espinoza (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: en la frontera. 19-36.

Mendoza, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México: Herder.

Navarro, Marysa y Catharine R. Stimpson (1998). *¿Qué son los Estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica.

Palacios, Martha (1999). "Balance de los Estudios de Género en la Universidad Centroamericana". VVAA. *Antología Latinoamericana y del Caribe: Mujer y Género*. Período 80-90. Managua: UCA.

Patai, Daphne y Noretta Koertge (1994). *Professing Feminism*. Nueva York: Basic Books.

Randall, Margaret (1980). *Todas estamos despiertas: testimonios de la mujer nicaragüense hoy*. México: Siglo XXI.

Sagot, Montserrat (2014). "La democracia en su laberinto. El neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica". A. Carosio (ed.) *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Caracas: CLACSO-Fundación Celarg. 39-66.

Sagot, Montserrat (2016). "Gender travels South: A response to Lawrence La Fountain-Stokes". Y. Martínez, B. San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui y M. Belausteguigotia (eds.) *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought. Historical and Institutional Trajectories*. New York: Palgrave-Macmillan.

Stimpson, Catharine R. (1998). "¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa?" M. Navarro y C. Stimpson (comps.) *¿Qué son los Estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica. 127-165.

Tzul, Gladys (2015). "Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la

visita de Silvia Federici". *Bajo el Volcán*, año 15, n. 22, marzo-agosto. 91-99. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/286/28642148007.pdf>

Ungo, Urania (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Panamá: Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.

Vazquez, Norma (2001). "Recuperar el feminismo para entender el género". E. Gaviola y L. González (comps.), *Feminismos en América Latina*. Guatemala: FLACSO. 163-208.

VVAA (1995). *Catálogo Centroamericano. Investigaciones y Estudios de la Mujer*. Managua: Programa Regional "La Corriente."

VIDA QUE SE ESCRIBE / ESCRITURA QUE SE VIVE: NOTAS EN TORNO A LAS ESCRITURAS FEMINISTAS

Mario Federico David Cabrera

Universidad Nacional de San Juan - Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
federicodavidcabrera@gmail.com

Fabiana Hebe Grasselli

Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
fhebeg@hotmail.com

Natalia Beatriz Fischetti

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina
nfischetti@mendoza-conicet.gov.ar

Recibido: 29/03/2019. Aceptado: 29/04/2019.

Resumen

En este artículo exponemos un conjunto de reflexiones teóricas y metodológicas surgidas a partir de la lectura de un corpus de discursos testimoniales de mujeres, lesbianas y disidentes sexuales que se ubican en un espacio fronterizo entre condiciones de enunciación académicas y literarias. La estrategia de lectura que desarrollamos pretende no solo identificar representaciones dominantes sobre las sujetas involucradas sino también re-descubrir, volver a transitar, volver legibles/audibles las modulaciones estéticas de sus experiencias. El trabajo se pregunta cuál es la importancia de apropiarnos del lenguaje y de enunciar nuestras experiencias cotidianas, académicas y políticas en tanto subjetividades y cuerpos atravesados por la diferencia patriarcal y qué potencialidades se articulan a través de la escucha/lectura atenta.

Palabras clave: Testimonio - Experiencia - Feminismo - Escrituras feministas

*LIFE THAT IS WRITTEN / WRITING THAT IS LIVED: NOTES ABOUT
FEMINIST WRITINGS*

Abstract

In this article we expose a set of theoretical and methodological reflections arising from the reading of a *corpus* of testimonial discourses of women,

BOLETÍN GEC, N° 23, jun. 2019: 32-52. boletingec.uncu.edu.ar
eISSN 2618-334X

lesbians and sexual dissidents that are located in a border space between academic and literary enunciation conditions. The reading strategy that we develop aims not only to identify dominant representations about the involved subjects but also to re-discover, re-transit, and make readable/audible the aesthetic modulations of their experiences. This research asks what is the importance of language appropriation and of enunciating our daily, academic and political experiences as subjectivities and bodies crossed by the patriarchal difference and which potentialities are articulated through thoughtful listening/reading.

Keywords: Testimony - Experience - Feminism - Feminist Writings

Introducción

Para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. Ella define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible. La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto de pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas.

Audre Lorde. *La hermana, la extranjera*

Voy a escribir con la voz de mi madre clavada en mis riñones o prendida a mi pulmón más competente.

Voy a escribir la memoria del desvalor.

Sí, lo haré porque nosotras somos un verdadero terror de mujeres que de tanto y tanto resistir nos hemos convertido en dos espantapájaros enclavados en un campo de lava.

Diamela Eltit. *Impuesto a la carne*

El presente artículo surge en el marco del proyecto de investigación “Feminismos del Sur: experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera activismos/ academia” (PICT 0590-2016) que se propone analizar decires, pensares, quehaceres y sentires de mujeres silenciados que permitirían restituir un *locus* de enunciación colectivo y situado que contribuya, por un

lado, al desarme del andamiaje teórico-conceptual producido por los feminismos del Norte y, por otro, a la crítica epistemológica de la tradición moderna-colonial-patriarcal-occidental, deconstrucción del saber, del género, la clase y la sexualidad.

En este caso particular, exponemos un conjunto de reflexiones teóricas y metodológicas surgidas a partir de la lectura de un corpus de discursos testimoniales de mujeres, lesbianas y disidentes sexuales que se ubican en un espacio fronterizo entre condiciones de enunciación académicas, literarias y políticas. Dicho corpus está integrado por Ana María Giacosa (Argentina 1940-1990), Camila Sosa Villada (Córdoba, 1982) y Valeria Flores (Argentina, 1973). Destacamos que en la lectura de cada uno de los textos del corpus emerge como una constante la necesidad de preguntarnos qué nos pueden decir del feminismo las experiencias de esos cuerpos que no solo no han ingresado ni en la norma hegemónica de raza, clase y orientación sexual sino que además despliegan sus trayectos políticos y comunitarios en el marco de sociedades tan diversas como las que integran América Latina (Ciriza, 2012; Berkins, 2013).

La lectura emprendida, en este sentido, nos recuerda que la tarea crítica implica desanudar un conjunto de problemas vinculados con la construcción de relatos que pretenden ser explicativos de lo real a la vez que nos exige asumir el carácter situado de nuestra actividad en tanto dicentes y archiveras de nuestra historia. En este sentido, conceptualizamos al lenguaje como un dispositivo que nos atraviesa, nos conforma y nos interpela para decirnos y poner en palabras nuestras singularidades como sujetas y sujetos políticos que experimentamos la vida en nuestra época y en nuestras comunidades. Participar en una lengua implica, desde esta perspectiva, intervenir en un complejo escenario en el que se intersectan lo subjetivo, lo histórico, lo cultural y lo político en tanto esferas de negociación y tensión entre significaciones y prácticas constitutivas del orden social.

Atendiendo a estas formulaciones, el trabajo pretende ensayar rutas para pensar cuál es la importancia de apropiarnos del lenguaje para enunciar nuestras

experiencias cotidianas, académicas y políticas en tanto subjetividades y cuerpos atravesados por políticas de la diferencia patriarcal y qué potencialidades se articulan a través de la escucha/lectura atenta de la experiencia de otras mujeres en circunstancias similares y/o diferentes.

En primer lugar, indagamos en algunos postulados de la filosofía del lenguaje para identificar algunas modulaciones políticas, estéticas y epistemológicas en los escritos de Valeria Flores. Luego, exploramos la noción de narrativas autobiográficas entendidas como un ejercicio crítico que desmonta una serie de postulados hegemónicos en torno a la producción de conocimientos. La reflexión teórica, en el apartado “Vivir entre preguntas”, se complementa con el relato de una de las autoras, en el que se exhiben algunas de las tensiones referidas haciendo especial hincapié en la imbricación de las tramas epistémicas y biográficas en la exposición académica. En tercer lugar, nos interrogamos acerca de las relaciones entre escritura y disidencia a partir del libro *El viaje inútil* de Camila Sosa Villada. En el apartado siguiente, exponemos algunas herramientas del análisis feminista del discurso (Colaizzi, 1990; Violi, 1991) y del discurso testimonial que aportan al análisis del texto “Adiós Caperucita, adiós” de Ana María Giacosa (1982). Por último, presentamos una serie de apuntes e interrogantes a la manera de conclusiones.

La palabra feminista como conjuro

La filosofía del llamado “Giro Lingüístico” nos señaló a mediados del siglo XX la centralidad del lenguaje en la conformación subjetiva y en la construcción ideológica de eso a lo que llamamos universo. La experiencia, desde esta perspectiva, puede ser pensada como un amplio campo de discursos que hacen a la significación de los repertorios vitales dentro de una comunidad. Así, participar de un lenguaje (entendido en un sentido amplio) implica no solo inscribirse en un sistema de reglas de enunciabilidad/articulación de sus materialidades sino también incorporar (hacer parte del propio cuerpo) las

significaciones construidas en y a través de los discursos de circulación social.

Ahora bien, atendiendo a la conformación histórica de las sociedades en las que desarrollamos nuestros trayectos vitales, se hace necesario preguntarnos cuáles son las condiciones de audibilidad y de enunciación de la palabra otra en el marco de un monolingüismo heteropatriarcal. A esta interrogación podemos sumar otra que se refiera específicamente a los poderes de conjuración de la palabra feminista en tanto ética del discurso que subleva imaginarios sociales, fisura cristalizaciones de sentido, desborda normativas y renegocia pactos de convivencia.

Así las cosas, el lenguaje puede ser conceptualizado como una tecnología de poder que produce sujetos y sujetas, determina trayectorias para sus cuerpos y se fagocita en la distribución de símbolos y materialidades diferenciadas. Entrar en el juego de la gramática, desde una perspectiva que nos recuerda a Roland Barthes (1982), es asumir que una lengua no solo dice sino que (nos) obliga a decir(nos) de una determinada manera. Dentro de esta lógica (y como respuesta a ella), en el ensayo “Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación”, Valeria Flores¹ (2010) nos propone un ejercicio de intervención en los modos de hacerse sujeta indagando en los lenguajes y narrativas que nos constituyen. La escritura se revela como una gesta de doble valencia: como práctica de auto erotismo y como desplazamiento que rompe con toda certidumbre y mandato. Citamos:

¹ Valeria Flores (así escribe ella su nombre) es escritora activista lesbiana feminista heterodoxa cuir masculina maestra. Autora de *Notas lesbianas. Reflexiones desde la disidencia sexual* (Hipólita, 2005), *Deslenguada. Desbordes de una proletaria del lenguaje* (Ají de Pollo, 2010), *Lenguaraz* (La Mondonga Dark, 2012, con Macky Corbalán), *Bruma coja* (La Mondonga Dark, 2012), *Interrucciones. Ensayos de poética activista* (La Mondonga Dark, 2013), *El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria para el deseo lésbico en los '70* (Madreselva, 2014) y *¿dónde es aquí?* (Bocavulvaria, 2015). Co-editora, junto con Fabi Tron, de *Chonguitas. Masculinidades de niñas* (La Mondonga Dark, 2013).

Siempre las prácticas de escritura y de lectura han estado vinculadas a los desplazamientos subjetivos y políticos, a mis trayectorias vitales. Como práctica de autoerotismo, la escritura capitanea una búsqueda en los bordes, en los intersticios donde las prácticas y saberes se confunden, para encontrar ahí, donde todavía todo está por inventar, la fuerza para desencantarnos de este paisaje de mundo y desacomodar lo que está solidificado, silenciado e invisibilizado (flores, 2010: 221).

Escribir constituye un ejercicio que pone en tensión los límites entre las condiciones sociales de enunciación y la fuerza disruptiva de una experiencia que reclama un lugar en el mundo de los lenguajes enunciables. Esa fuerza adquiere una determinación erótica en tanto búsqueda inacabada de formas que disloquen las leyes de la lengua y, a su vez, se halla atravesada por una pulsión tanática que nos recuerda la precariedad de toda construcción humana.

La escritura, por otra parte, puede ser caracterizada atendiendo al tipo de experiencias estéticas y políticas que convoca. En lo que se refiere a la dimensión estética, para la autora, el ejercicio literario:

[...] configura momentos que reacomodan los materiales sensibles cambiándolos de posición para abrir nuevos sentidos que se rebelan contra lo establecido, a partir de su capacidad de afectar el tiempo y el espacio, de crear experiencias (flores, 2010: 220).

Asimismo, el carácter político de este ejercicio puede ser analizado, por lo menos, en dos dimensiones: en la construcción del auditorio y en la configuración del concepto de autonomía intelectual. La práctica de la letra, desde la perspectiva de flores, es des-aprendizaje y estremecimiento, una apuesta de sentido que subvierte la experiencia de la socialización y pone a temblar los cimientos de lo social. El lenguaje, nuevamente, es el escenario por excelencia de la disputa social²:

² En este sentido, en esta propuesta es posible identificar una reminiscencia del pensamiento de Mijail Bajtín y Valentín Voloshinov.

La disputa por la autonomía intelectual es una lucha por las palabras que construyen los relatos (im) posibles de nuestros cuerpos, y su horizonte emancipatorio no puede dejar de asumir y sucumbir a la pregunta siempre “prófuga” sobre qué cuerpos (no) pueden vivir en este mundo y qué saberes (no) pueden existir (flores, 2017: 64-65).

Narrativas autobiográficas: coreografías del yo

La narrativa autobiográfica se nos presenta como posibilidad de crítica discursiva. Es la irrupción de experiencias que se desmarcan de los discursos sociales dominantes. La narrativa autobiográfica se escribe en las fronteras que rompen con los géneros: por un lado, el académico, de argumentación impersonal, objetiva y pretendidamente neutral y, por el otro, el de la ficción. Ninguno de estos modos existe puramente, pero sí maquillados. El discurso académico se asume de una neutralidad del tipo del viejo modelo positivista porque evita el compromiso del sujeto de la enunciación y busca la universalidad de un racionalismo vetusto, negador de los cuerpos, los deseos y la vida.

Afirma Leonor Arfuch que “en la diversidad de géneros, soportes y registros, el espacio biográfico aporta asimismo a una corriente de valorización de la narrativa

Ambos autores plantean que en la circulación de las significaciones sociales y en las prácticas asociadas a ellas se juega la lucha de clases. Voloshinov lo expresa del siguiente modo: “En realidad, cada signo ideológico viviente tiene dos caras, como Jano. Cualquier palabrota vulgar puede convertirse en palabra de alabanza, cualquier verdad común inevitablemente suena para muchas otras personas como la mayor mentira. Esta cualidad dialéctica interna del signo se exterioriza abiertamente sólo en tiempos de crisis sociales o cambios revolucionarios. En las condiciones ordinarias de la vida, la contradicción implícita en cada signo ideológico no puede surgir plenamente porque el signo ideológico, en una ideología dominante establecida, siempre es algo reaccionario y trata de estabilizar el factor precedente en el flujo dialéctico del proceso generativo social, acentuando la verdad de ayer para hacerla aparecer como de hoy” (Voloshinov, 1976: 36).

como consustancial a la reflexión filosófica” (Arfuch, 2010: 84). Esta apuesta –que tienen gran resonancia en el feminismo– es revolucionaria: el pensamiento filosófico y también el científico no se rigen solo por un lenguaje argumentativo sino que encuentran imbricaciones con un lenguaje narrativo desde un posicionamiento vital, a la vez subjetivo, social, cultural y político. Apostamos a que es en los espacios fronterizos de las disciplinas y de los géneros donde transgredimos límites para que las subjetividades narrativas se hagan carne de una crítica urgente a los modelos instituidos. Tal como afirma Teresa Medeiros (2006) buscar la voz propia en la escritura femenina latinoamericana implica superar todas las barreras de la censura y tomar la forma del compromiso político.

Arfuch relee minuciosamente a Bajtin (1995), recuperando la productividad del uso de los géneros discursivos. Los define a partir de la heterogeneidad constitutiva, intrínsecamente múltiple y diversa. En el diálogo intertextual se producen esos desplazamientos metonímicos de una especificidad relativa que permiten una combinatoria inhabitual de aspectos y saberes. Si la autobiografía se vuelve materia de la propia investigación, entonces la narración autorreferente expresa la propia experiencia teórica en la búsqueda de una articulación, de una compatibilización que no suture las diferencias.

La propuesta es la de escribir desde este enfoque no disociativo en el que confluyen múltiples formas, géneros y horizontes de expectativa. “Cronotopo” de la vida, denomina la autora a este espacio biográfico que es un escenario móvil de manifestación y de irrupción de motivos, de comienzos, finales trancos y recomienzos. La vida se construye producto de la narración o la construcción narrativa de la identidad. Identidades narrativas. Lo biográfico aparece como un tránsito con múltiples posibilidades por un espacio intermedio, umbral incierto entre lo público y lo privado y lo individual y lo social. Este juego de límites y tensiones permite revelar y relevar los sentidos de lo comunitario que se tejen en torno al yo. En el yo (auto)biográfico se revela el nosotros en el doble sentido recíproco de todas las voces, pasadas y presentes, leídas y escuchadas, que confluyen en mi

palabra y al mismo tiempo el de todas aquellas subjetividades que pudieran identificarse o verse interpeladas por un relato nunca del todo individual ni privado sino siempre expresión de la vida política en un tiempo y un espacio determinados:

Porque, y esto es esencial, sabemos que no hay posibilidad de afirmación de la subjetividad sin intersubjetividad, y por ende, toda biografía, todo relato de la experiencia es, en un punto, colectiva/o, expresión de una época, de un grupo, de una generación, de una clase, de una narrativa común de identidad (Arfuch, 2010: 79).

Las experiencias nunca son del todo individuales. La noción (y la conciencia) de lo colectivo potencia al yo en una identidad que tiene la posibilidad de convertirse en una voz crítica. La escritura se manifiesta, como ya nos ha señalado valeria flores, en un frote y refrote entre narración, saberes y (des)subjetivaciones que disputan una poética y una política para repensar (y transformar) la propia vida y la de las nuestras (2010). La autobiografía es, desde esta perspectiva, una estrategia textual y política que desprivatiza los saberes y descoloniza los imaginarios (flores, 2017; Villegas y Madriz, 2005).

Vivir entre preguntas: un ejercicio de auto-narración

Estoy acostada entre otras 50 personas en un gran salón donde nos reunimos en el mismo horario matutino un par de veces por semana para practicar yoga. Cómoda, mirando hacia arriba, las manos al costado del cuerpo. En silencio. Mis ojos están cerrados. Solo se escucha la voz de Pedro, el profesor guía. Suelto a mi dragona mientras estoy acostada. Aprendí a vincularme con ella a partir de algunos encuentros con una chamana, al ritmo del tambor. Escribí esa experiencia, la publiqué en un dossier sobre epistemologías feministas latinoamericanas y, de algún modo inesperado para mí, el texto se convirtió en una especie de “hit” (como dicen mis amigas colegas). Esa narrativa surgió del encuentro entre mujeres y emergió de la escucha. Vislumbré una entrada posible al feminismo latinoamericano y su modo de producir saberes, desde la experiencia de ser parte de un círculo de mujeres liderado por una chamana. Desde allí me dispuse a escuchar. Escuché a Niza Solari (Chile) y a las mujeres del círculo,

escuché otras voces, no humanas. Escuché a mis amigas. Escuché a Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia) en persona y por internet. Escuché a Marcela Lagarde (México) en línea. Tomé sus palabras, las de todas ellas, como mías, no como propias, de mi propiedad, sino como nuestras, como palabras colectivas, palabras de mujeres. Ese texto trata de mujeres, académicas y activistas, trata de lo que ellas hacen y dicen, trata de las prácticas y de las palabras, de política. Trata de mujeres empoderadas, de brujas contra epistemicidios.

Esa experiencia trata de animales de poder. Una dragona se me apareció esta mañana mientras estaba en la relajación y yo le di rienda suelta para sobrevolar/me. Cuando terminamos, de entre las otras 50 personas, Pedro me eligió, se me acercó, se puso en cucullas, me miró a los ojos recién abiertos y me interpeló: “¿Por qué vienes a yoga?”. Yo balbuceo, hago silencio y, finalmente, solo puedo responder con otra pregunta “¿Por qué me lo preguntas?”. Él me dice que quiere saber por qué voy para poder ayudarme con lo que pueda necesitar. No supe qué decir. Mi dragona lo había atraído y yo no lo esperaba. Me fui triste y llorando a solas. Me preguntaba ¿Por qué voy a yoga? ¿Qué quiero en este momento de mi vida? ¿Dónde estoy parada? ¿Hacia dónde quiero ir?

Antes de entrar a la clase escuché la noticia de que un cuerpo había aparecido en el río Chubut. ¿Santiago Maldonado apareció muerto? Me sentí conmocionada. El avance del capital sobre las tierras mapuche, como desde hace 500 años. El Estado en connivencia con los grupos de poder económico para frenar toda protesta social. Cinco siglos igual...

Ayer mismo participé de una videoconferencia que dictó la caribeña Monserrat Sagot en el curso virtual de CLACSO “Feminismos del Sur: experiencias, narrativas y activismos” que estamos llevando adelante con otras amigas feministas. La conferencia se denominó: “¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del fascismo social y del neointegrismo”. Montserrat relató con crudeza muchos de los problemas políticos, sociales, económicos e ideológicos que acechan al movimiento feminista latinoamericano y su utopía emancipatoria. La realidad del capitalismo es tan

cruda y la crueldad está tan a la moda que es difícil sostenerse erguida y enfrentarlo de algún modo. Solo desde espacios comunitarios como éste que nos reúne hoy es quizá posible.

Voy tejiendo mi vida. Es la siesta de ese mismo día. Estoy en mi cama con Liliana Bodoc. Devoro hace días su *Tiempo de dragones*. Su literatura fantástica involucra un posicionamiento crítico y político. Su mundo de ficción remite a la conquista y saqueo de América y al choque de culturas. Los unos piensan el mundo desde las oposiciones: todo es dos. El día y la noche, el calor y el frío, el hombre y la mujer. Los otros sienten al mundo en el tránsito entre las supuestas dualidades. La vida transcurre en el entre, afirman los arayés, el pueblo que Liliana describe como nativo de las tierras de Mérec, que coinciden geográficamente con nuestra América.

Noticias, yoga, dragones, ciencias sociales y literatura. Textualidades.

Es la noche y ya puedo contestar provisoria y parcialmente a esa pregunta. ¿Por qué voy a yoga? ¿Por qué estoy aquí hoy escribiendo sobre mujeres, lesbianas y disidentes sexuales que escriben? Muchos años de formación científica, filosófica y académica que vengo deconstruyendo en este último tiempo. Estoy prendiendo fuego buena parte de mis saberes modernos, coloniales, mercantiles y patriarcales. Me urge tanto. Me urgen otros saberes del cuerpo, del tiempo, de las mujeres, saberes milenarios, comunitarios. Quiero aprender a respirar de nuevo. Por eso practico yoga.

Quiero aprender con otras mujeres. Resistir. Por eso soy feminista. Por eso estoy aquí hoy.

La vida que se escribe/la escritura que se vive. La escritura es la experiencia. La experiencia es también la razón, el dualismo es moderno, cartesiano, macho, colonial. Buscamos un entre, un espacio fronterizo del pensar y sentir, un tránsito entre la academia y el activismo.

Escritura y disidencia

Camila Sosa Villada³ nos dice que “a veces las imágenes presionan de tal forma la escritura que parecen romperla” (2018: 71) y demanda un espacio dentro de las gramáticas de los saberes institucionalizados para el relato de un cuerpo que ha transitado por las violencias afectivas, físicas y socio-económicas que implican asumirse como mujer trans⁴. La escritura es un trabajo de expropiación del lenguaje, un dispositivo que tensiona y tuerce las economías simbólicas del género, y que escenifica la producción de sí como un gesto de repolitización y poetización de las nociones de “identidad” y “diferencia” (Richard, 2009).

En relación con estas tensiones, recurrimos al pensamiento de Nelly Richard (1993) por cuanto nos ayuda a pensar la crítica feminista como un amplio dispositivo de subversión y desarticulación de las lógicas hegemónicas. De esta manera, propende a una articulación compleja de la experiencia feminista con la de otros sujetos subalternos o segregados. La autora toma como presupuesto la tesis del monolingüismo hegemónico del patriarcado. En este sentido, formula la noción de lo masculino no tanto como una materialidad genérico-sexual sino como una matriz simbólica que legitima un orden y normaliza identidades. Lo femenino, en

³ Camila Sosa Villada (Córdoba, 1982) actriz, dramaturga y escritora. Ha publicado el libro de poemas *La novia de Sandro* (2015), el ensayo testimonial *El viaje inútil* (2018) y la novela *Las malas* (2019).

⁴ Lohana Berkins describe de manera sintética algunas de las violencias que referimos: “Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida. Brevemente dicho, las travestis sufrimos dos tipos de opresión. Por un lado, la opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamiento, perversión, contagio, etcétera. El patriarcado nos castiga por .renegar. de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos. Las mujeres se sienten muchas veces con un sentimiento de invasión, de usurpación de la identidad. Por el otro lado, sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer” (2003: 67).

contraposición, es pensado en término de un “devenir-minoritario” (Deleuze y Guattari), un fenómeno amplio de desterritorialización de regímenes de poder y captura de la subjetividad. Desde esta perspectiva, la femeneización de la escritura se conceptualiza como un dispositivo que articula múltiples prácticas críticas con el fin de desarticular las lógicas de lo neutro/hegemónico patriarcal.

En este orden de reflexiones, al considerar al lenguaje como un tipo particular de trabajo semiótico sobre los objetos referidos, se pone de relieve el hecho de que sus efectos tienen amplia resonancia no solo en la producción ideológica en torno a lo social sino que participan y determinan experiencias concretas. Los ejemplos de este tipo de trabajo son múltiples y varían en su grado de complejidad. Pensemos en una situación cotidiana en la que si un semáforo no transmite claramente su mensaje, altera el comportamiento de conductores y peatones al punto de poner en riesgo la vida. Podemos ampliar nuestra reflexión y preguntarnos cuáles son las condiciones sociales, económicas y de salubridad a las que se hallan expuestos los cuerpos de aquellos sujetos que no ingresan dentro de las representaciones de la heteronormatividad o aquellos cuyos rasgos étnicos se presentan como “la diferencia” dentro del esquema eurocentrado del discurso civilizatorio.

Volviendo sobre nuestros pasos, *El viaje inútil* (Sosa Villada, 2018) escenifica una de las aporías fundantes de la práctica testimonial: es el efectivo tener lugar de algo que estaba condenado al silencio y/o a su destrucción (Agamben, 2000). El testimonio se manifiesta, en este sentido, como un acontecimiento que irrumpe y rompe dentro de los marcos sociales de la enunciación para encarnar un discurso de sí que recupera experiencias individuales y colectivas de exclusión y violencia. El ejercicio de la palabra es también una invención de sí, un fino trabajo de re (auto) construcción, una poética de la identidad que reinventa representaciones sociales y nos recuerda que la ternura cohabita en cada espacio de nuestra humanidad. La escritura es también un trabajo de amor:

En este sentido la escritura siempre es un trabajo preciso.

Nos convertimos en orfebres, como Aureliano Buendía frente a sus pescaditos de oro. Nos hundimos ahí, navegamos en ese mar de aceite donde todos los recuerdos nadan, donde hemos precisado un nombre y una emoción para cada momento importante de nuestra vida [...] Escribir es como pasarle un filtro a esos recuerdos que son buscados en la memoria. La escritura es esa materia pesada del recuerdo que no puede pasar el tamiz de nuestra memoria. También es esa parte de la memoria que puede ser mentida, juzgada, engrandecida, traicionada y maldecida (Sosa Villada, 2018: 32- 33)

La literatura es un acto de amor, decía Borges.

Convoca al gesto del amor, como ese lector que guardó todos mis escritos que ahora puedo recuperar para descubrir que madurar no siempre es mejorar [...] Que todo esto que escribo no es más que un acto de amor par conmigo misma y que a veces soy tan estúpida que no puedo verlo. No puedo ver el cariño que me doy cuando escribo. Un cariño torpe que se parece muchas veces a un golpe, pero así transportan las hembras a sus cachorros, mordéndoles la piel del cuello sin causarles dolor (Sosa Villada, 2018: 97- 98)

Volver a narrarnos en clave mujeril

Aproximarse al conjunto de tensiones y debates que hemos apuntado en los apartados anteriores implica comprender, tal como lo plantearan Bajtín y Voloshinov, que el lenguaje en el cual se dice la experiencia es un campo de disputa ideológica. Para el Círculo Bajtín, la palabra es una arena de combate dado que el significado del signo está acuñado socialmente en el marco de la lucha de clases, lo que produce que en él convivan en conflicto valoraciones hegemónicas y subalternas. Los sectores dominantes en su necesidad de mantener un orden establecido se esfuerzan por impartir al signo ideológico un carácter unívoco, por extinguir u ocultar la lucha entre los juicios sociales de valor que aparecen en aquel. No obstante, en los momentos de crisis sociales o cambios revolucionarios, cuando el combate social se encuentra en un punto álgido, los sentidos silenciados salen a la superficie con valoraciones opuestas a los

acentos hegemónicos, en pugna por apropiarse del signo (Voloshinov, 1976; Bajtín, 1989).

En función de estas consideraciones resulta fecundo vincular esa tradición de la filosofía del lenguaje con planteos de la teoría feminista que, tomando como punto de partida el hecho de que las relaciones de dominación patriarcales se entrelazan con las relaciones de dominación capitalistas, señalan la posición de subalternidad y marginalidad políticas, sociales, económicas, culturales y también discursivas en las cuales esas relaciones de dominación colocan a las mujeres.

Como señala Giulia Colaizzi (1990), sea cual sea la clase social explotada en los diferentes estadios del desarrollo económico, las mujeres siempre han sido explotadas en cuanto tales, desde el momento en que, excluidas de los procesos de producción y del control de los medios de producción, han sido relegadas al papel "natural" de re-productoras de la fuerza de trabajo (papel al que no se la ha otorgado ningún tipo de reconocimiento social). Las mujeres, por ello, han tenido que soportar una forma de explotación que ha sido, al mismo tiempo, de clase y de género. Asimismo, han pasado por la expropiación y cosificación de sus cuerpos, usados no solo para reproducir otros cuerpos con destino a la sociedad productiva de los varones, sino como objetos para el placer masculino y para el intercambio que consolida la economía patriarcal y los lazos entre los varones (Colaizzi, 1990: 17-18). En este marco, Colaizzi (1990) sostiene que las sociedades patriarcales no son solo regímenes de propiedad privada de los medios de producción sino también de propiedad lingüística y cultural, sistemas en los que el nombre del padre es el único "nombre propio", el nombre que legitima y otorga autoridad y poder, el logos que controla la producción de sentidos y determina la naturaleza y cualidad de las relaciones, el *modus* propio de interacción humana.

Al respecto, Patrizia Violi plantea que, dado que la diferencia sexual constituye una dimensión fundamental de nuestra experiencia y de nuestra vida, y que no existe ninguna actividad que no esté en cierto modo marcada, señalada o afectada por esta diferencia en alguna de sus

facetas, el hecho de que el lenguaje tienda a la neutralización y invisibilización de la diferencia sexual, debe interpretarse como la inadecuación del lenguaje con respecto a las mujeres (Violi, 1991: 14-15). Se trata de reconocer que varones y mujeres no se encuentran en la misma posición ante el lenguaje porque la diferencia entre masculino y femenino no está simbolizada en el mismo nivel, es decir, conforme a las diferencias específicas, sino que ya está inscrita según una doble articulación de sujeto y objeto, de primer término y de término derivado, de término definidor y de su negación. Así, las mujeres se encuentran atrapadas en una situación paradójica: situadas como sujetos hablantes en un lenguaje que ya las ha construido como objetos. Para acceder a la posición de sujetos, las mujeres tienen que identificarse con la forma universal, que es la de lo masculino, y negar por tanto lo específico de su género invalidando la diferencia. Esta diferencia se convierte en aquello de lo que no se puede hablar, en lo que no se llega a mencionar, no en virtud de una imposibilidad metafísica, sino como resultado de una exclusión, una prohibición histórica. Las experiencias de las mujeres se sitúan en el espacio de lo no dicho de la cultura masculina, lo no dicho desde el punto de vista histórico, no su indecible ontológico (Violi, 1991).

En este sentido, Leonor Calvera reflexiona acerca de que las mujeres, en tanto sujetos/as subalternos/as, inscriben sus experiencias bajo los “umbrales de tolerancia del patriarcado” (1990). Así, los modos de decir esas experiencias, los relatos y narrativas, las formas de nombrar ingresan en el lenguaje, por así decirlo, alienadas, expropiadas de un sentido para sí, o bien, ambivalentes, en resistencia; también violentando las palabras, ensayando otros decires. No obstante, en momentos históricos en los que las correlaciones de fuerza y las conquistas de las luchas de las mujeres abren una brecha, estas experiencias logran arrebatarse al silencio y a los discursos dominantes un *locus* de enunciación y una palabra articulada como Sujeto (Sujeta). Estas experiencias, al romper el silencio, quiebran las “jerarquías epistémicas” de los discursos dominantes y de las instituciones que los sostienen (Calvera, 1990). Esa palabra mujeril dice rechazando el lugar de otredad

impuesta y empuñando la inscripción en el orden de lo político, del lenguaje y de una tradición histórica las vivencias silenciadas y marcadas, no solo por las opresiones de clase y raciales sino también por las consecuencias políticas de la diferencia sexual.

Desde esta perspectiva interrogamos “Adiós, Caperucita, adiós”, un relato autobiográfico de Ana María Giacosa⁵. En este texto, incluido en el libro testimonial publicado en 1982 *Viaje alrededor de mí misma* en el que la autora se propone contribuir a la elaboración de “una memoria colectiva de las mujeres” que ha permanecido “oculta o marginada de lo universal”, hemos vislumbrado un gesto de re-escritura de la propia historia en el que se ensaya un modo de decir antipatriarcal.

El relato conjura los recuerdos en torno los modos de significar la historia de Caperucita Roja poniendo en diálogo dos momentos de la vida de la autora: cuando era una niña de cinco años y siendo la madre de una niña de cinco años. Se re-crean desde un presente de mujer emancipada los sentires en tensión provocados por esa historia disciplinadora de la subjetividad mujeril: el miedo, la estupefacción frente al destino presentado como inevitable, la indignación frente al cercenamiento de las posibilidades para la aventura, la ingenuidad atribuida a las mujeres, la salvación siempre tutelada y proveniente de los varones, la felicidad solo concebida en el proyecto del matrimonio. La narración de esos recuerdos es un volver a narrar el cuento en clave propia y mujeril, un volver a narrarse desde un presente en el que se impugna el

⁵ Ana María Giacosa (Jujuy 1940-1990) fue dirigente política en diversas organizaciones de la Izquierda Nacional y dos veces candidata a gobernadora de Salta. Durante la dictadura fue encarcelada y sufrió el exilio interno. En esos años se organizó junto con otras compañeras sobrevivientes en AMUS, la Asociación de Mujeres de Salta, la primera organización feminista de la provincia, y más tarde, en 1983, fundó el Sindicato de Amas de Casa de la República Argentina. En 1982 publicó su único libro: *Viaje alrededor de mí misma*. Fallecida en 1990, fue destacada por la Legislatura porteña en 2004 como una de las dieciocho personalidades femeninas del siglo XX, compartiendo el homenaje con figuras como Eva Perón, Alicia Moreau de Justo, María Luisa Bemberg y Azucena Villaflor, entre otras.

control social sobre aquello que es el horizonte de lo posible para las mujeres. La operación consiste en una recuperación/un señalamiento de Caperucita Roja. El personaje es deconstruido como representación de las mujeres desde un estereotipo limitante, atrofiante, alienante. Pero al mismo tiempo que se denuncia el contenido patriarcal de dicha representación, se configura una re-apropiación de Caperucita en un sentido de sororidad: las caperucitas que hemos sido empujadas a ser las mujeres son la consecuencia de relaciones de desigualdad. Las mujeres hemos sido destinadas por la alianza entre capitalismo y patriarcado al lugar de la subalternidad. Muchas han quedado atrapadas en ese destino impuesto y opresivo, pero muchas otras han podido repelerlo y articular colectivamente otros modos de ser, estar, amar, hablar.

Pero te juzgué, Caperucita, duramente y a tu madre también. ¿Cómo podías confundir a tu abuelita con un lobo? [...] ¡Y tu madre que te mandaba sola por un bosque lleno de peligros con orden de no detenerte ante las mariposas y las flores! Una niña de cinco años, privada de cruzar la calle sola te siguió por el bosque y tú cerraste la puerta a la aventura terminando en la panza del lobo (Giacosa, 1982: 181).

Natalia, pequeña y querida “Mujer maravilla” [...] Nunca te comerá un lobo ni esperarás un príncipe con los ojos cerrados. Desde el desván de todas las infancias te dice adiós Caperucita Roja (Giacosa, 1982: 182).

Se trata de una puesta en palabras de experiencias marginalizadas que se configuran a contrapelo de lo hegemónico. La experiencia sobre la cual se relata la experiencia es significada y elaborada desde el presente (Amado, 2009). Esos acontecimientos se “recrean” en la narrativa testimonial desde una dinámica en la cual se pone en juego el devenir identitario de los/las sujetos en el tiempo así como el diálogo entre las memorias individuales y la memorias sociales (Amado, 2009: 514). En un sentido similar, Pilar Calveiro dice que el testimonio en tanto “práctica resistente” es una actualización de experiencias que parte del rescate de “escombros”, fragmentos abandonados, recuperados, que se ensamblan de distintas maneras de acuerdo con las urgencias de cada presente:

No construye un relato completo, coherente, fijo y repetitivo ni se fija en el pasado para traerlo supuestamente intacto sino que parte de “lo roto” (y lo derrotado), del “resto” recuperable, del que nos hablaron tanto Benjamin como Agamben, para rearticularlo con las urgencias actuales (Calveiro, 2014: s/p).

Malestares, ambivalencias y contradicciones que atraviesan las experiencias a menudo surgen, como ha visto Dorothy Smith (1989), a partir de un diálogo entre lo vivido y la necesidad de evocarlo, para uno/a mismo/a o para algún/a interlocutor/a. La dimensión de lo colectivo resulta crucial en la medida en que el terreno discursivo de un “nosotras” desnaturalizador de las experiencias neutralizadas, invisibilizadas, marginalizadas, silenciadas cobra sentido político cuando resuena en las experiencias de otras, en sus balbuceos, en sus historias dichas desafiando los mandatos de silencio, en sus gritos. También cuando se hace audible para otras y otros a partir de la existencia de un diálogo en el que se re-escibe la experiencia personal como parte de la lucha común. Decir la experiencia, pronunciar un testimonio constituye un acto ético y político para la praxis feminista, porque hace audible lo inaudito y lo inscribe en el ámbito de lo público. La articulación misma de esta palabra testimonial se presenta como un gesto de rebeldía frente al orden patriarcal, puesto que desafía sus límites, deconstruye sus naturalizaciones, expande para nosotras el horizonte de “lo posible”.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.

Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Amado, Ana (2009). *La imagen justa. Cine argentino y política (1980- 2007)*. Buenos Aires: Colihue.

Arfuch, Leonor (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bajtín, Mijaíl (1995). *Estética de la creación verbal*. Madrid: Taurus.
- Barthes, Roland (1982). *El placer del texto. Lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berkins, Lohana (2003). "Un itinerario político del travestismo". Diana Mafía (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press. 127- 137.
- Berkins, Lohana (2013). "Los existenciaros trans". Ana María Fernández y Wiliam Siqueira Peres (eds). *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*. Buenos Aires: Biblos. 91-96.
- Calveiro, Pilar (2014). "Sentidos políticos del testimonio en tiempos del miedo". Milán, s/p.
- Calvera, Leonor (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Buenos Aires: GEL.
- Ciriza, Alejandra (2012). "Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e ilustración. Una mirada desde el sur". *Estudios Feministas*, vol. 20, n. 3. 613- 633. Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000300002>
- Colaizzi, Giulia (1990). *Feminismo y teoría del Discurso*. Madrid: Cátedra.
- flores, valeria (2010). "Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política". Yuderlys Espinosa Miñoso (ed.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera. 211-231.
- flores, valeria (2017). "Masculinidades lésbicas, pedagogías de feminización y pánico sexual. Apuntes de una maestra prófuga". José Maristany y Jorge Luis Peralta (comps.) *Cuerpos minados. Masculinidades en Argentina*. La Plata: EDULP. 51-66.
- Giacosa, Ana María (1982). *Viaje alrededor de mí misma*. Buenos Aires: Editorial Mar Dulce.
- Medeiros, María Teresa (2006). *La voz femenina en la literatura latinoamericana. Una relectura crítica*. Santiago: Cuarto propio.
- Richard, Nelly (1993). *Femenino/masculino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago: Zegers.

Richard, Nelly (2009). "La crítica feminista como modelo de crítica cultural". *Debate feminista*, vol. 40. 75- 85. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/pdf/42625115.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents

Smith, Dorothy (1989). *El mundo silenciado de las mujeres*. Santiago de Chile: CIDE.

Sosa Villada, Camila (2018). *El viaje inútil*. Córdoba: Documenta escénica.

Violi, Patrizia (1991). *El Infinito Singular*. Cátedra: Madrid.

Voloshinov, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

NARRATIVAS FEMINISTAS EN LOS MEDIOS: NOTAS ACERCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS TEMAS DE AGENDA DEL MOVIMIENTO A TRAVÉS DE LOS DISCURSOS DE ACADÉMICAS Y ACTIVISTAS

Valeria Fernández Hasan

Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de investigaciones Científicas y técnicas, Argentina
vffhasan@mendoza-conicet.gob.ar

Recibido: 24/03/2019. Aceptado: 18/04/2019.

Resumen

Desde 2015 en adelante el crecimiento exponencial de la visibilidad de los temas de la agenda feminista en los medios ha producido un ensanchamiento de la contestación discursiva. Las notas que aquí se presentan son el resultado de aproximaciones interpretativas respecto de algunas narrativas feministas, testimoniales y discursivas, que dieron cuenta durante 2018, por un lado, del ingreso de la agenda feminista a la televisión en programas banalizados por la academia y el activismo y por el otro, de la “conversación” que establecieron medios, política, academia y activistas feministas con motivo de este ingreso. También se atiende a la lógica establecida entre la televisión y las redes, especialmente Twitter, en el mismo período.

Palabras clave: Narrativas Feministas - Activismo - Academia - Medios de comunicación - Marea verde

FEMINIST NARRATIVES IN THE MEDIA: NOTES ABOUT THE CONSTRUCTION OF AGENDA TOPICS OF THE MOVEMENT THROUGH THE SPEECHES OF ACADEMICS AND ACTIVISTS

Abstract

From 2015 onwards, the exponential growth of the visibility of the topics of the feminist agenda in the media has produced a broadening of the discursive response. The notes presented here are the result of interpretative approaches to some feminist, testimonial and discursive narratives, which explained during 2018, on the one hand, the entry of the feminist agenda into television in programs banalized by academy and activism and on the other, the “conversation” established by the media, politics, academy and feminist activists on the occasion of this entry. It also addresses the logic established between television and

networks, especially Twitter, in the same period.

Keywords: Feminist narratives - Activism - Academia - Media - Green Tide

1. El ángulo de mira desde el marco temporal

Desde 2015 con la irrupción de Ni Una Menos, convertida en fecha obligada del calendario feminista, hasta el tratamiento de la ley de interrupción voluntaria de embarazo en el Congreso de Nación a mediados de 2018, el crecimiento exponencial de la visibilidad de los temas de la agenda feminista en los medios no se ha detenido. En este sentido, se ha producido un ensanchamiento de la contestación discursiva (Fraser, 1992) por parte del activismo feminista, que sobre todo en nuestro país, ha tenido como consecuencia más inmediata el tratamiento de los temas urgentes de la agenda feminista en los medios masivos de comunicación como nunca antes se había logrado.

A lo largo de 2018 vimos el despliegue de diversas herramientas para el tratamiento de los temas de la agenda feminista. Algunos de estos ingresaron vía la ficción con narrativas novedosas. Fue el caso de la educación sexual integral, las problemáticas de la comunidad LGTBI, algunas particularidades de las enfermedades de transmisión sexual, representaciones sobre el aborto y el acoso sexual, por ejemplo. En el caso de los programas de noticias, se produjeron alianzas no esperadas que permitieron que los temas urgentes ingresaran a los medios hegemónicos, con perspectiva de género, sobre todo en la cobertura del segundo paro internacional de mujeres (Fernández Hasan y Gil, 2018). Dicho de otro modo, discursos y testimonios de voces autorizadas hicieron su entrada a los medios instalando eficazmente no solo las violencias y la interrupción del embarazo sino también las genealogías de mujeres que les dieron origen, las prácticas que fueron posibles con el advenimiento y visibilidad de los feminismos y los acuerdos necesarios inter, intra y extramovimiento que se sucedieron en el tiempo.

Las notas que aquí propongo tienen como punto de partida un supuesto de investigación, a la manera de anticipación de sentido, que enmarca la perspectiva de las observaciones de lectura y sirve de disparador para las preguntas teóricas y los objetivos que me propongo. Ese supuesto señala que el año de los “pañuelazos” marcó para el movimiento de mujeres/feministas argentino una bisagra, resultando un momento de condensación y transformación de las subjetividades que en un corto período de tiempo conmovió los modos de organización, las formas de comunicación y las estrategias del activismo poniendo en el centro de la escena el uso de las redes sociales y reubicando el rol de los medios de comunicación tradicionales.

Con este ángulo de mira pretendo analizar e interpretar las modulaciones de algunas narrativas feministas, testimoniales y discursivas, que dieron cuenta durante 2018, por un lado, del ingreso de la agenda feminista a la televisión en programas banalizados por la academia y el activismo y por el otro, de la “conversación” que establecieron medios, política, academia y activistas feministas con motivo de este ingreso. También atiendo a la lógica que se estableció entre la televisión y las redes, especialmente *Twitter*, en el mismo período. Se trata de consideraciones respecto de la dinámica y las estrategias discursivas de construcción del relato y de la tematización de lo político intra, inter y extramovimiento feminista en relación con los temas urgentes de la agenda que encontraron en los medios un lugar diferente de tratamiento.

2. De Ni Una Menos a la Revolución de las Hijas

Lo que se ha denominado “Cuarta Ola” del feminismo en Argentina ha tenido sin dudas una fuerte impronta en diversas expresiones del movimiento de mujeres/feminismos desde 2015 a esta parte: nuevas formas de comunicación, ingreso masivo de adolescentes y pibas al movimiento y crecimiento exponencial de colectivos. También identificado como la “Revolución de

las Hijas”, este momento sintetiza, según Carolina Spataro, “la idea de un trasvasamiento generacional de las hijas a una generación a la que el feminismo no había interpelado masivamente con anterioridad” (en Abrevaya y Mariasch, 2018).

Nacida en nuestro sur, esta Cuarta Ola desplaza su agenda política hacia otras latitudes involucrando el cruce de género, clase, raza y edad de manera prioritaria. Se trata de un feminismo popular y comunitario que circula desde América Latina hacia otros continentes. Una de sus particularidades fundamentales es el uso de internet y las redes sociales para el activismo feminista. El ciberfeminismo ocupa el centro de la acción achicando las distancias planetarias. También llamado “generación Ni Una Menos”, el movimiento es heredero de la tradición activista de los Encuentros Nacionales de Mujeres (Alcaraz-Frontera, 2018: 30-31).

Diversos estudios ubican el origen de esta época nueva alrededor de lo que se conoció como “Ni Una Menos”, la manifestación convocada a nivel nacional tras el femicidio de una adolescente embarazada en Rufino, provincia de Santa Fe, y el de otra mujer asesinada por su expareja en el barrio de Caballito, en la capital de Argentina. La convocatoria a una marcha de repudio para el 3 de junio de 2015 surgió espontáneamente a través de las redes sociales, por iniciativa de una periodista. Rápidamente, se viralizó de manera exponencial sumándose personalidades de diferentes sectores y familiares de víctimas de violencia de género. Lo que originalmente fue pensado como una acción local en Ciudad Autónoma de Buenos Aires tuvo dimensiones insospechadas, convirtiéndose en un acontecimiento en tanto inauguró un nuevo horizonte de significados.

La noción de acontecimiento badiouana supone la aparición de algo que no es del orden de la suma de las partes ni un agregado de demandas, sino que tiene características de novedad. El acontecimiento se produce en la estructura misma de la situación e implica un quiebre (Laso, 2007). Ni Una Menos marcó una inflexión en el movimiento de mujeres argentino interviniendo en la escena política como un acontecimiento a través de una

“intervención interpretante” (Laso, 2007: 5) donde un sujeto agente fue capaz de leer síntomas y de proponer su subversión. En este sentido, Ni Una Menos, luego de ese momento donde el acontecimiento sucedió, fue cobrando nuevas formas y adquiriendo modalidades específicas de acuerdo a las idiosincrasias provinciales donde se desarrolló y modificó sustancialmente prácticas, discursos y representaciones en torno de la agenda feminista, fundamentalmente relacionadas con la problemática de la violencia machista.

El segundo hito relevante de la Cuarta Ola puede pensarse en torno del segundo paro internacional de mujeres, en 2018, (II PIM) u 8M, como momento inaugural de transformaciones incipientes de largo alcance, a la manera de movimientos subterráneos difíciles de percibir, que anticiparon el accionar del periodismo en los meses sucesivos, hasta llegar a su punto cúlmine durante el debate en el Congreso Nacional de la ley por la despenalización y legalización del aborto. El 8M de 2018 franqueó umbrales de decibilidad no esperados que permitieron construcciones noticiosas donde la alianza entre periodistas y feministas irrumpió mostrando un juego no previsto. En este sentido, Laudano indica que durante varios meses “el aborto fue trama fértil entre procesos inescindibles de viralización en redes y mediatización de discusiones televisivas por la legalización del aborto, que se potenciaría luego con las multitudinarias manifestaciones de la Marea Verde” (2018: 2).

3. TV y redes se potencian en diálogo

El ingreso a los medios a través de programas de la tarde de la mano de voceras feministas (activistas, periodistas, artistas) abrió por primera vez la posibilidad de una discusión desde lugares otros para temas de la agenda feminista históricamente vedados en los medios. Al compás de este intersticio, que por momentos cobró anchuras tales que llegó a hablarse de que el rating es feminista (Alcaraz, 2018), se produjeron transformaciones en la conformación del propio movimiento: nuevas formas

de expresión, ingreso de mujeres que nunca antes se habían acercado a la militancia feminista, modalidades diferentes de comunicación, símbolos de época como los “pañuelazos”, etcétera. Laudano (2018) señala un proceso de mutua imbricación entre mediatización y viralización de las discusiones, al que denomina “feministas en todas partes”, durante este ciclo ascendente de ingreso del tema del aborto al espacio público, donde las herramientas se potenciaron: de la televisión a las redes proliferaron las conversaciones sobre el asunto. Esta gran caja de resonancia que multiplicó las voces y aumentó el volumen de las escuchas durante lo que popularmente hemos llamado “el año de los pañuelazos” tuvo uno de sus momentos de clímax el 8M con el II PIM. Este proceso se vio acompañado de una irrupción del feminismo en el espacio público/público mediático y de un acercamiento al movimiento por parte de mujeres que no lo habían hecho previamente y dieron sus primeros pasos militantes interpeladas con la convocatoria a la segunda huelga internacional de mujeres.

En su artículo “Aborto y redes: el debate por #AbortoLegal”, Laudano (2018) realiza un preciso recuento de los devenires del accionar del activismo en las redes con sus picos máximos de visibilidad:

El clima de opinión desbordó las convocatorias bisemanales de la Campaña a tuitear y marcar tendencia, para postear durante las participaciones de funcionarias o políticos en medios, narrar historias acerca de “Mi Pañuelo Verde” y experiencias polifónicas desde #YoAborte así como relatos de acompañamientos de abortos (Laudano, 2018: 5-6).

Desde las acciones en línea se configuró una comunidad sólida a favor de la legalización del aborto. De este modo, las redes sociales sirvieron para ampliar la esfera pública y permitieron tejer nuevas identidades y solidaridades entre mujeres.

Frente a la hegemonía del sujeto político hegemónico - varón blanco, cis, heterosexual- de cara a esos paneles de varones, editoriales y columnas de opinión de varones, explicaciones de varones en espacios políticos, religiosos o de café; el movimiento feminista alzó su voz y usó las redes sociales para transformar el silencio en acción

política (Galup, Fernández y Rozen, 2018: 2).

4. La marea verde mediatizada: notas acerca de la conversación sobre el ingreso de la agenda a los medios

¿Cómo se deviene feminista en el marco de la marea verde? La pregunta disparadora de lectura para nuestras notas implica un sesgo para la revisión del corpus. Omar Rincón señala que la paradoja es que el poder mediático se encuentra en cómo, desde la narración, se asigna, nombra, visibiliza, representa, reconoce e imagina posibilidades de sentido; pero también éste es su defecto y su desgracia, ya que llena la existencia de sentidos frágiles, móviles, leves, precarios (2006: 10).

En articulación con la mirada que proviene de las representaciones sociales este estudio se inscribe en la producción de relatos que recogen testimonios históricos sobre el pasado reciente de los sectores subalternos y de las mujeres. A partir de la década del '60 se produce en la Región el auge en las ciencias sociales y en las humanidades del uso de las historias de vida y otros tipos de narraciones personales. De acuerdo con Frete (2000), la recopilación de historias de vida de mujeres de las capas populares se intensifica a partir de los '70, con la Segunda Ola del feminismo. Esas narrativas testimoniales están marcadas por enunciados primarios cuyos narradores/as se inscriben en una doble pertenencia: la esfera de lo individual y de lo colectivo (lo personal es político), y cuyos recopiladores/as, provenientes del campo del periodismo, la literatura, la antropología y la sociología, comparten cierta voluntad escritural de dar cuenta de la emergencia de procesos sociales, políticos y culturales vinculados a sectores de la sociedad en lucha por el reconocimiento de sus derechos o por la visibilización de sus reivindicaciones.

El corpus en este caso está compuesto por un conjunto de notas publicadas en el periódico *Página 12* durante 2018 y otras aparecidas en la revista *Sociales en Debate*, publicación de divulgación científica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

La decisión de tomar el año 2018 como marco temporal tiene que ver con la inflexión que significó lo que podemos denominar el “efecto Rial” de tratamiento de los temas de la agenda feminista en los medios masivos de comunicación. Si bien 2015, con la irrupción de Ni Una Menos en el escenario del activismo feminista, implicó transformaciones importantes en el tratamiento de las noticias sobre violencia de género/femicidio en los medios, no sucedió lo mismo con el resto de las temáticas relacionadas con la agenda de género/feminista. A partir de enero de 2018 se sucedieron una serie de acontecimientos comunicacionales como “twittazos” organizados por el activismo feminista, expresiones públicas de referentes feministas y de personalidades del ambiente artístico respecto de la legalización del aborto y finalmente, el tratamiento del asunto en el programa *Intrusos en el Espectáculo* durante varios días. Este conjunto de hechos desencadenó una profusa producción periodística por aquellos meses que se mantuvo más o menos constante a medida que se acercó la fecha de discusión de la ley de interrupción voluntaria del embarazo en el Congreso Nacional y que tuvo como marca distintiva el desarrollo de temas diferentes a los habituales trabajados por la agenda mediática en relación al movimiento feminista, la entrada de nuevas voces y la característica de mantenerse en el tiempo.

El corpus entonces está conformado por “Argentina, año verde” (Dillon, 2018); “La revolución feminista llegó para quedarse” (Korol, 2018); “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018); “El chisme menos pensado: El debate sobre aborto en *Intrusos en el Espectáculo*” (Borda y Spataro, 2018); “Aborto y redes: el debate por #AbortoLegal” (Laudano, 2018) y “La revolución entró en las pantallas” (Monetti, 2018). Los artículos contraponen las voces de tres activistas feministas y seis feministas académicas que “conversan” sobre medios, política, academia y activismo feminista con motivo del ingreso de la agenda del movimiento en programas de televisión no tenidos en cuenta, en general, por intelectuales y militancia por catalogarlos de triviales.

Con recursos metodológicos que provienen del análisis social del discurso (Bajtín, 1990, 1989; Voloshinov,

2009; Angenot, 2010) junto a la posición situada (Harding, 1996; Haraway, 1995) y la perspectiva de género en el análisis textual (Arfuch, 2009; Nofal, 2009; Grasselli, 2015; Violi, 1991) el ángulo de mira está puesto en las estrategias de construcción del yo/nosotras, la configuración del punto de vista, los núcleos de sentido en tensión, las voces autorizadas seleccionadas, las feministas activistas o académicas puestas en escena. En cuanto a las tematizaciones, se atiende a las discusiones al interior del movimiento, a los debates entre activismo y academia y de estos con la esfera pública en general. Me interesa, además, relevar el lugar de las voces y las voceras y sus posibilidades de legitimación: ¿quién dice qué?, ¿quién se deja decir? En la tensión entre el mensaje y la mensajera, atender al pasaje, el puente, las redes que pueden instalar la (de)construcción de ambos.

4.1 Activistas feministas que dicen feminismos: “Un río que no puede represarse”

Los tres artículos escritos por activistas feministas corresponden a periodistas que ocupan un lugar diferencial dentro del arco de voces que ingresan a los medios masivos. Marta Dillon y Luciana Peker escriben hace muchos años en diversos espacios propiciados por el diario *Página/ 12*, sobre todo en el suplemento *Las12*, que Dillon dirige y Peker declara “su casa” (Anfibia, 2018a) y, de alguna manera, han potenciado su militancia feminista de la mano de sus trayectorias periodísticas. Peker, más asociada en el último tiempo a la “generación de las hijas”, se erigió en una de las caras feministas más visibles de la televisión en 2018. Dillon, activista lesbiana y feminista, fue una de las periodistas que convocó al primer Ni Una Menos en 2015 (Anfibia, 2018b). Por su lado, Claudia Korol es feminista, marxista y anticolonialista. Es periodista y educadora popular. Korol es miembro de la organización Pañuelos en Rebeldía.

Los tres artículos dialogan entre sí aunque no hayan sido escritos en simultáneo. Publicado el 9 de febrero de 2018, “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018), relata la entrada a la televisión por aquellos días de inicios de año, de referentes feministas y personalidades del espectáculo (Florencia Freijo, Julia Mengolini, Malena

Pichot, Señorita Bimbo), propiciada por la conjunción del azar del comentario vuelto debate en las redes, sostenido hábilmente por el ciberfeminismo, y la oportunidad leída rápidamente por productores y conductores de TV y también, por las activistas feministas.

La nota se acompaña de dos fotos. Una al comienzo y otra al cierre. La de arriba muestra a Malena Pichot en el programa *Intrusos en el Espectáculo*. El zócalo de la foto reza: “La actriz Malena Pichot furiosa con Araceli / ‘Si bancás la lucha por los derechos de la mujer, sos feminista’”, recuperando uno de los debates que dispararon la conversación en la trama discursiva que fue de las redes a la televisión y de la televisión a las redes.

La foto de cierre muestra a Señorita Bimbo (la actriz Virginia Godoy) también en el piso de *Intrusos*. El zócalo dice: “La actriz Virginia Godoy y su postura sobre el aborto. ‘Es la primera causa de muerte en mujeres gestantes’”. El artículo de Peker no profundiza sobre la problemática del aborto particularmente, pero decide ilustrar con esta foto que recupera los dichos de Señorita Bimbo sobre el asunto, destacándola como voz autorizada.

El trabajo de construcción argumentativa está trazado en torno de la noción de genealogía, categoría que la teoría feminista profundiza visibilizando el rol de las mujeres históricamente silenciado y (des)conocido. En este caso, Peker organiza su exposición realizando un trabajo de recuperación de genealogías feministas en dos vertientes. Por un lado, el movimiento de mujeres, los feminismos, refiere a una genealogía de los últimos años, un feminismo que crece “sin cobertura”: “Resistencia en 2017”, “Marcha en Rosario en 2016”, “100.000 mujeres”. Por el otro lado, se refiere al Ni Una Menos haciendo la recapitulación histórica de los últimos acontecimientos que llevaron a la Cuarta Ola:

El rencor televisivo a las mujeres que dicen basta sufrió una eclosión cuando en la entrega de los Globos de Oro, con el lema Time’s Up (El tiempo es ahora), el 7 de enero pasado, escenificados con el feminismo pop corn como bastión, con las actrices entrando a la alfombra roja de la mano de activistas feministas, migrantes, deportistas y criticando el abuso sexual y con Oprah Winfrey llamando a

los varones a escuchar dejó en claro que las cámaras ya no podían ignorar el grito que, desde Ni Una Menos, se extendió desde Argentina y Latinoamérica al mundo (Peker, 2018).

Su oficio de periodista le permite auscultar el momento y el escenario. Se trata de una audiencia interesada en escuchar un feminismo plural de acuerdo a su diagnóstico: “Intentamos que el eco de la liberación imparable llegue a cada una de las que paran la olla y paran los abusos [...] Hay que aceptar el espacio que se nos abre y tomarlo por las pibas” (Peker, 2018).

Escrito diez meses más tarde, el 7 de diciembre de 2018, el artículo “La revolución feminista llegó para quedarse” (Korol, 2018) presenta un título donde la idea central ya no es que el feminismo está entre nosotres (“El feminismo llegó para quedarse”) sino que la revolución que el feminismo implica es que ya no tiene vuelta atrás. Aunque aparentemente los títulos dicen lo mismo, el sentido de lo que dicen no es igual.

Korol organiza el artículo en apartados donde desarrolla argumentos propios de los feminismos populares contemporáneos: tribunal ético popular feminista; rechazo a las políticas del G-20; contracumbres; tribunal feminista; tribunal ético; tribunal popular.

La nota está ilustrada con una foto de *Emergentes* donde se ve el edificio del Congreso al fondo y en primer plano aparecen personas organizando una movilización callejera. Hay un cartel de dimensiones importantes que reza en letras rojas “DEMASIADO”. Tanto la composición de la imagen como los autores de la misma refuerzan el discurso del artículo en el sentido de construir representaciones relativas a revolución, cambio radical, movilización militante organizada, crítica al sistema capitalista.

El núcleo de sentido que articula el escrito gira en torno a políticas de explotación capitalistas, racistas y patriarcales; el internacionalismo de los movimientos populares, de las luchas, de las esperanzas; y la expansión del feminismo (mujeres, lesbianas, travestis y trans). Korol señala que la ética feminista del “tocan a una,

respondemos todas” es parte de una “revolución feminista” como “la fuerza de un río que no puede represarse”. La idea de justicia feminista implica cuestionar los modos punitivistas de disciplinamiento, las modalidades penales, evitando consagrar la impunidad. De acuerdo con la autora, esta justicia feminista posee un componente fuertemente ético donde lo individual y lo colectivo entran en íntima relación reactualizando la noción de que *lo personal es político*.

En “Argentina, año verde” (Dillon, 2018), el último día del año, la autora usa el verde de los pañuelos de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito (“La Campaña”) como condensador de sentidos en un ingenioso juego de palabras donde “Argentina, año verde”, frase popular para indicar algo que no sucederá nunca o tal vez algún día muy lejano, es invertida volviéndose la isotopía central del escrito, alrededor de la cual se organiza la trama argumentativa.

Al inicio se acompaña con una foto que refuerza la isotopía central: un multitudinario pañuelazo.

En el mismo registro de recuperar genealogías, Dillon organiza el texto historizando un año intenso de transformaciones y aperturas: “Y no somos solamente mujeres, somos gordes, travestis, lesbianas, indígenas, villeras, negras, niñas, adolescentes, viejas”. En un sentido similar, el apartado “2018 el año feminista” muestra el proceso de crecimiento y ensanchamiento del movimiento. Según Dillon, las transformaciones de largo alcance no llegaron en 2015 con Ni Una Menos, ni en 2016 con el Encuentro Nacional de Mujeres en Rosario y el paro nacional por el femicidio de Lucía Pérez. Tampoco en 2017 con el I PIM. El ánimo de revuelta de 2018 se alcanzó por la “consolidación de tejidos feministas en diálogo intergeneracional e interclasista”.

El balance del año incluye, en el trabajo de Dillon, dos núcleos de sentido fuerte. Los abusos como “sismo” dentro/ fuera del movimiento luego del “efecto Thelma”. El tratamiento de los silencios, lo no dicho, el cambio de bando por parte del miedo.

A continuación y como onda expansiva del “sismo”,

llegaron las “réplicas”: los escraches. Estrategias colectivas frente a la violencia sexual y machista, los escraches fueron esa práctica sin filtro que, de manera precipitada a veces, callejera o virtualmente, las agredidas, en su mayoría jóvenes, hicieron herramienta de acción política.

El movimiento creció, se ensanchó, se hizo diverso. Según Dillon, en “2018 el PIM no fue de mujeres sino feminista” y la lucha feminista se instaló como una innovación de la política.

4.2 Académicas feministas que leen feminismos: la trama fértil

Los tres artículos que recuperan trabajos de académicas feministas se ocupan del proceso de ensanchamiento del movimiento durante 2018. Se trata de derivados de líneas de investigación o partes de investigaciones mayores. Cada uno de los escritos explica el recorte teórico realizado para la construcción de sus objetos con el fin de aproximarse a diferentes aspectos de lo que aquí he denominado “conversación feminista” entre la televisión y las redes, en un proceso de mutua potenciación.

En el caso de la entrevista a Florencia Rovetto, Mariángeles Camusso y Lucía Figueroa (Monetti, 2018), las tres pertenecen al Centro de Investigaciones en Mediatizaciones de la Universidad Nacional de Rosario y aportan desde sus saberes a una investigación que articula equipos de diferentes universidades nacionales. Libertad Borda y Carolina Spataro, por su lado, trabajan juntas en el Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Están preocupadas por la relación entre la cultura de masas y el movimiento feminista. Claudia Laudano, es investigadora y docente en la Universidad Nacional de La Plata, especialista en redes sociales y TICs y se ha dedicado a profundizar la problemática del ciberfeminismo. En el trabajo del que aquí me ocupo presenta reflexiones relativas a ciberfeminismo y aborto.

Hacia mediados de año, el 14 de julio de 2018, Florencia Rovetto, Mariángeles Camusso y Lucía Figueroa

explican en la entrevista “La revolución entró en las pantallas” (Monetti, 2018), la cocina de la investigación “La politización del espectáculo, producción, textos y recepción de los programas de espectáculos televisivos”, en curso, sobre el rol que juega el periodismo de espectáculos en el proceso de mediatización de lo político en la Argentina y cómo se permea del discurso de género. La nota abre con una foto de las tres investigadoras en primer plano. Las tres portan pañuelos verdes.

En registro de divulgación científica, el escrito se ocupa de explicar el ingreso de la agenda feminista a los medios. En diálogo con “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018), aquí se narra la invitación al piso de *Intrusos* a diferentes activistas feministas y personalidades del espectáculo: la misma Peker, Ingrid Beck, Florencia Freijo, Malena Pichot y Virginia Godoy. De acuerdo con las académicas, “el feminismo encontró su oportunidad de visibilidad mediática en uno de los lugares menos pensados: el periodismo de espectáculos de la televisión argentina” (Monetti, 2018).

Dos núcleos de sentido emergen del artículo para pensar los cruces entre académicas y activistas. Por un lado, Rovetto, Camusso y Figueroa señalan la necesidad de abordar el fenómeno desde la relación entre política y espectáculo. A diferencia del proceso de espectacularización de la política de los '90, cuando la política trató de acoplarse a las estéticas y narrativas televisivas, en la actualidad lo que se politiza son los espectáculos. Las investigadoras señalan que “las modalidades de la discusión política permean los programas televisivos y se discuten cuestiones de contenido político en programas de chimentos o espectáculo” (Monetti, 2018). Por otro lado, el hecho de que el tema llegue a la TV no implica que esté fuera de sus propias lógicas empresariales, políticas e ideológicas. En palabras de las investigadoras, es un “espacio para aprovechar y capitalizar pero no nos tenemos que fanatizar: no hay que pensar que es un actor que juega para el feminismo de forma homogénea” (Monetti, 2018).

En diciembre de 2018, Libertad Borda y Carolina Spataro publicaron “El chisme menos pensado: el debate

sobre aborto en *Intrusos en el Espectáculo*” (Borda y Spataro, 2018). El artículo, una vez más en franco diálogo con “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018) contextualiza, en el primer párrafo, las semanas en que el feminismo entró al piso de *Intrusos* y se extendió a otros programas como *Intratables* e *Infama* motivando que se llegara a hablar del rating del feminismo. El escrito está ilustrado con una foto de una marcha por la ley de despenalización y legalización del aborto. Aparecen mujeres jóvenes vestidas de verde con humo de bengalas verde y violeta. La imagen complementa y completa la narrativa acerca del aborto que se despliega a continuación.

En clave genealógica, Borda y Spataro historizan el tratamiento del aborto en los medios argentinos: desde 1973 en la ficción televisiva de las telenovelas de Migré a través de lo no dicho, hasta 2016, con un nuevo modo de representación en la telenovela *La Leona*, con un discurso explícito acerca de las diferencias de acceso a la salud entre clases sociales.

Las autoras dedican parte del trabajo a describir, nuevamente, el ingreso de la agenda feminista al programa *Intrusos* haciendo destacado hincapié en la alianza inesperada del conductor con el tema del aborto. Desde su aparición en cámara con el pañuelo verde en la muñeca hasta su larga alocución contando la historia de “La Campaña” o su cierre con el lema “Educación sexual para decidir, Anticonceptivos para no abortar y Aborto legal para no morir”. El núcleo de sentido fuerte es la *estrategia* del movimiento feminista en articulación con la producción del programa que el propio Rial definió como: “un espacio que no estaba vigilado, no estaba bajo la supervisión del amo, de aquellos que le tienen miedo a lo que te pueda cambiar” (Borda y Spataro, 2018: 6).

El segundo núcleo de sentido que emerge es el de “ventana de oportunidad” que ya había aparecido en “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018) y en “La revolución entró en las pantallas” (Monetti, 2018). Según Borda y Spataro, el pañuelazo del 19 de febrero de 2018, que tuvo una gran cobertura mediática, encontró a las integrantes de “La Campaña” en todos los medios masivos

desplegando una estrategia comunicacional pensada y organizada que iría profundizando sus espacios de inserción cada vez más en los meses que siguieron:

[...] El debate por el aborto legal llegó a un público más amplio: a quienes no militan el feminismo, a quienes no están convencidxs de la necesidad de legalizar el aborto, a quienes escuchan con reticencia conceptos como patriarcado o que dudan sobre el lenguaje inclusivo; llegó a quienes estaban mirando la televisión para ver otra cosa (Borda y Spataro, 2018: 6).

Fue “una ventana de oportunidad que se abrió de casualidad, y que se cerró abruptamente después de la aprobación de la Cámara de Diputados el 13 de junio [...]” (Borda y Spataro, 2018: 5).

El artículo de Claudia Laudano, “Aborto y redes: el debate por #AbortoLegal” (Laudano, 2018), se ocupa del activismo digital feminista introduciendo a la discusión teórica una arista fundamental para el estudio de la marea verde. En este sentido, la autora indica que el hashtag #AbortoLegalYa “se transformó en una de las dimensiones significativas del reclamo por la legalización del aborto junto a la multitudinaria movilización nacional que logró por primera vez media sanción favorable del proyecto de ley” (Laudano, 2018: 4) y se instituyó en la voz predominante en redes sociales como *hashtag*, insignia del reclamo.

El artículo dialoga con los dichos de sus colegas académicas feministas en “La revolución entró en las pantallas” (Monetti, 2018) y en “El chisme menos pensado: el debate sobre aborto en Intrusos en el Espectáculo” (Borda y Spataro, 2018) y también con dos de los trabajos de las activistas feministas, “Argentina, año verde” (Dillon, 2018) y “El feminismo llegó para quedarse” (Peker, 2018), en tanto atiende al fenómeno de ensanchamiento del movimiento durante 2018. En este caso, específicamente, Laudano construye su objeto en torno de las redes sociales para el activismo feminista, especialmente la plataforma twitter y su centralidad en el debate político feminista.

Como lo vimos en los otros trabajos, aquí también, en clave genealógica, Laudano historiza la instalación del debate del aborto en las redes dando cuenta del momento

en que se produjo el salto que implicó el ingreso a la televisión de la tarde. Luego de un intercambio entre el actor Facundo Arana, que declara en televisión el 2 de enero de 2018 que una mujer se realiza al ser madre, dejando “intacta la ecuación ‘mujer=madre’”, y la actriz Muriel Santa Ana, quien le responde por twitter relatando que ella se había realizado un aborto, se desencadenaron otros testimonios de interrupciones de embarazos intercalados con insultos a la actriz. Según Laudano este fue el “mito inaugural de una trama fértil entre procesos inescindibles de viralización en redes y mediatización de discusiones televisivas por la legalización del aborto” (Laudano, 2018: 2). En diálogo con “El chisme menos pensado: El debate sobre aborto en Intrusos en el Espectáculo” (Borda y Spataro, 2018), Laudano señala que el 19 de febrero el hashtag #AbortolegalYa fue record en twitter al instalarse como primera tendencia por cuarta vez consecutiva en 2018, esta vez como estrategia de la Campaña, convirtiéndose en un hito en la trayectoria de liderazgo de la Organización.

El crecimiento y transformación exponencial en los últimos años de las TICs y sus usos ha impactado sobre la conformación de las subjetividades, las representaciones y las narrativas posibles. Hoy hashtags como #SoyFeminista puede ser tendencia durante tres días mientras se suceden testimonios de experiencias de activistas que articulan edad, clase, género, identidad sexual, racialización. En el mismo sentido de construcción de subjetividad, también aparece un ciberdespliegue “anti”. La investigadora indica que existieron tácticas de infiltrar los *hashtags* por #Abortolegal sin resultados relevantes generando *contrahashtags* durante los *twitazos* de la @CampAbortoLegal. La primera incursión planificada fue el 25 de marzo, día del niño por nacer con el hashtag #SíALaVida.

4.3 Entre el mensaje y la mensajera: el pasaje, el puente. Tópicos emergentes

Como indiqué más arriba, medios, política, academia y activistas feministas establecieron una *conversación en torno* al ingreso de la agenda feminista a los medios, sobre todo en programas de la tarde, de espectáculos o

entretenimientos. Como señaló Luciana Peker en “El feminismo llegó para quedarse” (2018), “el desembarco en *Intrusos* en el horario de las doñas generó alto impacto”.

De acuerdo a lo revisado hasta aquí, las producciones en la prensa gráfica realizadas por las activistas feministas dialogaron entre sí reflexionando a lo largo de 2018 sobre los acontecimientos políticos que iban sucediendo (ascenso y expansión de la marea verde de la mano del tratamiento de ley de despenalización y legalización del aborto) al tiempo que se mantenían atentas al ingreso de la agenda política del movimiento a los medios incidiendo de esta manera sobre la agenda mediática.

Por su lado, las académicas feministas, articulando sus objetos de estudio a los problemas políticos del activismo feminista, convirtieron en problemas teóricos las preguntas políticas del movimiento. Estas académicas establecen relaciones de diálogo con las activistas en tanto hablan de lo mismo (el objeto real) e intentan a través de aproximaciones teóricas algunas respuestas a preguntas sociales y políticas. Al mismo tiempo, conversan entre ellas ya que comparten la misma especialidad (comunicación y género) y se ocupan del mismo problema teórico, el ingreso de la agenda feminista a los medios, haciendo énfasis en diferentes aspectos: la mediatización de lo político, el uso de las redes sociales para el activismo, la cultura de masas.

Ahora bien, de la reunión de todos los textos emergen dos núcleos de sentido principales que los enlazan haciendo de ellos un único tejido. Por un lado, aparece la idea de *aborto* bajo significantes diversos y con algunos sentidos asociados en los diferentes textos. Por el otro lado, se destaca la idea de *revolución* asociada al feminismo como cambio radical sin vuelta atrás y abarcativo de distintos órdenes de la vida.

Algunos de los significantes bajo los cuales el primer núcleo de sentido aparece en los textos son: “verde”, “pañuelos verdes”, “martes verdes”, “aborto legal”, “misoprostol”, “prácticas de interrupción de embarazo”, “legalización del aborto”, “elección vital”, “nosotres abortamos”, “aborto/placer”, “exponerse/pañuelos/guiños”, “libre elección de la maternidad”, “#Que AbortoSeaLegal”,

“#AbortoNosotrasDecidimos”, “#AbortoDeudaDeLaDemocracia”, “#AbortoLegalEsSalud”.

Algunos de los sentidos asociados que sirven de refuerzo son: libertad, autonomía como contraseña, deseo de exploración sexual, comunidad, resistencia, deseo, el cuerpo que ponemos, lo que no se podía nombrar ahora se dice, rebelión y deseo, libertad, prácticas sexo-afectivas, experiencias, algo tan simple como hablar.

Para el segundo núcleo de sentido aparecen estos significantes en los textos: “revolución”, “la revolución entró en las pantallas”, “revolución feminista”.

Algunos de los sentidos asociados que sirven de refuerzo son: el feminismo llegó para quedarse; tomar las calles y plazas; lucha feminista; innovación de la política; se desmorona el patriarcado; dijimos que se iba a caer; feminismos; luchas rebeldes; si tocan a una, respondemos todas; justicia feminista; feminismo federal, popular y para todas; ética de la solidaridad, del acuerpamiento; feminismos populares; horizontalidad; organización.

En articulación con la agenda política del movimiento, la agenda mediática y las redes sociales (*twitter*) propiciaron un espacio para la discusión de sus temas urgentes dejando que junto con el intersticio abierto para hablar de interrupción voluntaria del embarazo se colaran otras problemáticas. De este modo, en el escenario montado por la televisión de entretenimientos aparecieron temas como feminismo, pobres, mujeres originarias, cupo laboral trans, abuso sexual, violencia de género, matrimonio igualitario, patriarcado, paro 8 de marzo, llevados a los medios por “activistas del feminismo popular que no abusaron de la jerga” (Borda y Spataro, 2018: 4). Al mismo tiempo, en *twitter*, se abrieron hilos y se alcanzaron picos de tendencia en temas como sexismo mediático, acoso sexual, historia del feminismo como movimiento, experiencias personales de ser feminista y aborto (Laudano, 2018).

Finalmente, circulan de manera dialógica de un texto a otro aquellos núcleos de sentido que podríamos identificar como los *sentires* de las narrativas feministas de la Cuarta Ola: rabia, furia, resistencias, violencias, defensa del

territorio, lucha contra el extractivismo. En esta intertextualidad se leen también los anhelos: derechos; las que faltan: trabajadoras sexuales, travas, lesbianas, obreras; mujeres y disidencias sexuales en las migraciones.

Notas finales

Estas notas tienen su origen en la hipótesis de partida que guía las preguntas iniciales: 2018, el año de los “pañuelazos”, marcó para el movimiento de mujeres/feministas argentino una bisagra, resultando un momento de condensación y transformación de las subjetividades que conmovió los modos de organización, las formas de comunicación y las estrategias del activismo, haciendo un uso estratégico de las redes sociales y de los medios de comunicación tradicionales.

Luego del análisis de los textos y del aporte teórico, la anticipación de sentido de partida cobra impulso y abre nuevas preguntas. Activistas y académicas feministas producen juntas un tipo de conocimiento que, desde la reflexión colectiva, construye teoría y práctica feminista transformadora. Las experiencias políticas relevadas a través de los discursos y testimonios analizados en este trabajo dan cuenta de la definición de un yo/nosotras del feminismo en proceso de expansión e inclusión de colectivos más amplios donde los feminismos populares estarían ocupando el centro de la escena política.

A través de estrategias de enunciación como la intertextualidad, la dialogía y la orientación¹ se identifican

¹ De acuerdo con Bajtín (1990), un signo importante del enunciado es su orientación hacia alguna propiedad de estar destinado. En este sentido, todo género discursivo posee su propia concepción de destinatario y esto influye en la estructuración y en el estilo del enunciado. Siempre se está contestando a los enunciados ajenos que nos preceden (opiniones de interlocutores directos (en conversaciones), puntos de vista, visiones del mundo, teorías. Además, todo discurso es doblemente dialógico en dos sentidos. Por un lado, están las relaciones que el discurso mantiene con

las tematizaciones y núcleos de sentido principales (aborto y revolución) donde la tensión entre lo permitido/omitido, visibilizado/negado, dicho/no dicho circulan configurando un punto de vista específico: revolucionarlo todo, en las calles, en el parlamento, en las redes, en los medios.

En cuanto a las narrativas feministas que dieron cuenta durante 2018 del ingreso de la agenda feminista a la televisión en programas banalizados por la academia y el activismo es claro, por un lado, que la estrategia de entrada a los medios tradicionales establecida por el movimiento a través de diferentes actoras/es (activistas como Peker o Pichot y Organizaciones concretas como “La Campaña”) respondió a una oportunidad no buscada pero exitosamente aprovechada e incorporada como “estrategia comunicacional”. Por otro lado, es igualmente claro, que los medios, en este caso la televisión, tiene sus lógicas e intereses propios y no es *per se* una aliada del feminismo.

Finalmente, respecto de la *conversación* que entablaron medios, política, academia y activistas feministas en relación al ingreso de la agenda feminista a los medios y las redes, es en este nudo donde reside el cruce más sustancial del proceso político de marras. Confluyen en esta cordada los aportes de las académicas feministas cuyos objetos teóricos parten del objeto real movimiento de mujeres (del que ellas son parte); las reflexiones/producciones de las activistas feministas cuyos discursos y testimonios recogen el calor de la militancia; los medios, que atravesados por múltiples intereses, sirven de mediadores entre los feminismos (la política) y las audiencias (personas que son interpeladas desde lugares otros por el feminismo popular); la política feminista (ciberactivismo y militancia callejera) que crece exponencialmente durante los meses de la discusión parlamentaria por la ley de despenalización y legalización del aborto.

los enunciados anteriormente producidos sobre el mismo objeto (relaciones interdiscursivas) y las que mantiene con los enunciados de comprensión-respuesta de los destinatarios reales o virtuales y que son anticipadas (relaciones interlocutivas) (Bajtín, 1990).

Bibliografía

Abrevaya, Celeste y Marina Mariasch (2018). "Típico de machirulo". *Anfibia*, 28 may. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/tipico-de-machirulo/>

Alcaraz, Florencia (2018). "Intrusas en la tele. El rating es feminista". *Anfibia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/el-rating-es-feminista/>

Alcaraz, Florencia y Agustina Paz Frontera (2018). "La generación 'Ni Una menos'". AAVV. *El Atlas de la revolución de las mujeres. Las luchas históricas y los desafíos actuales del feminismo*. Buenos Aires: Capital intelectual, Le monde diplomatique Cono Sur. 30-33. Disponible en: <https://www.eldiplo.org/wp-content/uploads/2018/11/pdf-atlas-deporte.pdf>

Anfibia (2018a). "Luciana Peker. Periodista". *Revista Anfibia*. Sección "Autores". Disponible en: <http://revistaanfibia.com/autor/luciana-pekera/>

Anfibia (2018b). "Marta Dillon. Periodista". *Revista Anfibia*. Sección "Autores". Disponible en: <http://revistaanfibia.com/autor/marta-dillon/>

Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

Arfuch, Leonor (2009). "Mujeres que narran: trauma y memoria". *Labrys*, n. 15-16. Disponible en: <https://www.labrys.net.br/labrys15/ditadura/leonor.htm>

Bajtín, Mijail (1989). "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela". *Teoría y Estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Bajtín, Mijail (1990). "El problema de los géneros discursivos". *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Borda, Libertad y Carolina Spataro (2018). "El chisme menos pensado: el debate sobre aborto en Intrusos en el Espectáculo". *Sociales en Debate*, n. 14. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3353/2750>

Dillon, Marta (2018). "Argentina, año verde". *Página/ 12*, 31 dic. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/165435-argentina-ano->

Fernández Hasan, Valeria y Ana Soledad Gil (2018). "La agenda feminista en la agenda de los medios: notas sobre la estrategia comunicacional del 8M en Mendoza como expresión del activismo organizado". *Actas V Congreso Género y Sociedad*. Córdoba.

Fraser, Nancy (1992). "Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente". Craig Calhoun (comp.) *Habermas y la esfera pública*. London: The MIT Press.

Frete, Alicia (2000). *Entre el documento, la literatura y la política*. Lund: Universidad de Lund. Disponible en: <http://folk.uio.no/jmaria/lund/2000/textos/4.pdf>

Galup, Luciano, Giuliana Fernández y Jéscica Rozen (2018). "#AbortoLegal. Las redes como articuladoras de nuevas demandas". *Sociales en Debate*, n. 14. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/ssue/current/showToc>

Grasselli, Fabiana (2015). "Experiencias políticas de mujeres, relatos de militancia y literatura testimonial durante los años setenta. Textos de Rodolfo Walsh, Francisco Urondo y María Esther Giglio desde una lectura en clave de género". *La Aljaba: Segunda Época*, n. 19. 183-200. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6115827>

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harding, Sandra (1986). *Ciencia y feminismo*. Barcelona: Morata.

Harding, Sandra (1996). *¿Existe un método feminista? Feminismo y metodología*. Bloomington: Indiana University Press.

Korol, Claudia (2018). "La revolución feminista llegó para quedarse". *Página/ 12*. Suplemento Las12, 7 dic. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/160434-la-revolucion-feminista-llego-para-quedarse?fbclid=IwAR16XdwxiwgxMRYcaju7d5ik0GUJPS2-IJJhH4MEfsrV-C4sd68lqUMW2Y>

Laso, Eduardo (2007). "Acontecimiento y deseo (un comentario a la lectura de Zizek sobre la obra de Alain Badiou)". *Aesthetika*, vol. 3, n. 1. 5-14.

Laudano, Claudia (2018). "Aborto y redes. El debate por #AbortoLegal". *Sociales en Debate*, n. 14. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3350/2747>

Monetti, Eric (2018). "La revolución entró en las pantallas". Entrevista. *Página/ 12. Rosario/ 12, 14 jul.* Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/128266-la-revolucion-entro-en-las-pantallas?fbclid=IwAR1qyW_c21-w9HxWUa9TdXOX_IpMPXUeIYLckET_kEauq4UtiLIS08k7Pt0

Nofal, Rossana (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Tucumán: IIEA.

Nofal, Rossana (2009). "Entre el rojo y el negro: derrotas y victorias de la literatura testimonial en Argentina". *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados* (Córdoba), n. 21. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/view/13313>

Peker, Luciana (2018). "El feminismo llegó para quedarse". *Página/ 12. Suplemento "Las12", 9 feb.* Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/94481-el-feminismo-llego-para-quequedarse?fbclid=IwAR0R7A4owqICVFJUyF16RkerbRpBuo-CXE40ortoftCFeYNHSlp83o1MXQQ>

Rincón, Omar (2006). *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.

Thompson, Edward Palmer (2001). *Obra esencial*. Barcelona: Crítica.

Violi, Patrizia (1991). *El Infinito Singular*. Madrid: Cátedra.

Voloshinov, Valentin (2009). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.

DESPLAZAMIENTOS: ESCRITURAS / DIFERENCIA SEXUAL / MEMORIA / POLÍTICA*

Gilda Luongo**

Escritora e investigadora independiente, Chile
gildaluongo@gmail.com

Recibido: 26/03/2019. Aceptado: 07/05/2019.

Resumen

El escrito dibuja una trama escritural memoriosa que refiere el posicionamiento vital de la sujeto política que escribe. La reflexividad al respecto abre una gama ancha de posibilidades en las que la sujeto de la escritura feminista se juega para vivir, sobrevivir y resistir en contextos neoliberales y patriarcales que atentan contra las transformaciones políticas y humanas más radicales. Las sinuosidades y los desplazamientos vitales y escriturales forman parte de un tránsito mujeril en el que se amalgaman la fuerza y la labilidad, la potencia y la vulnerabilidad. Ese pulso late memorioso en el presente de la escritura.

Palabras clave: Escritura - Memoria - Feminismo radical

DISPLACEMENTS: WRITINGS / SEXUAL DIFFERENCE / MEMORY / POLITICS

Abstract

The writing draws a memorial frame that refers the vital position of the political subject who writes. The reflexivity opens a wide range of possibilities in which the subject of the feminist writing plays to live, survive and resist. All this in neoliberal and patriarchal contexts that undermine the most radical political and human transformations. The sinuosities and vital displacements are part of a feminist woman transit in which they are amalgamated strength and lability, power and vulnerability. That pulse beats memory in the present of writing.

Keywords: Writings - Memory - Radical Feminism

* Una primera versión de este escrito fue presentada como conferencia en la Universidad de Concepción, en octubre del año 2013. Agradezco la acogida del grupo de estudiantas y feministas así como a María Teresa Aedo, una de las pocas profesoras que sostiene las inquietudes sobre estudios de género y feminismos en esa Universidad del Sur de Chile.

** Escritora, crítica e investigadora feminista chilena. En la actualidad se nombra traficante de complicidades feministas.

Umbral

Enfrentada a este presente, febrero del año 2019, me encuentro revisitando lo pensado, re-mirando, desde mi sentir profundo de hoy, esta escritura añosa. Bienvenida esta nueva seducción porque levanta resonancias desde el propósito memorioso que articula “Desplazamientos”. El año 2017 decidí, al fin, escuchar el anhelo que venía pulsando desde hace tiempo: reunir mis escrituras ensayísticas preciadas en un libro. Gesto que había postergado porque me interesó antes poner mi empeño en otra escritura querida, la del *Diario de viaje. De(s)madre. Italia* (Luongo, 2016). Ese guiño a la vida narrada, relatada en el viaje italiano y su cotidiano, –desplazamiento otro–, la entrega a las sinuosidades amorosas con Pinísima, la valiente Valentina, cobró primacía. No es casual. Mi deseo escritural se aferraba en afirmar la vida en su vertiente más sinuosa: el vínculo materno, uno que nos desvela, demanda laboriosidad, nos asalta, enloquece, uno que pocas veces nombramos las feministas como zona que nos deja lábiles, en revuelta íntima, uno que nos fortalece en la imaginación y su desvarío afectivo. Qué importantes y urgentes me parecen hoy las políticas feministas de los afectos, las emociones, las pasiones. Quería romper ese silencio porque su sonido, su susurro me hablaba de modo urgente. El año 2007 me había dado a la tarea diaria de poner en palabras las experiencias de dos mujeres, madre e hija, trenzadas en el intrincado lazo amoroso fuera de la casa, ese espacio cargado de roces y caricias, del hogar, del nido materno en el terruño natal, una extranjería conjunta nos reunía esta vez y aquello tenía prioridad luminosa frente a mis escrituras ensayísticas. La expulsión de un modo de relación me tomó entera. Hoy resulta pleno de sentido que aquella escritura y el viaje a Italia para arribar a los brazos de Valentina, coincidieran con el cultivo del primer cáncer a mis cuerdas vocales. A mi regreso del viaje, el año 2008, me fue diagnosticada esa enfermedad. Allí quedó el *Diario*, en suspenso, como escritura susurrante en medio de un periplo de sanación extenuante. Pasaron ocho años hasta su publicación. Cuando le otorgué su lugar a boca llena en mi trayecto vital-escritural, lo hice a sabiendas de que postergaba la entrada a estas otras escrituras ensayísticas-vitales-políticas y sus derivas

ideacionales. Lo decidí así porque nuevamente la vida-muerte me conmovía en sus sinuosidades de espanto y naufragio. Las muertes de comienzos del año 2015, Pedro Lemebel, amigo del alma, Guadalupe Santa Cruz, artista, escritora y cómplice cercana en avatares escriturales; Antonieta, mi hermana mayor, Tito, su pareja, dos pilares en mi vida de niña-mujer y Margarita Pisano, feminista añosa y fundamental en Chile me estremecieron, mi relación de pareja de más de cuarenta años declinaba, y me vi envuelta, por vez primera, en una depresión que no terminaba de soltar. El cuerpo ignorado, las emociones, su pulso, gritaron arrebatos y se hicieron sentir. Volver el corazón hacia el cuidado de sí. Los ires y venires de la vida ardua me enfrentaron a mi vida transformada, el paso metamórfico pulsó pertinaz y me entregué para retomar las labores hechas con tanta pasión y deseo. La afirmación de la vida en la escritura, el viaje y sus derivas de expulsión y transformación maternas fueron protagonistas el año 2016. Luego de todo ello, en medio de otras intempestivas sabía que necesitaba compilar, entonces, mis escritos más atesorados como labor crítica/política durante los últimos veinte años. La postergación llegaba a su fin. Entiendo hoy que “Desplazamientos” había sido parte de la condensación memoriosa deseada, ancha, larga, de esa escritura en medio de investigaciones y militancias feministas. Apareció primero como conferencia y luego como escritura solicitada por unas compañeras de Mendoza hace un par de años. Un devenir escritural desde el año 2013 hasta hoy 2019, una pulsación, un cultivo, un amasijo vital-escritural. Me gusta pensar en ese modo encadenado a las sinuosidades vitales que tiene la escritura: sin saberlo, llevadas por una corriente que mueve nuestras pieles, dibujamos eslabones que podemos (des)unir a nuestro antojo, un súbito. Una manera libre y sinuosa de recorrer caminos, de abrir senderos y pasajes. Un modo afirmativo de estar en la vida, afirmarlo todo, desde los goces y luminosidades hasta el sufrimiento, sus dolores y las oscuridades (me vuelvo hacia Audre Lorde cuando afirma poéticamente esta vertiente y su potencia). Me aboqué a experimentar el libro entre transformaciones y metamorfosis subjetivas múltiples: separada de una larga pareja heterosexual, aprendiendo a habitar la soledad en

un departamento del centro cívico de Santiago e instalada de lleno en la tercera edad, pensionada con estipendio miserable (las pensiones de las viejas y viejos en esta hilacha de país son indignas, no obstante eso no importa al sistema neoliberal porque somos improductivxs; en la sociedad del rendimiento no hay lugar para el ocio benéfico que nos posibilita vagar, pensar e idear a nuestras anchas, tantas mujeres viejas en circunstancias de desamparo) pero apoyada material y amorosamente por Nicolás y Valentina, mis hijxs: un privilegio en medio del mar de experiencias de invalidez anciana. Esta diferencia que digo a boca llena, me constituye hoy. Es necesario hacerla visible, como otras tantas que nos constituyen a las mujeres feministas del Abya Yala. Es mi condición vital y en medio de ella la escritura de compilación adquirió el tono de franquear un paso, una frontera, un límite, herencia de Simone de Beauvoir. Es así que luego de trabajar afanosamente, a pesar de los pesares, publiqué mi libro *Paso de pasajes. Crítica feminista* (Luongo, 2018) por una editorial independiente, pequeña, de vertiente política, liderada por dos inteligentes, laboriosas y comprometidas mujeres de mi generación, Claudia Marchant y Gloria Elgueta. Tiempo Robado Editoras fue la casa que me acogió sin necesidad de pagar para ser publicada. En este bello texto de trazas azules se hallan reunidos, de conjunto, los escritos a los que me refiero en la escritura de “Desplazamientos”. Las estupendas presentaciones del lanzamiento del libro hechas por las compañeras feministas Rosario Fernández, Antonieta Vera y María José Lizana, se encuentran disponibles en biblioteca fragmentada, sitio virtual que dirige la amada feminista chilena Panchiba Barrientos¹.

Una vez cruzado el Umbral, entraré a la escritura añosa del presente para las queridas compañeras de la Universidad Nacional de Cuyo. We newen para ellas en esta laboriosidad comprometida con la vida buena, con los

¹ El link de biblioteca fragmentada para consultar este banner es: <http://www.bibliotecafragmentada.org/paso-de-pasajes-gilda-luongo/>

afanes feministas para el buen vivir.

Expansiones

Este escrito me sitúa en tono memorioso. Es inevitable puesto que me cautiva, me ronda, me asedia, me desvela. Me he propuesto hacer un recorrido que visite, de paso, a la manera de los desplazamientos, unos cuantos lugares de indagación que me han seducido como crítica feminista y activista a lo largo de estos últimos años.

Esta escritura revisitada habla por mí y por mis compañeras. El año 2008 será un sinuoso punto de partida.

A comienzos de ese año me hallaba trabajosa en la recuperación de un episodio de salud inesperado: un cáncer a mis cuerdas vocales. Cuando leí, la novela de Clarice Lispector *La pasión según G.H.* –para el examen de grado de María Amanda Saldías, ahora feminista doctorada en la Universidad– no pude dejar de establecer, arriesgadamente, un nexo entre el recorrido que el personaje G.H. hace en relación con la barata, insecto que haya oculto en el mueble de la habitación de su empleada negra, y el encuentro que experimenté con esa invasión de células enloquecidas en mi garganta. Las células desobedientes habían actuado como las baratas y mi garganta, más específicamente mis cuerdas vocales, equivalían, en esta invención, al espacio de la alteridad radical, la habitación de la empleada negra. No es de extrañar que comenzara un periplo extenuante, una inevitable labor de revuelta interior que implicó –entre otras experiencias– largos silencios, obligados al comienzo, elegidos obsesivamente después; experimenté un extrañamiento profundo con aquello que creía eran mis historias / discursos / comprensiones / sensaciones / elecciones; me involucré en derrumbes sistemáticos de lugares y sitios antes habitados con absoluta certeza; estas demoliciones y sus consecuencias alteradoras las experimentaba sin arrepentimientos de ninguna índole, por lo tanto, me expuse a diagnósticos de enloquecimiento, a

veces parcial y otras, total; supe del desconocimiento de mi orientación, mis brújulas, perdidas; imaginé visitas recurrentes al infierno como nos lo ofrece poética y seductoramente Lispector en la novela referida. Una de las cuestiones más acuciantes como amenaza en mi imaginación, era el lugar de la comprensión y del entendimiento, la famosa doña razón. Sospechaba que ya no era capaz de ello. En contraposición, sentía muy profundo. Entre estos movimientos y sus réplicas (un segundo cáncer en las cuerdas vocales el año 2011) comencé a pensar en asediar ciertos signos de nuestra simbólica y su presencia en imaginarios de la literatura chilena. Pero esta vez comencé a sentir muy profundo lo que escribía. Todo lo que continuó después de ese año se ha teñido de un tono indagatorio que ahora entiendo como un sitio que tenía que aparecer porque no podía ser de otro modo: reaparecer al aparecer a través del desaparecer (Ricoeur, 2010).

En este mapa vital que he dibujado, pulsa de manera fundamental la pregunta por el modo en que elegimos realizar trayectos diferentes de creación las mujeres desobedientes, las transgresoras. Las que habitamos el mundo –o deseamos habitarlo– sin la asfixia permanente que imponen los espacios institucionalizados del saber. Este, creo, resulta ser un punto fundamental para un gran porcentaje de las mujeres profesionales de hoy que han adquirido conciencia de género o se han asumido como feministas. Ello nos favorece pensarnos como sujetos que deciden su inserción laboral desde epistemologías alteradoras y nos demanda asumir sus consecuencias, las más de las veces arduas, en contextos patriarcales/capitalistas despiadados y coloniales.

La fortuna de asumirme nómada en ámbitos intelectuales y culturales chilenos aparece conectada con la (im)posibilidad y la osadía de armar redes de complicidad con otras mujeres interesadas en constituir equipos laboriosos, dialógicos. Dichas instancias colectivas y cómplices desde (in)ciertos feminismos, permiten enfrentar –a veces de modo muy fugaz– los tonos hegemónicos y jerárquicos establecidos como pertinentes o normales. Así, el ímpetu/deseo de inventar instancias y estrategias nuevas como feministas, resulta fundamental

como acicate para pensar nuestra labor.

Agradezco a boca llena ese pulso vital resistente que corre por mis venas, dado que sus vías sinuosas me llevaron a cruzar los caminos feministas con dos investigadoras y pensadoras, una de nacionalidad chilena, Olga Grau, la otra argentina, Alicia Salomone. Junto a ellas pude levantar ideaciones y obsesiones alucinadas durante más de quince años. Estas compañeras de ruta, situadas dentro de las instituciones pero portadoras de un impulso de apertura ilimitado, fueron generosas al ofrecerme invitaciones para participar, como nómada en el trabajo indagativo, a partir de proyectos de investigación desde la teoría y crítica feminista. Reconocimiento, respeto, complicidad y admiración mutuos armaron un suelo fértil, un limo benéfico. Desde esta conexión intermitente, el adentro institucional y el afuera de la intemperie, afirmo que es posible coexistir fugazmente y encontrar goce conjunto, sólo necesitamos confluir en ese tono ético-estético-político consciente y flexible que favorece el desplazamiento de las diferencias diferentes. No obstante, con este relato incardinado no quiero asentar que esta experiencia ocurra de modo fácil y habitual. Sí deseo afirmar que se levanta, en el horizonte de lo (im)posible. Debo agradecer, asimismo, las instancias del activismo feminista que pulsan en mi resistencia y que en Chile aparecen siempre separadas de la Academia. Es el afuera que no puede entrar a esas instituciones cargadas de parapetos duros, defensivos, correosos. Como si la Academia no hiciera o no fuera política en sus ideologías cargadas de mercado y clientelismo, como si las opciones epistemológicas fueran tan universales que no las rozara ni un pétalo del peso político tan material y singularmente diseñado. Esta tensión entre activismo y academia, aparece de tanto en tanto en los contextos de luchas por nuestras reivindicaciones y revueltas. Tal vez la matriz colonial-dictatorial que ha latido de modo permanente en nuestro país, hace más difícil aun los entrecruces y coexistencias revoltosas².

² Tal vez a partir de la emergencia del movimiento feminista de mayo del

Por lo tanto, es necesario referir otra vez a aquellas zonas oscuras que aparecen en estos posicionamientos nómades en búsqueda de libertad. No hay engaño al respecto. Constantemente lo libertario aparece aplazado, diferido desde esta subjetividad que se tensiona al enfrentar una sociedad que se afirma en modelos productivistas, explotadores e indiferentes a las diferencias radicales. Cuando soltamos la conexión de la anhelada complicidad entre mujeres feministas o esta se transforma en hostilidad entre nosotras a causa de los modos en que devenimos mujeres profesionales insertas en el libre mercado, aparece en toda su magnitud el impacto que tienen en nosotras los posicionamientos feministas radicales³. Algo de eso duele por dentro, así el cuerpo grita

2018 en Chile, la situación que describo se encuentre en transformación. Mi distancia actual de la academia, de modo formal, no me permite entrar en detalles al respecto. Sin embargo sé, gracias a conexiones activistas, que existen en la actualidad organizaciones feministas de académicas, por ejemplo en Valparaíso. Por otra parte, el año 2018 tuvo lugar en Santiago el primer Congreso feminista de historiadoras, al que tuve la dicha de asistir porque la convocatoria fue muy amplia. Estos eventos demuestran que el piso se mueve. No obstante, desde mi sospechosa lectura de nuestras instituciones académicas, creo que aún queda mucho que remecer en ellas para que la brecha entre feministas activistas y académicas se trastoque y genere puentes democráticos y fructíferos. Las académicas que hacen estudios de género no siempre se arriesgan a nombrarse como feministas. Asimismo, algunas otras, en su ser “feministas del poder”, como las nombra bell hooks, o las “regalonas del patriarcado”, como las denomina Margarita Pisano, o las “mujeres cuota”, en boca de Adrienne Rich, adquieren modos autoritarios, jerárquicos y abusan de sus pequeños y engañosos ejercicios de poder, dejando en situaciones desmedradas a su compañeras más jóvenes. Por otra parte, mi sospecha me lleva a desconfiar respecto de cuán rentable puede ser para la academia, luego de la emergencia movimientista, nombrar instancias académicas como “feministas” cuando distan considerablemente de tener ese carácter. “A río revuelto ganancia de pescadores”, dicen por ahí. Es lo que ha ocurrido en organizaciones que han surgido el último tiempo en Chile y que se nombran feministas, pero que están intervenidas por modos y estrategias izquierdistas conservadoras y tradicionalistas lo que le resta el poder de revuelta revolucionaria a sus quehaceres y planteamientos. La desdicha es que las compañeras que se dicen y quieren feministas no están dispuestas a pensar estas encrucijadas políticas. Agradezco a la compañera Paola Arroyo, feminista radical, las conversaciones sostenidas en los últimos meses al respecto.

³ El video documental chileno *Chicago boys* (2015) realizado por Carola

su desacomodo, su necesidad de resistencia ante la violencia masculina, patriarcal-colonial y capitalista salvaje. Hay que volver a empezar y ese tono sinuoso puede llevarnos a errar, a equivocarnos y con fortuna a acertar de modo feliz. Tal vez sólo estoy volviendo una y otra vez a esos relatos contenidos en toda la historia de los sujetos feministas de nuestras latitudes. Soy una más de tantas. Una reiteración. Pienso en las iluminaciones que nos donan las teóricas feministas del primer mundo. Luego pienso en las teóricas feministas de nuestra América y sus precariedades. Nos cansamos, abandonamos, dice Adrienne Rich en los ochenta; nos enfermamos hasta morir, parece decirnos Julieta Kirkwood también en los ochenta; nos sentimos desfallecientes nos dijo Amanda Labarca en los años cuarenta del siglo XX. No obstante, perseveramos. Una fuerza, un espíritu, dice Adrienne Rich, nos cubre cuando miramos y conocemos a las subalternas y marginadas de nuestro mundo, todas las luchadoras anteriores a nosotras, nuestras ancestras. Un impulso vital y político compartido: el cenote, dice Gloria Anzaldúa, nos levanta otra y otra vez. Me quedo pensando largamente en la noción que acuña Rich: la mujer cuota (1986: 24-29). Su descarnada aproximación y su descreimiento respecto de la meritocracia, esta no nos salvará de caer en las garras seductoras de parecer “privilegiadas”. Rich afirma: “Para las mujeres cualquier privilegio es relativo” (1986: 26). Es así porque siempre estamos en el péndulo perverso de renunciar o no al sitio en el cual se nos ha hecho creer que entramos cómodamente: la sociedad masculinamente patriarcal. Si no renunciamos estaremos próximas al mito de la mujer especial, la Atenea sin madre, la que surge de

Fuentes y Rafael Valdeavellano, recientemente exhibido en Chile, muestra con una fina maestría cómo se gestó el modelo económico para Chile en la década de los cincuenta desde Estados Unidos y el modo en que finalmente fue aplicado en plena dictadura militar en los años ochenta. Chile es uno de los países latinoamericanos en el cual se ha llevado a cabo de modo extremo el modelo neoliberal. Sus consecuencias sociales, culturales y éticas no son abordadas en el video. Sin embargo las experimentamos a diario en este país y se han instalado de modo que parecen ser el único modo de coexistir: establecer el lazo social desde lo mercantil. Un sentido común generalizado al respecto, sin reflexividad alguna, resulta ser el látigo del diario vivir.

la cabeza del padre, señala Rich. Por el contrario, si lo hacemos estaremos aproximándonos peligrosamente a la batalla que hemos librado las mujeres durante siglos, aquella que nos hace reconocernos desde el margen. Proteger celosamente el punto de vista y la conciencia marginales, nos apela Rich. Este pensamiento convocante es un desafío en los tiempos que corren, tiempos de desatado colonialismo capitalista que desecha, sin siquiera pestañear, a quien resiste su modalidad de asalariado-esclavo, como lo sugiere Silvia Federicci (2016, 2018). “Ninguna mujer está liberada hasta que todas lo estemos”, el lema de los setenta del siglo XX calza tan bien en el siglo XXI. No cabe duda, volver incansables a la lucidez de las pensadoras y activistas feministas que han pavimentado caminos. De este modo, una y otra vez volveremos a insistir en esa argamasa, en su peso, en su densidad, en su mezcla, en sus relieves diversos para construir / deconstruir / construir interminable y reiteradamente.

Donoso y Bolaño: el pasado no pasa, pesa

El año 2008, en medio de la recuperación del primer cáncer de mis cuerdas vocales, me toma gozosa la invitación de Alicia Salomone para participar en un proyecto DI desde la Universidad de Chile. La trama de ese proyecto intentaba articular ideaciones en torno a cuatro ejes: escritura, diferencia sexual, memoria y política. Era lo suficientemente amplio como para pensar en un vasto corpus. Me dediqué entonces, como primer intento, a pensar en textos de dos autores chilenos que me ofrecieran una entrada seductora para indagar en un eje de sentido: la casa. No era casual. Todo lo que indagamos está conectado con nuestras obsesiones y nuestros desvíos/desvaríos. La figuración de la casa me desvelaba. Nunca me había resultado fácil sentirme en casa. Esta sensación se había vuelto radical: no quería obligarme a sentirme en casa. Una intemperie profunda me lanzó a esta indagación y su escritura. Había leído con fruición las escrituras de Guadalupe Santa Cruz, nuestra escritora, artista plástica, feminista, quien me había acogido

generosamente en uno de sus talleres de escritura el año 2004⁴. Guadalupe elaboraba, entre otras, una entrada teórico-crítica interesante y desafiante a las territorialidades signadas como espacios cruzados por el sistema sexo-género. Una ponencia, en particular, fue objeto de mi seducción: “Literatura, espacio y diferencia sexual. Por la articulación de nuevos paisajes del saber”. La había escuchado el año 2000 en un Congreso en Arica, norte de Chile. En esa oportunidad el escrito de Guadalupe no fue bien acogido por la audiencia. Resultó desconcertante para un público que esperaba otro tono en la conferencia. A mí, en cambio, me cautivó. Perseguí la memoria de esa lectura y se la solicité para tomarla entre otras entradas teórico-críticas. Asimismo, leí a Eugenia Brito en su tesis de Doctorado y a Olga Grau. Perseguí una genealogía crítica feminista en Chile en relación con la casa y sus derivas. De este modo nació un artículo que trabaja *El lugar sin límites* de José Donoso y *Nocturno de Chile* de Roberto Bolaño (Luongo, 2009). Así expreso el intento:

“Bolaño y Donoso unidos jamás serán vencidos” quiere formar parte de un resabio memorioso que no anhela completud, totalización, finalidad alguna, ni ampulosidad interpretativa. Lo que se desea poner en circulación es el peso que no pasa del pasado (im)posible. Peso que no pasa en presente. Retorna en fragmentos, en hilachas sueltas, liado, como diría Lezama Lima, desde la vivencia oblicua (Álvarez, 1968). Aquella que posibilita conexiones impensadas, no desde la causalidad, sino aquellas que ocurren/acontecen desde *el súbito*, lo incondicionado, algo que emerge cercano a la subjetividad de quien interpreta, ejerce el juicio crítico, e inventa para incidir desde el habla pública, esa que según Hannah Arendt, posibilita la emergencia del “espacio entre hombres” y mujeres – agregó– que habilita para hacer política (1997: 45-98). Esa (in)determinación provoca este escrito. ¿De qué otra manera, me pregunto, se podría conectar lo (des)conectado? (Luongo, 2018: 198).

⁴ Guadalupe Santa Cruz nos dejó un legado fundamental como artista, escritora y feminista. Falleció el 25 de enero del año 2015. Este modo de volver a ella es un homenaje a su laboriosidad creadora inagotable.

En ambas novelas, separadas por treinta y cuatro años de publicación, me interesó hacer el recorte de una figura arquitectónica que se reitera y despliega tentacularmente, una figura material, que puede resultar metáfora de tanto signo, pero que en esa lectura se deseaba como el dibujo, maqueta, la silueta simbólica, aquella que materializa y hace emerger el concreto, la obra gruesa, el vidrio, hormigón armado, la madera o el adobe: la casa. Allí me preguntaba:

La casa aparece, a menudo, vinculada a épocas y territorios cruzados por las diferencias de clase, de etnias, de género y de generación. Se cobija en ella toda la densidad socio-cultural e histórica relativa a los parentescos (Butler, 2006:149-187)⁵. ¿Cómo llegan a ser las casas según estas diferencias radicales en los contextos de América Latina? ¿Cómo se mantienen incólumes, después de tantos habitantes? ¿Cómo desaparecen y acaban demolidas? ¿De qué modo permanecen en nuestra memoria, en nuestras fotografías, en nuestras historias, en nuestras narrativas? (Luongo, 2018: 200).

Y en el impulso indagador de la casa de putas y la casa de tortura, afirmaba:

Tomaré la casa como una figura arquitectónica que emerge de los textos asediados y que posibilita armar una red de sentidos tal vez inacabables en relación con las identidades desplegadas desde ella, como si éstas se erigieran al modo de huellas, llagas, heridas, marcas desdobladas de esa misma figura levantada por el arquitecto en la narración. Me quedo rumiando el sabor de la palabra “arquitecto”. Indago en su raíz latina, —más atrás griega—, que entrega matices semánticos que calzan tan bien con este ejercicio escritural: “soy el primero”, “soy la primera”, “obrero”, “obrero”, “carpintero”, “carpintera” que “produzco”, “doy luz”. Ejercicio arquitectónico parturiente éste que levanta sentidos en torno de las

⁵ Habría que unir, (des)conectar, cruzar, poner en relación a Gayle Rubin y a Judith Butler en sus aproximaciones teóricas respecto de la noción de parentesco para productivizar, de otro modo, la vinculación de este concepto con el de “casa” que me interesa revisar en ambas novelas de los autores chilenos. Este ejercicio, sin embargo, excede el objetivo de este escrito.

casas que quiere construir, y también demoler, para levantar nuevos espacios que hagan la forma de una contra-memoria en este impulso desde la vivencia oblicua y en continuidad genealógica con mujeres pensadoras feministas interpretantes de significantes. Tal vez debiera precisar este tono y ponerlo en una línea teórica tomada del feminismo de la diferencia y decir que la localización de esta habla se quiere en la línea de la “filosofía del como si” que elabora Rossi Braidotti. La capacidad de fluir de una experiencia de sentido a otra como si ello trajera, arrastrara, unas reminiscencias o evocara otras. Desplazamientos es la palabra que acompaña estas precisiones que se quieren responsables de un posicionamiento localizado, política de la localización de una sujeto femenina que se ancla a la historia, a la contingencia, al cambio, pero que en este mismo movimiento pretende riesgosamente afirmar fronteras fluidas (Luongo, 2018: 201).

Memoria del extremo (Sur): Lemebel rima con San Miguel

En el mismo marco de indagación sobre escritura, diferencia sexual, memoria y política, el año 2009, surgió en mi horizonte deseante la emergencia de indagar acerca de la memoria y los territorios ciudadanos habitados/habitables. En ese año el amigo-amante y escritor Pedro Lemebel había partido desde San Miguel, luego de la muerte de su madre Violeta, en dirección al centro de Santiago⁶. En ese contexto, juntos nos arrebatamos en ese pulso memorioso. En una de nuestras largas conversaciones al respecto, llegué a plantarle que en sus crónicas había una fuerte presencia de este territorio periférico-poblacional y latía en tono afectuoso/ominoso. Concordamos en que era un buen

⁶ Pedro Lemebel, artista, performer, escritor contestatario chileno, incansable memorioso, amigo amante de tantos años y compañero de luchas por la diferencia sexual en Chile, y por los derechos de lxs humanxs, partió en su viaje definitivo el 23 de enero del año 2015, luego de luchar arduamente durante cinco años contra un cáncer de laringe.

espacio sobre el cual se podía indagar porque estaba cruzado por cuestiones relativas a la diferencia sexual en intersección con la diferencia de clase. Hasta ese momento no había entradas críticas al respecto, me decía entusiasmado. La maravilla era que ambos compartíamos una memoria territorial, habíamos experimentado ser habitantes pobres en esos barriales poblacionales de la zona Sur de Santiago. Nos conectaba un tono próximo de complicidad amorosa.

El artículo elaborado el año 2009 salió a la luz recién el año 2013. En el año 2010 me fue solicitado por Marta Sierra, académica argentina radicada en USA, de Kenyon College, Ohio, para que formara parte de un libro editado por ella nombrado como *Geografías imaginarias. Espacio de resistencia y crisis en América Latina*. Su publicación por Editorial Cuarto Propio ocurrió recién en abril del año 2014 (Luongo, 2014b: 305-328). Marta Sierra se ha especializado en indagar acerca de lo que nombra como “el giro espacial” en la literatura latinoamericana en contextos de migración y de globalización. Por otra parte, a propósito del Premio José Donoso, otorgado el año 2013 a Pedro Lemebel, Ruby Carreño, directora de la Revista *Taller de letras* me solicitó el escrito para publicarlo como homenaje a Pedro. Para romper con el registro de circulación académica homosocial, decidí enviarlo al sitio que dirige la feminista Francisca Barrientos, Biblioteca fragmentada. Esta demora en la publicación y sus sinuosidades devela el modo en que mis escritos han permanecido atados a mí, a su inserción y circulación, más o menos incómodas en el ámbito intelectual y académico. Una vez liberados se produce una enorme expansión de deseos. No deja de ser significativo que este texto entrañable circule por lugares tan diversos.

Llegué de este modo a indagar sobre la localización territorial memoriosa de San Miguel⁷, mi comuna y la de

⁷ La comuna de San Miguel surge en las tierras situadas al sur de Santiago. Pertenecían a Rubén Subercaseaux Mercado, quien a fines del siglo XIX, cedió algunas zonas de su finca para uso público. En 1896, durante el gobierno de Jorge Montt, se creó el decreto que dio origen a esta comuna que había crecido en torno al Matadero. Su nombre se

Pedro, me aboqué a interpretar sus derivas en la escritura lemebeliana. La selección textual fue hecha a dos voces. Pedro me sugirió algunas muy queridas, yo seleccioné otras que me parecían seductoras para iniciar el rastreo de cinco figuraciones memoriosas: infancia, pubertad-adolescencia, el territorio poblacional, antes/después del Golpe y, por último, los personajes barriales. Fue un gozoso escribir sobre las figuraciones de Pedro en sus espacios (des)habitados, territorios que lo sostuvieron, en vilo siempre, en el sinuoso trapecio de su escritura. Pedro pudo escuchar de mi boca este escrito en el homenaje realizado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile por su Premio José Donoso en el año 2013. Ese momento emocionante permanece en mi piel huérfana de su caricia amorosa y cómplice.

De Rossi Braidotti, tomé la noción de contramemoria y desde allí focalicé su conexión con la afectividad y la imaginación. Esta diada arma una trama especial para el ejercicio mnemónico. Ella posibilita discernir las realidades contingentes de la existencia social y permite la labor para recrearlas en su amplio espectro. Desde dicha red ocurren las interconexiones y los vínculos que la razón/emoción puede instalar para lo humano en su anchura. La imaginación vinculada al "*hacer como si*" inaugura la ambivalencia del sujeto y se sostiene como fuerza y como debilidad a la vez. La "filosofía del *como si*" que elabora Rossi Braidotti, imbricada con el trabajo memorioso, podría entenderse como la capacidad de fluir de una experiencia de sentido a otra *como si* ello trajera, arrastrara, unas reminiscencias o evocara otras (2000: 32). Braidotti lo aborda nuevamente en *Transposiciones*, específicamente en el acápite "La memoria y la imaginación" (2009: 226-235). Siguiendo este registro teórico-crítico la contra-

debería a una manda hecha por Gaspar Banda, uno de los españoles que acompañaron a Diego de Almagro en la Conquista de Chile. Banda habría ofrecido construir una ermita para el cumplimiento de su manda, en nombre de San Miguel Arcángel. En las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, esta comuna fue llamada "la comuna brava" debido a su impulso combativo y a la presencia activa del Partido Socialista en sus poblaciones.

memoria de las crónicas de Lemebel levanta una memoria de las minorías en tanto pulsa desde el devenir de los 'otros/otras' en esa sístole-diástole venosa de la imaginación y de la afectación expandiéndose y contrayéndose. Como dice Braidotti: "el esfuerzo que significa recordar o recuperar las experiencias corporizadas que son demasiado dolorosas para que la persona pueda evocarlas... es formidable. Y también contribuye a elaborar narrativas formidables" (2009: 231).

Memoria y revuelta en poetas mujeres mapuche

El 2011, año de mi segundo episodio de cáncer de laringe, fue de revueltas estudiantiles que me volvieron apasionada hacia los eventos y coyunturas movimientistas. Así, pude sobrellevar una segunda intervención quirúrgica a mis cuerdas vocales. Me dediqué a escribir alucinada textos breves de opinión que envié a distintos espacios virtuales a la vez que intentábamos levantar el colectivo Educación y género para ir en apoyo de lxs estudiantxs. Me encontraba, además, trabajando en la escritura de Simone de Beauvoir desde una entrada indagativa que contemplaba literatura, filosofía y género. Fue un proyecto levantado por Olga Grau el año 2010. En ese marco nos dedicamos a leer y a interpretar los cruces disciplinares que desvelaron a Simone y que la situaron en un lugar desencontrado respecto de los cánones disciplinares en los que se vio envuelta desde su labor intelectual. Leer a Simone de Beauvoir sistemáticamente y de modo colectivo fue un completo disfrute. Unos cuantos artículos salieron de mis asedios a sus textos autobiográficos, en ellos abordo la cuestión de la escritura autobiográfica y los sujetos femeninos en ese despliegue; la cuestión de las escrituras de la madurez a la vejez y la presencia en su literatura de los cuerpos enfermos. Terminé armando una entrada a dos voces entre Violette Leduc y Simone en sus autobiografías, este último escrito que aborda el vínculo escritural y amoroso entre ambas mujeres, fue publicado en Biblioteca fragmentada (Luongo, 2015a; Luongo, 2018: 277-288). El resto de mis escritos en este marco se hayan publicados en su mayoría, primero en un libro virtual en

coautoría, con el que finalizamos en marzo del año 2013 dicha indagación y que lleva por título *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas* (Grau y otras, 2013). El año 2016, saldría a la luz la versión impresa en papel por Editorial LOM (Grau y otras, 2016).

En el intertanto, a comienzos del año 2011, Alicia Salomone me vuelve a seducir para seguir pensando sobre memoria. Esta vez desde una conexión trádica que compromete la diferencia sexual y la escritura poética de mujeres en el Cono Sur. En esta nueva apertura desafiante volví mi rostro sonriente hacia las poetas del Wall Mapu. No tardé mucho en encontrar una vía sinuosa. Cayeron en mis manos, con todo su peso, las tres antologías, que desde el año 2006 en adelante habían sido publicadas por académicas y poetas. Ellas reunían a las poetas mapuche que se encontraban navegando como tales entre circuitos marginales. Las leí con fruición y me aboqué a una selección que consideró las tres antologías fundamentales hasta ese momento: *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche* (Falabella y otras, 2006), *Hilando en la memoria. Epu rupa. 14 mujeres mapuche* (Falabella y otras, 2009) y *Kümedungun/Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX y XXI)* (Mora Curriao y Moraga García, 2010). Esta se convirtió en una labor obsesiva. La vastedad del corpus me llevó a escribir dos artículos extensos. Idee una entrada teórico-crítica que consideraba los lugares de la intimidad y del lazo social a partir de las lecturas de Kristeva en *Sentido y sin sentido de la revuelta* (1998), así como *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis* (2001). De Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009), me donó unas cuentas ideas que sostienen una entrada ética para dichas indagaciones. Finalmente, Paul Ricoeur con su texto *La memoria, la historia, el olvido* (2010) fue central para volver mi mirada hacia los cruces entre memoria/imaginación. Cuatro figuras poéticas me tomaron desde la lectura intensa y gozosa de las poetas mapuche: 'Imágenes de infancia', 'Cuerpo y entorno', 'Pérdida del territorio/de la lengua' y 'La lucha en el nombre de los/las caídos/en el nombre propio'. Hasta ahora dos artículos se encuentran publicados en revista *Aisthesis* (Luongo, 2018: 65-103). Como siempre, para que su circulación resultara

democrática, decidí publicar ambos textos en continuidad en el sitio Biblioteca fragmentada que dirige la feminista chilena, Panchiba Barrientos. En julio del año 2013 escribí un texto en inglés que intenta una síntesis de ambos artículos. Su título es “Writing, memory and rebellion in mapuche women poets” y fue leído como conferencia en la Universidad de Essex, Inglaterra, en el marco de un Simposio sobre Memoria y escritura en el Programa de Estudios Latinoamericanos de dicha Universidad. Un tercer escrito fue publicado en el libro editado por Alicia Salomone, *Memoria e imaginación poética en el cono sur* (Luongo, 2015b).

Para ambos ensayos sobre la escritura poética de las poetas mapuche seleccionadas, ideé un acápite, en tono de exordio, que enuncia mi posicionamiento como indagadora feminista allegada en estos (con)textos singulares. Señalo:

La allegada aparece como figura de proximidad, de cercanía; en cierto sentido de complicidad, pero también aparece a modo de figura de distancia como espacio (im)posible en tanto puede ser un corte en las filiaciones o relaciones familiares consanguíneas o en las sociales y su orden de grandeza. Elijo en este inicio exponer el juego de aproximación y distanciamiento que emprende esta escritura, un movimiento pleno de modalidades surge de esta forma de situarme frente a la labor memoriosa de las otras y de cada una, esfuerzo que ocupa un territorio indagativo desde el cual pueda emerger una relación dinámica y frágil *entre otras* (Luongo, 2018: 66).

Considero esta expresión central porque en definitiva, nombra el sitio feble de mi inserción en los ámbitos de la academia, hermanándome con las poetas mujeres mapuches en la constitución marginal y a la vez guardando una distancia insondable que ellas pueden saber valorar.

Bibliografía

Álvarez, Armando (1968). *Lezama Lima*. S/I: Editorial Jorge Álvarez.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.
- Braidotti, Rosi (2009). *Transposiciones. Sobre una ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith (2006) “¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano?”. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Falabella, Soledad, Allison Ramay y Graciela Huinao (eds.) (2006). *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Falabella, Soledad, Graciela Huinao y Roxana Miranda Rupailaf (eds.) (2009). *Hilando en la memoria. Epu rupa. 14 mujeres mapuche*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Santiago de Chile: Sátira Ediciones.
- Federici, Silvia (2016). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Santiago de Chile: Sátira Ediciones.
- Grau, Olga y otras (2013). *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*. Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina. Biblioteca Virtual. Universidad de Chile. Disponible en: <http://cegecal.uchile.cl/bibliotecavirtual.html>
- Grau, Olga y otras (2016). *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*. Santiago de Chile: LOM.
- Kristeva, Julia (1998). *Sentido y sin sentido de la revuelta*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kristeva, Julia (2001). *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*. Buenos Aires: Eudeba.
- Luongo, Gilda (2009). “El pasado no pasa, pesa o Bolaño y Donoso unidos jamás serán vencidos”. *Nuevo Mundo. Mundos nuevos*, 28 nov. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/57733>
- Luongo, Gilda (2013). “Lemebel rima con San Miguel. Memoria del extremo Sur”. *Taller de Letras*, n. 53. 195-208. Disponible en: http://www7.uc.cl/letras/html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/tl_53.pdf
- Luongo, Gilda (2014a). “Lemebel rima con San Miguel. Memoria del extremo Sur”. *Bibliotecafragmentada.org*. <http://www.bibliotecafragmentada.org/lemebel-rima-con-san->

[miquel/](#)

Luongo, Gilda (2014b). "Memoria del extremo sur. Lemebel rima con San Miguel". Marta J. Sierra (coord.) *Geografías imaginarias. Espacios de resistencia y crisis en América Latina*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Luongo, Gilda (2015a). "Lectura/escritura autobiográfica: Violette Leduc/Simone de Beauvoir". *Bibliotecafragmentada.org*. <http://www.bibliotecafragmentada.org/violette-leduc-simone-de-beauvoir/>

Luongo, Gilda (2015b). "Memoria y revuelta: poesía de mujeres mapuche". Alicia Salomone (ed.) *Memoria e imaginación poética en el Cono Sur (1960-2010)*. Buenos Aires: Corregidor.

Luongo, Gilda (2016). *Diario de viaje. De(s)madre. Italia*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Luongo, Gilda (2018). *Paso de pasajes. Crítica feminista*. Santiago de Chile: Tiempo Robado.

Mora Curriao, Mabel y Fernanda Moraga García (eds.) (2010). *Kümedungun/Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago de Chile: LOM.

Rich, Adrienne (1986). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.

Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LA ACUMULACIÓN IMAGINARIA: DE MARX A FEDERICI EN TORNO A LAS METÁFORAS DE UN CAPÍTULO DEL *CAPITAL*

Gastón Ortiz Bandes

Colegio Universitario Central,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
gastonortizbandes@gmail.com

Recibido: 17/04/2019. Aceptado: 07/05/2019

Resumen

El ensayo analiza las metáforas de un capítulo del *Capital*, “La llamada acumulación originaria”, de Karl Marx, revisando las tensiones estéticas, éticas, epistemológicas y políticas de su entramado textual. Conectando el imaginario marxiano principalmente con el gótico, traza asimismo una posible genealogía de estudios sobre las “metáforas” de Marx, hasta conectar con su crítica y cuestionamiento feministas en la propuesta de Silvia Federici en *Calibán y la bruja*.

Palabras clave: Marx - Metáforas - Acumulación originaria - Literatura gótica - Federici

THE IMAGINARY ACCUMULATION: FROM MARX TO FEDERICI ABOUT THE METAPHORS OF A CHAPTER OF CAPITAL

Abstract

This essay analyzes the metaphors included in a chapter of *Capital*, “The Secret of Primitive Accumulation”, by Karl Marx, in order to review the aesthetical, ethic, epistemological and political tensions in the text. By linking the Marxian imagination mainly to some gothic literature, we will also follow a genealogy of studies about Marxian metaphors that ends with the feminist criticism by Silvia Federici’s *Caliban and the Witch*.

Keywords: Marx - Metaphors - Primitive Accumulation - Gothic Literature - Federici

1. Releo a Marx, al gran economista, político y filósofo que fue, pero sobre todo al gran *escritor* que también fue. Figura central de la modernidad (incluida la nuestra periférica), Marx hizo de su escritura una actividad constitutiva del quehacer intelectual, una práctica fundamental de la teorización política:

A pesar de los apremios de sus editores, de su amigo Engels y de su propia familia, Marx estaba dominado por un afán de perfeccionismo que lo llevaba a revisar sus planes y a reescribir íntegramente sus textos. Roman Rodolski ha contabilizado catorce versiones del plan de *El capital* sólo entre septiembre de 1857 y abril de 1868 (Tarcus 2015: 38).

Por eso voy a releer algunos modos de hacer fluir escrita la teoría en Marx. Circunscribo mi análisis en Marx. Circunscribo mi análisis en el capítulo 24 de *El Capital*, “La llamada acumulación originaria” (Tomo I, Volumen III, Libro I, sección VII) y a dos grupos particulares de metáforas entretreídas con la propia organización argumentativa del texto, lo que la retórica clásica llamaba *dispositio*: el orden de las ideas y el encadenamiento de las proposiciones en el discurso.

Elegí trabajar este capítulo porque justamente la noción de acumulación originaria ha resurgido en nuestro presente con enorme vigencia e impacto a partir de un texto clave para el feminismo de la Cuarta Ola: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, de Silvia Federici (2004). Reformulando críticamente el concepto marxiano, surgido –se sabe– del patriarcal (y eurocéntrico) punto de vista del proletariado asalariado masculino inglés, Federici detecta en la obligada confinación de las mujeres al trabajo reproductivo (tareas domésticas, concepción y cuidado de prole, etc.), *otra* forma fundamental de apropiación ganancial del trabajo y el cuerpo por parte de la euroburguesía blanca masculina triunfante. Para establecer esta *división sexual del trabajo*, se llevó a cabo así en los siglos XVI y XVII la gran Caza de Brujas y el control médico-estatal de todo aspecto concerniente a la *reproducción* (sexual, familiar, laboral) sobre los cuerpos de las mujeres: también “piedras angulares de la

acumulación originaria” (Federici 2010: 37), junto con el colonialismo (o sea el Calibán), la usurpación de tierras y la proletarianización del campesinado.

Ya uno de los pioneros en estudiar el *estilo Marx*, el venezolano Ludovico Silva, hablaba, a principios de los '70, de sus “metáforas-matrices”:

A lo largo de la obra de Marx se nota la aparición periódica, constante, de algunas grandes metáforas [...] con que ilustra su concepción de la historia, y al mismo tiempo [...] le sirven a menudo para formular sus implacables críticas contra ideólogos y economistas burgueses [...]. Ellas no cumplen un papel puramente literario u ornamental; aparte de su valor estético, alcanzan en Marx un valor cognoscitivo, como apoyatura expresiva de la ciencia (Silva, 1971: 52-53).

Y aunque hoy podríamos preguntarnos ¿cuál es la “apoyatura” de cuál? (la “literatura”, más que *expresar* lo que la ciencia piensa, ¿no le estaría permitiendo a ésta imaginar *sus* ideas, intuir sus hipótesis?), la mirada *cognoscitiva* de Silva sobre el fenómeno permite ya ir sopesando ciertas tensiones con que la escritura de Marx se nos presenta entretrejida. Porque si, por los mismos años en que Marx escribía en Londres *El Capital*, Baudelaire en París planteaba que “créer un poncif, c'est le génie” (“crear un lugar común, he ahí el genio”), entonces sin duda le debemos a un genio algunas metáforas que, posiblemente por su misma eficacia cognitiva devinieron divisas, eslóganes, memes: *la religión como opio, el progreso como locomotora, las sociedades como edificios* (estructura/superestructura), *la revolución como parto, la violencia como partera de la Historia y la lucha de clases como motor de la historia, la mercancía como fetiche...*

De cuantas pueblan el famoso capítulo 24, aquí echaremos entonces nomás un vistazo a dos series aparentemente antagónicas de metáforas marxianas, que llamaremos –acatando con fines deconstructivos una dicotomía hegemónica del pensamiento occidental– de *metafísicas* y *carnales*. Y es que ambas series –de un lado espíritus, dioses extraños e intertextos bíblicos, del otro cuerpos humanos, barro y sangre chorreante– pertenecen a un conjunto imaginario mayor, un tejido dinámico y

mutante de figuras, voces, símbolos, emblemas, ritos, mitos y relatos provenientes de los más diversos saberes y prácticas humanos. Una mezcla –dice Francis Wheen en *La historia de El capital de Karl Marx*– de “voces y citas procedentes de la mitología y la literatura, de los informes de los inspectores fabriles y de los cuentos de hadas [...] tan disonante como la música de Schoenberg, tan espeluznante como los relatos de Kafka” (citado por Tarcus, 2015: 42).

A esa urdimbre cultural y social, a ese tesoro colectivo, donde conviven lo racional e irracional, lo moderno y lo antiguo, lo onírico y lo empírico, sumado a un gran mosaico intertextual¹, la llamamos aquí –en cuasi-homofónico homenaje al texto que es nuestro objeto hermenéutico– *acumulación imaginaria*. Ojalá que esta llamada aquí también *acumulación* no sea entendida en su sentido *capitalista*. Y no porque no haya ganancia económica y competencia despiadada en el campo de la ciencia, las letras, el arte y el espectáculo (que es por donde en parte de hecho circula bajo el ojo-red de los poderes) sino porque, como el goce, el sueño y la

¹ Además de cartas, manuscritos, anales, *journals*, leyes, reportes de *Public Health*, estatutos judiciales y gremiales, obras anónimas y, por supuesto, toneladas de libros de Historia (la *social de la gente de los condados ingleses del Sur*, la *del estado pasado y presente de la población trabajadora*, la *de la Reforma Protestante*, la *de la literatura política inglesa desde los primeros tiempos*, la *del comercio*, la *de la agricultura*, etc.), en las citas al canon literario-filosófico saltan a la vista aquí y allá principalmente –lo nombra nueve veces– el revolucionario y francmasón conde de Mirabeau y luego Shakespeare, Francis Bacon, Tomás Moro (su *Utopía* se nos trae un país donde “las ovejas devoran a los hombres”; Marx 2015: 337), Montesquieu, Rousseau y hasta una “bonita polémica” desencadenada por un influyente *best-seller* de la incipiente cultura de masas del siglo XIX: “Cuando la actual duquesa de Sutherland recibió en Londres con gran boato a Mrs. Beecher-Stowe, la autora de *La cabaña del tío Tom*, para ufanarse de su simpatía por los esclavos negros de la república norteamericana, simpatía que, al igual que sus aristocráticas cofrades, se guardó muy sabiamente de manifestar durante la Guerra de Secesión [...] expuse en la *New-York Tribune* la situación de los esclavos de las Sutherland” (Marx 2015: 349). Tampoco será esta la única vez que Marx se autocite: una final nota al pie remata el capítulo 24 con un fragmento del *Manifiesto Comunista*, ese que dice que “la burguesía produce sus propios sepultureros”.

percepción, *pertenece a todo el mundo*: los medios de producción de *la imaginación* (aunque no así los de “la cultura”) son siempre del pueblo, una acumulación de deseos y saberes colectivos encarnados en una mismidad no estática, en tensión dialéctica permanente con lo identitario Otro. Algo parecido quizá a lo que algún poeta cubano llamara alguna vez “la cantidad hechizada” (Lezama Lima, 2014) o algún filósofo argentino “materialismo ensoñado”: una “misma urdimbre de ese tenue tapiz mágico e invisible del que la tecnología racional cristiana, ahora cartesiana, quiere separarnos para que veamos sólo cosas desnudas, cosas puramente cosas despojadas del ensoñamiento que las sigue sosteniendo” (Rozitchner, 2014: 16).

2. A banqueros, rentistas y corredores de bolsa, con un eco de novela de piratas, los llama *tiburones* (Marx 2015: 375). A la nueva visión comercial de los *businessmen* sinestésicamente la llama *olfato*: “El olor a pescado se elevó hasta las narices de los grandes hombres. Estos *husmearon* la posibilidad de lucrar con el asunto y arrendaron la orilla del mar” (Marx, 2015: 349-350). A la permanencia material –con valor documental-testimonial– de instituciones y prácticas precapitalistas, las llama *huellas*: “en los últimos decenios del siglo XVIII ya se habían borrado las últimas *huellas* de propiedad comunal de los campesinos” (Marx, 2015: 340).

En sí mismas vulgares (lugares comunes creadas por un genio no individual ni *moderno*, como quería Baudelaire, sino colectivo y popular), metáforas tipo *capitalista = tiburón o visión comercial = olfato* se tornan en la retórica marxiana, sin embargo, extraordinariamente eficaces. En contra de quienes promueven la austeridad en los tropos y figuras literarias en la exposición científica, Marx parece decir, subsumiendo en sí –como buen gótico– los polos de lo clásico y lo barroco: mientras más compleja la trama analógico-imaginaria (barroco), más claro y contundente el desarrollo de la tesis (clásico). Así, coherente con aquella lógica historiográfica –y logocéntrica– que le hace decir que la escritura de la Historia es *como* una búsqueda de huellas (y que por ende la invención de la escritura marca en efecto el

advenimiento del logos en las sociedades humanas), llega a llamar por ende *prehistoria* al mismísimo proceso de la acumulación originaria –la cual, claro, “aparece como ‘originaria’ porque configura la *prehistoria* del capital y del modo de producción correspondiente” (Marx 2015: 331) –².

Esta clase de paralelismos con frecuencia se establece asimismo en una tensión epistemológica, entre “humanidades” y ciencias, procesos sociales y químicos, materialismo histórico e historia natural: “Al enrarecimiento de la población rural independiente que cultivaba sus propias tierras no sólo correspondía una condensación del proletariado industrial, tal como Geoffroy Saint-Hilaire explica la rarefacción de la materia cósmica en un punto por su condensación en otro” (Marx 2015: 365). Hasta que de repente aparece alguna metáfora de metáforas: el “sistema proteccionista”. Un invento jurídico-estatal y también tecno-científico, lo nuevo al cuadrado, una voraz *fábrica de fábricas*: “un medio artificial de fabricar fabricantes, de expropiar trabajadores independientes, de capitalizar los medios de producción y de subsistencia nacionales, de abreviar por la violencia la transición entre el modo de producción antiguo y el moderno. Los estados europeos se disputaron con furor la patente de este invento” (Marx 2015: 376).

3. A modo veloz de muestrario, las pocas metáforas *supra* al azar citadas tientan con sus posibles trazados teórico-críticos, cadenas genealógicas de nuestra imaginación (líneas intra, inter y transtextuales), traspaso de saber (y poder) sin duda fundacionales en la trama política y cultural de la modernidad. A pesar, claro, de cierta pereza crítica aliada a los intereses académicos: “En la literatura sobre el modernismo, Marx no es reconocido en absoluto. A menudo se retrocede hasta su generación, la generación de 1840 –a Baudelaire, Flaubert, Wagner,

² Michael Perelman, en *The invention of Capitalism* (2000) dice que al término “acumulación originaria” (o *primitiva*) lo acuñó Adam Smith y que Marx lo rechazó debido a su carácter ahistórico: “Para recalcar su distancia de Smith, Marx antepuso el peyorativo ‘llamada’ al título de la parte final del primer tomo de *El Capital*” (citado por Federici, 2010: 103).

Kierkegaard, Dostoievski— para buscar el origen de la cultura y la conciencia modernistas, pero el propio Marx ni siquiera cuenta con una rama en el árbol genealógico” [Berman 1988: 81].

Silenciamiento entonces, con excepciones (Silva 1971; Mehring 1976), del Marx *escritor*. Para contrarrestarlo —y de paso ir trazando una posible genealogía contemporánea de estudios sobre las *metáforas* de Marx—, en 1982, plena era Reagan, Marshall Berman entonces publica *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. El título es una cita del *Manifiesto comunista* que, según este marxista y referente de los estudios culturales norteamericano, da cuenta como pocas de lo que él llama “la experiencia de la Modernidad”:

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”. La perspectiva cósmica y la grandeza visionaria de esta imagen, su fuerza dramática altamente concentrada, su tono vagamente apocalíptico, la ambigüedad de su punto de vista —la temperatura que destruye es también una energía superabundante, un exceso de vida—, todas estas cualidades son supuestamente el sello distintivo de la imaginación modernista. Son precisamente la clase de cosas que estamos dispuestos a encontrar en Rimbaud o en Nietzsche, en Rilke o en Yeats: “las cosas se disgregan, el centro no las sostiene” (Berman, 1988: 82).

Años después, 1995, caído el Muro, globalizado el neocapital y desmoronadas ya todas las promesas revolucionarias —al menos tal como se la concebía hasta los '70 —, Jacques Derrida retoma la posta de Berman: en *Espectros de Marx*, esa sensación epocal de eje flojo (“las cosas se disgregan, el centro no las sostiene”) es evocada a partir de la célebre sentencia de *Hamlet* (Act. I, esc. 5): “The Time is out of joint” (“El tiempo está fuera de quicio”). Embistiendo directamente contra ideas del tipo *fin de la historia* (propuestas por el “sicofante”, diría Marx, Francis Fukuyama) y entre evanescencias finiseculares, presencias no definidas, fantasmales, inmateriales, tras la niebla, Derrida nos pone a dialogar justamente con un espectro, que es tanto el rey padre asesinado de Hamlet como el comunismo, que —recordemos— hacia 1848 recorría Europa: “Ein Gespenst geht um in Europa —das

Gespenst des Kommunismus”:

La experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa moderna, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores. Habría incluso que decir que la representó o escenificó. Desde la sombra de una memoria filial, Shakespeare habrá inspirado a menudo esa escenificación marxiana (Derrida, 1995: 18).

Ese imaginario espectral –gótico, apocalíptico– presente en las grandes novelas de terror decimonónicas (*Frankenstein*, *Drácula*, *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*) y que transmigrará a la ciencia ficción contemporánea, con sus mutantes, zombis y ciborgs, “no-muertos” (pero tampoco “no-vivos”) producto de experimentos científico-políticos siniestros, *fábricas de fábricas*, es fundante en los textos de Marx. Así, por los mismos años llamados posmodernos, y mientras la deconstrucción se nos proponía releer a Marx como un diálogo con espectros –o sea “una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (Derrida, 1995: 12)–, desde los estudios de género y *queer*, Judith Halberstam, en *Skin shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (1995), le daba un shock (crítico) a un cadáver, a un *corpus* (textual, el marxismo) que el Imperio no quería ver resucitar³, para hacer por fin del Gótico la única versión materialista posible en las distintas *escenas* políticas contemporáneas:

El mismo Marx enfatizó la naturaleza Gótica del capitalismo al emplear la metáfora del vampiro para caracterizar al capitalista. En *La Primera Internacional* escribe: “la Industria Británica [...] parecida al vampiro, podría vivir chupando sangre, también la de los niños”. El mundo moderno para Marx está poblado por lo no-muertos; se trata en efecto de un mundo Gótico atormentado por espectros y dominado por la naturaleza mística del capital. Escribe en *Grundrisse*: “[...]. Pero el

³ A propósito, y con motivo del bicentenario de nacimiento de Marx, el vicepresidente de un país latinoamericano con un proyecto político alternativo al capitalismo neoliberal, escribió recientemente: “Marx sigue siendo el espectro de la época insuperable, está ahí, se lo mata cada 10, 20 años y vuelve a nacer, se declara su extinción y vuelve a renacer; es una cosa fascinante” (García Linera, 2018: 10).

Capital obtiene su habilidad solo al succionar constantemente trabajo vivo como si fuese su alma, del mismo modo que el vampiro” (Halberstam citado por Fisher, 2009: 76).

Capitalistas vampiros, asalariados zombies, revoltosos mutantes: es la sangre y la carne humana lo que vuelve hoy entonces en tanto contracara dialéctica de las evanescencias místicas y aquellas fluidificaciones espectrales de *fin de siècle*⁴. Así, ya en nuestros días, en la línea de Halberstam, la sangre y la carne explotadas por el Capital, siguen presentes cuando se habla, en la bibliografía política contemporánea, de *Splattercapital* (Bifo 2007) o “capitalismo gore” (Valencia 2010), con guiños en ambos casos a un subgénero de pelis de terror cruzado a veces con el *gansta*, la ciencia-ficción y el animé, atiborradas de chorros de sangre y pedazos de cuerpos humanos, torturas bizarras y múltiples formas del asesinato considerado arte camp, kitsch o pop⁵.

Ahora bien, si el imaginario gótico de los espectros de Marx se pierde en retrospectiva en Shakespeare, que es lo mismo prácticamente que decir en los mitos y las leyendas de la Europa anglosajona –el mundo feérico de *Sueño de*

⁴ En efecto, cuando ciertas citadas *Crónicas* refieren que, tras la expropiación del pequeño campesinado por Enrique VIII, “han desaparecido innumerables casas y pequeñas fincas [...] numerosas ciudades están en ruinas [...] villorrios destruidos para convertirlos en pasturas para ovejas, y en los que únicamente se alzan las casas de los señores” (Marx, 2015: 336), he ahí pues el paisaje desolador de algunos cuentos de Edgar A. Poe y las novelas de terror victorianas, con la tenebrosa y solitaria mansión en ruinas en lo alto de una colina, rodeado de naturaleza muerta y aldeas fantasmas.

⁵ Un ensayo reciente sobre la posdictadura argentina define sus efectos en el contexto del neoliberalismo triunfante como *espantos* y propone en consecuencia abordarlos como “objeto estético, antes que filosófico-político”, a partir de “las reglas de la ficción”: “Los espantos, por pertenecer al género terror, piden la estética para ser leídos. Lo que en democracia no se puede concebir de la dictadura, por más que se padezcan sus efectos, es aquello que se vuelve representable, en lugar de irrepresentable, como posdictadura: la victoria de su proyecto económico / la derrota *sin guerra* de las organizaciones revolucionarias / la rehabilitación de la vida de derecha como la única vida posible” (Schwarzböck, 2016: 21, 27, 23).

una noche de verano (donde Puck, el espíritu sirviente del rey de las Hadas, parece anunciarse como nuevo demiurgo), la noche medieval de los sombras parlantes de *Hamlet*—, ¿cuál será la genealogía material de esa carne y sangre humanas en Marx, no en la herencia futura —que es nuestro presente— sino hacia el pasado, remontando la tradición de su “naturaleza mística”?

Contemporáneo de las relecturas y revisitas de Derrida y Halberstam, pero distante tanto de la deconstrucción como de los estudios culturales y *queer*, en 1993⁶, desde las periferias del sistema-mundo, desde la Filosofía de la Liberación latinoamericana, Enrique Dussel publica *Las metáforas teológicas de Marx*. Paralelo a la consolidación del libre comercio en casi toda nuestra América, en el marco de la poscaída del Muro y los debates en torno al Quinto Centenario, el libro indaga en las ideas de corporalidad en Marx, ya no vueltas el espectáculo estético de la “escena socioeconómica contemporánea” (Fisher, 2009: 77) sino, por el contrario, ubicando esa carne y esa sangre en el plano de un estatuto ontológico-material para un “juicio ético” propio de

una concepción unitaria del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe ciertamente Marx, contra la antropología dualista griega y ‘moderna’ cartesiana [...]. La dignidad de la “carnalidad” (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo; ¿cómo podría afirmarse que “dar de comer al hambriento” en su corporalidad es el criterio absoluto del juicio ético (Mateo 25) si no hubiera una afirmación definitiva de la dignidad de la “carne”? (Dussel, 1993: 121).

⁶ En la literatura argentina, ese mismo año, el título de una novela de Andrés Rivera resumía también la “atmósfera” *out of joint* en que estaba sumida cierta izquierda que alguna vez creyó, en tanto heredera de Marx, poder cambiar el mundo: *La revolución es un sueño eterno* (1993) abre con un epígrafe autobiográfico de Perón, de *Del poder al exilio*, referido a una “atmósfera borrosa de lluvia y niebla [donde] todo parecía irreal” (1993: 11). Conectando el '55 con Mayo (recordemos que Castelli es el protagonista de la ficción), otra vez surgen, en el revival de la novela histórica latinoamericana, los *espectros* de Derrida, el “gótico” de Halberstam (y Fisher) e incluso *los espantos* de Schwarzböck.

Dialéctica entonces entre dos campos semánticos que la metafísica hegemónica occidental opuso como base de todo su logos-sistema: lo espiritual/lo carnal. Entre ambos, toda una serie de imágenes donde la humanidad se juega la vida a través de la historia: veamos cómo hila Marx toda esa superabundante red imaginario-cultural en este ilustre capítulo 24 del *Capital*.

4. Al igual que en todo el corpus marxiano, muchas, muchísimas metáforas calificables de “teológicas”, religiosas, bíblicas, abundan en el capítulo de la acumulación originaria: el crédito público *como* Credo, la deuda pública *como* Espíritu santo, el endeudamiento del estado *como* pecado contra el Espíritu Santo (“para el que no hay perdón alguno”) y hasta los empréstitos estatales *como* providencial maná (“capital llovido del cielo”; Marx, 2015: 374). De a ratos la cita bíblica es apenas alusión intertextual que da pie a un sarcástico aguijón:

Los economistas ingleses filantrópicos, como Mill, Rogers, Goldwin Smith, Fawcett, etcétera, y fabricantes liberales del tipo de John Bright y consortes, preguntan a los aristócratas rurales ingleses, como Dios a Caín por su hermano Abel: ¿qué se ha hecho de nuestros miles de *freeholders* [pequeños propietarios libres]? Pero, ¿de dónde os habéis hecho vosotros? De la aniquilación de aquellos *freeholders* (Marx, 2015: 369).

Otras veces las citas bíblicas se imbrican en grandes hilados a través de campos semánticos superpuestos. Por ejemplo, cuando en un mismo párrafo el paralelismo clásico entre edades humanas y ciclos históricos (“la *infancia* de la gran industria”) sirve para mentar el trabajo *infantil* como “el gran robo herodiano de los inocentes” (Marx, 2015: 377), en referencia, claro, a la matanza de niños ordenada en Belén por Herodes el Grande en el año I. En suma, es bíblico-teológico el *analogon* con que directamente arranca el mismo capítulo 24. A fin de desenmascarar la fábula fundacional de dos supuestas clases de seres humanos originariamente diferentes, Marx le da a la “pereza” una irónica función narrativa desencadenante de su propia contra-fábula y, por consiguiente, equivalente al pecado original en el Génesis:

Esta acumulación originaria desempeña en la economía

política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa -que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas- y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo (Marx, 2015: 330).

Permitiéndose al final una paradoja humorística, un relato se imbrica aquí con su propia desmentida, en un buen ejemplo de ese invento de Marx que fue *su* método dialéctico, “antítesis” (al contrario de lo que demasiados se empeñan en suponer) del de Hegel: “Dado que el filósofo alemán convierte a la idea de Demiurgo de lo real, la dialéctica aparece en sus manos invertida, “puesta al revés”. Para Marx se trata de “darla vuelta” para “descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Tarcus, 2015: 39). Demiurgo, mística... Por supuesto, en otro momento, sobre una especie de panteón donde se juega el destino histórico del planeta, el mismísimo sistema mercantil moderno-capitalista se enuncia en tanto “dios extraño” o demiurgo gnóstico: “Era ‘el dios extraño’ que se encaramó en el altar, al lado de los viejos ídolos de Europa, y que un buen día los derribó a todos de un solo golpe. Ese sistema proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad” (Marx, 2015 : 374)⁷.

⁷ La del demiurgo parece ser una matriz imaginaria constitutiva de la *oikonomia* de Occidente: es (Disney lo sabía, le asignó esa figura al ratón Mickey en su clásico *Fantasia*) “el aprendiz de brujo” que Berman analiza en el *Fausto* de Goethe. 25 años después, a lo largo de *El reino y la gloria* (Agamben, 2008) se vuelve a asediar genealógicamente la imagen demiúrgica, ubicando su origen en los tiempos de la Gnosis y sus disputas teológicas con los Padres de la Iglesia y analizando su secularización desde Hume y Smith hasta Carl Schmitt y Walter Benjamin. Así, estos demiurgos que transmitieron su *oculta philosophia* a

Otras veces, la alusión teológica o religiosa se desvanece todavía un poco más en el aire, en términos metafísicos *à la lettre* o incluso mágicos. Constructos griegos o –diría Dussel- “cartesianos” hegemónicos, como *el alma*, aparecen en la trama crítico-analítica del materialismo histórico. Pero, hilada con la metáfora misma del “misterio de la mercancía” y la condición abstracta que la *anima*⁸, el alma puede inclusive tornarse, con un *touch* paródico al romanticismo alemán, “social” (nótese que la urdimbre se complejiza añadiéndole con tinte sarcástico la noción platónico-pitagórica de *trans-migración*):

Figurémonos, por ejemplo, a los campesinos de Westfalia, que en tiempos de Federico II hilaban todos lino, aunque no seda; una parte de los campesinos fue expropiada violentamente y expulsada de sus tierras, mientras que la parte restante, en cambio, se transformó en jornaleros de los grandes arrendatarios. Al mismo tiempo se erigieron grandes hilanderías y tejedurías de lino, en las que los “liberados” pasaron a trabajar por salario. El lino tiene exactamente el mismo aspecto de antes. No se ha

cabalistas y magos renacentistas, contracara *masculino-aristocrática* de las brujas y curanderas de pueblo, transmigran a la prosa marxiana en ciertos “favoritos” de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales que, “más astutos que los alquimistas, hacían oro de la nada” (Marx, 2015: 372)

⁸ Todo el desarrollo de *El Capital* es el intento por escindir lo que fue unido (confundido) por el idealismo filosófico y el liberalismo económico: la materialidad-trabajo de la mercancía y el proceso abstracto que terminó internalizándosele. Para despojar a su objeto (la historia) de toda metafísica, Marx debe pues *inventar* la metáfora del fetichismo para explicar el *misterio de la mercancía*: un acto (de habla) mágico primitivo – del tipo que décadas luego Frazer catalogaría en *La rama dorada*– por medio del cual se inviste a un objeto de poder sobre un sujeto. Del mismo modo, para definir la condición psicológica de quien ha naturalizado su condición social, Marx hablará de “alienación”, a usanza de los teólogos que –hasta bien entrado el siglo XVII y con la caza de brujas alrededor– hablaban de enajenación del espíritu o la voluntad por una afección astrológica o posesión demoniaca merced a un objeto particular (Silva 1971). En suma, *inversión*: en Marx, “la mercancía se muestra a los propios productores como un fetiche, un producto humano que se ha autonomizado, ha cobrado vida propia, y ahora rige la vida de los hombres. Los objetos (los productos humanos) devinieron sujetos (‘fetichismo’) al mismo tiempo que los sujetos se volvieron objetos, esclavos de sus designios (‘cosificación’)” (Tarcus, 2015: 41).

modificado en él una sola fibra, pero una nueva alma social ha migrado a su cuerpo. Ahora forma parte del capital constante del patrón manufacturero (Marx, 2015: 365).

Y así como en el develamiento del *misterio* de la mercancía del capítulo I del *Capital*, Marx oscila entre la materialidad y la abstracción, también en su develamiento de la *fábula* de la acumulación originaria apela a su *acumulación imaginaria* y, en torno de la cohorte de *espectros* (almas sociales, espíritus santos, pecados originales, dioses extraños), para explicar mejor su tesis evoca la contrafigura dialéctica de un cuerpo humano, una criatura antropomorfa pero alegóricamente monstruosa. O mejor dicho, de dos criaturas antropomorfas...

5. En verdad la criatura antropomorfa *nace* junto a otra de sus metáforas más famosas, uno de esos varios lugares comunes que el *génie* de Marx creó: “*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva*” (Marx, 2015: 371). Núcleo de toda una alegoría política fundacional, la metáfora entonces es –más allá del entrecomillado irónico con que se envisten las “leyes naturales eternas”– aquí doblemente antropomórfica: personificada en la partera la violencia política y en la criatura la nueva sociedad capitalista: “*Tantæ molis erat* [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las ‘leyes naturales eternas’ que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo” (Marx, 2015: 380). De ese modo, casi haciéndolo un personaje (al menos alegórico) en su ironía, Marx en un momento nos trae todo un bebé que, con humor rabelesiano, se nos abalanza gigantesco y autónomo: “el modo de producción capitalista puede andar ya sin andaderas” (Marx, 2015: 382).

La metáfora antropomórfica ya ha llegado sin embargo antes a su máxima productividad cuando, tras el análisis del sistema de la deuda pública y la secuencia cronológica de empréstitos históricos entre Estados, se constata el entonces ya actual y definitivo traslado geopolítico del eurocapital decimonónico a Estados Unidos (de ahí el interés de Marx por la Guerra de Secesión y *La cabaña del*

tío Tom):

[...] las ruindades del sistema veneciano de rapiña constituían uno de esos fundamentos ocultos de la riqueza de capitales de Holanda, a la cual la Venecia en decadencia prestaba grandes sumas de dinero. Otro tanto ocurre entre Holanda e Inglaterra. Ya a comienzos del siglo XVIII las manufacturas holandesas han sido ampliamente sobrepujadas y el país ha cesado de ser la nación industrial y comercial dominante. Uno de sus negocios principales, entre 1701 y 1776, fue el préstamo de enormes capitales, especialmente a su poderosa competidora Inglaterra. Un caso análogo lo constituye hoy la relación entre Inglaterra y Estados Unidos. No pocos capitales que ingresan actualmente a Estados Unidos sin partida de nacimiento, son sangre de niños recién ayer capitalizada en Inglaterra (Marx, 2015: 375).

A la metáfora antropomorfa del bebé-capitalismo, se la multiplica (ahora son muchos “niños”) y disemina atribuyéndole un estatuto clandestino, de *indocumentación*. Marx casi satiriza acá la *traslatio imperii* como inmigración ilegal o (con resonancias en el presente apabullantes) tráfico de personas ante la vista gorda de las aduanas, o sea —a semejanza de la mano de Smith- *invisible* entre los registros del Estado. Se confirma la naturaleza gótica según Halberstam (y Fisher) del paisaje marxiano: otra vez el vampiro. El capital fluye *invisible* gracias a (y a través de) la sangre derramada de niños, concretos hijos e hijas de familias proletarias: otra vez también los tiburones (si preferimos las de piratas), otra vez Herodes y la matanza de inocentes (si optamos por las bíblicas). Por otra parte, la falta de “partida de nacimiento” (documentos, inscripciones, data) de los capitales migrados de Europa a Estados Unidos estaría sugiriendo que, a mitad del siglo XIX, el trabajo humano (medido en sangre) que produjo ese traslado imperial *todavía* no se materializaba como *huellas* para que la Historia lo des-cubra. ¿O no vimos ya cómo Marx llamaba “huellas” a aquello que de una época sobrevive en otra, cómo para él una *escritura de la Historia* es menos el acto en sí de escribirla que las marcas materiales, documentales y corporales, de los hechos con los cuales va a interpretársela?

Testimonios del proceso de advenimiento histórico del

capital, trazos de una *escritura* hecha de violencia indeleble, grabada *en los cuerpos* (y en la memoria de sus portantes): “La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego” (Marx, 2015: 332). Marx está escribiendo-descubriendo la historia de la violencia política mundial (aunque su eurocentrismo lo concentre solo en la *ejemplar* historia de Inglaterra): expropiaciones, robos, saqueos, incendios, violaciones, devastaciones, cautiverios, avasallamientos, represiones, desplazamientos, asesinatos, matanzas, genocidios. La acumulación originaria vuelva a enunciarse en términos metonímicos de corporalidad humana neta, pero hiperbolizada: “Si el dinero, como dice Augier, ‘viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla’, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 2015: 380). El bebé-capital gigante, del que nada se nos dice –al menos en Marx– ni de su madre ni padre, al final del capítulo, vuelve a nacer – y lo hará una y otra vez en cada relectura– con poros, cabeza, pies y sangre, rasgos antropomórficos recubiertos de una mezcla (lodo) chorreante⁹ (“energía superabundante”, “exceso de vida”) de tierra y agua. Léase *las tierras* y el mar, los dos dominios planetarios en disputa, claro, pero también los dos elementos cósmicos que todas las mitologías del mundo –qué curioso– relacionan con *lo femenino*.

6. Si el gran bebé-capital de los “grandes hombres” hoy vuelve, en el imaginario imperial del neuro-entretenimiento, como *Un jefe en pañales* (la comedia animada de Dreamworks, 2017), ¿qué pasó con la famosa partera alegórica que lo trajo al mundo? Se sabe: siguió más allá del texto de Marx su exitosa vida moderna de metáfora que, entre cierto campo cultural, político y

⁹ La mezcla de sangre y barro espejea en nuestra literatura, desde su brutal fundación con *El matadero*, de Esteban Echeverría (1838-1871, el lapso entre su escritura y publicación casi coincide con el de composición de *El Capital*), hasta *El fiord* (1969), de Osvaldo Lamborghini, que insiste en la alegoría de un parto entre la sangre y la mugre como flexión literal de la violencia político-sexual en Argentina.

mediático se hizo *lugar común*. Un clisé revolucionario que, opuesto a la apología liberal o socialdemócrata del *consenso* y el “diálogo” multicultural, siguió interpelándonos¹⁰. Y sin embargo, faltaba conjurar su poder persuasivo, su significancia *naturalizada*, cuestionar su imagen fósil de *analogon* automático de la violencia, ponerla *patas arriba*. Y así fue como, desde el más radical y potente movimiento político de la “escena socioeconómica” de hoy, el feminismo de la Cuarta Ola, una de sus más eminentes voces, Silvia Federici, concluye –desde un pie de página con que nos pega un patadón– que la alegórica partera marxiana es poco “convinciente”, por no decir absolutamente desacertada:

[...] las parteras traen vida al mundo, no destrucción. Esta metáfora también sugiere que el capitalismo ‘evoluciona’ a partir de fuerzas que se gestaban en el seno del mundo feudal –un supuesto que Marx mismo refuta en su discusión sobre la acumulación primitiva. Comparar la violencia con las potencias generativas de una partera también arroja un halo de bondad sobre el proceso de acumulación de capital, sugiriendo necesidad, inevitabilidad y, finalmente, progreso (Federici, 2018: 107)¹¹.

¹⁰ En la poesía argentina fue Arturo Carrera quien decidió ponerse a oírlo: “No se borró aún la sangre de nuestros rayados. No se borra. No se borrará la sangre de los emboladores: la voz de la partera estalló en nuestra sangre y has de tomar bien ese oro; de aquel terremoto rojo bien lo rojo: bufón para tu plancton: es nuestra pintura: nuestra sangre” (2014: 377). En *La partera canta* (1982) se nos cuentan devenires posibles de la lengua en pleno umbral posdictadura: un gran *leviatán* comedor de plancton, las metáforas históricas de la escritura (de la sangre) y la herencia (documental, testimonial, “ese oro” *acumulado*) de la violencia que llevamos en el cuerpo a través del legado “rojo” de Marx.

¹¹ El mismo año en que, junto a Leopoldina Fortunati, Federici publicaba los primeros resultados de su investigación sobre las mujeres en su transición del feudalismo al capitalismo en *Il Grande Calibano. Storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale*, en Argentina, con motivo del video *Nunca Más* hecho por la comisión Sabato, emitido por TV en julio de 1984, también Fogwill, un mes después, en *Primera Plana*, y tras evocar al “Hombre que vio a la partera” de Arlt, cuestiona la metáfora –que atribuye a Engels o “algún libro olvidado”– de la violencia como “Diosa partera de la Historia”: “la sangre, los alaridos de la parturienta y la despersonalización que las mascarillas quirúrgicas imponen a los otros

Podríamos decir entonces –y dando un rodeo a modo de síntesis provisoria- que, a las tensiones entre imágenes (espirituales/carnales), en una dialéctica no-hegeliana (materialista) que en términos estéticos va del gótico vampírico al “gore” zombi, y en términos éticos entre tradiciones filosófico-religiosas (griega-cartesiana/judeo-cristiana), y en términos epistemológicos entre saberes (literatura/ciencia, exactas/sociales, teoría/praxis), se le suma ahora una tensión aún más interesante: entre lo dicho y lo impensado (o silenciado u olvidado), lo que queda despuntado en ese tapiz cultural que dimos en llamar acumulación imaginaria. Porque pese a todo lo evanescente que pueda manifestarse lo sólido, pareciera que en Marx y su larga modernidad sin embargo algo trabaja *aún* en su quicio, no tan *out of joint*. Ese algo, que en los documentos de la cultura llamada *alta* (letrada, canónica, bajo la égida singular de la *Ratio* y el Hombre) deja bajo un cono de sombra a la mitad de *cualquier* población (junto con lo popular y común, lo corporal e “irracional”), es por supuesto el patriarcado:

no encontramos en su trabajo ninguna mención a las profundas transformaciones que el capitalismo introdujo en la reproducción de la fuerza de trabajo y en la posición social de las mujeres. En el análisis de Marx sobre la acumulación primitiva tampoco aparece ninguna referencia a la “gran caza de brujas” de los siglos XVI y XVII, a pesar de que esta campaña terrorista impulsada por el Estado resultó fundamental a la hora de derrotar al campesinado europeo, facilitando su expulsión de las tierras que una vez detentaron en común (Federici, 2010: 104).

actores de la escena sirvieron para marcar con el signo del horror los testimonios que el público vería minutos más tarde. [...] Marcando con el horror a un acontecimiento se lo extrae de la historia humana, tal como los rituales y los procesos neuroquímicos del parto ayudan a extraerlo de las biografías y hasta de la memoria. [...] La alegoría del parto refuerza [...] la vinculación del tema a los símbolos de la maternidad (Madres, Abuelas), y a la trama de los vínculos familiares [...] remitiendo las demandas de explicación y justicia a una cuestión ‘de sangre’, para enturbiar la evidencia de que por sus orígenes y por sus consecuencias futuras, el *Terror de Estado* es una cuestión exclusivamente política” (Fogwill, 2008: 81).

Aquel gran bebé chorreante de sangre y barro llamado sociedad capitalista, que en el retablo de la Historia Marx lo puso a nacer sin madre ni padre, tiene pues en la partera, además de la metáfora explícita (autoral) de la violencia, la *implícita* (crítica) de un olvido o lapsus en el revés de la trama del euro-imaginario positivista del siglo XIX (sobre todo en su naturalización de la “inevitabilidad” del “progreso”). Un punto de fuga por donde retorna sin duda freudianamente lo reprimido, un agujero en la urdimbre lógico-textual que no obstante permite releer por fin de otro modo el relato-develamiento (de la fábula) de la acumulación originaria (o primitiva). Y un siglo y medio después, entre nuevas “huellas” que salen a la luz de aquella “prehistoria” del capital, esa partera coincide ni más ni menos que con *la bruja* federiciana: “Históricamente, la bruja era la partera, la médica, la adivina o la hechicera del pueblo, cuya área privilegiada de incumbencia [...] era la intriga amorosa [...]. Una encarnación urbana de este tipo de bruja fue la Celestina de la pieza teatral de Fernando de Rojas” (Federici, 2015: 326).

Viuda casi siempre, maestra en aceites y ungüentos, sabedora del poder oculto de plantas y flores, frutos y setos, perfumera, experta en la reparación de virginidades dañadas, depositaria de secretos de (im)potencia e (in)fertilidad, consejera cosmética, alcahueta y abortera, la curandera, de correrse la voz de su eficacia, podía llegar a ser consultada por gentes de lejanos bosques y aldeas. Tenía en ocasiones prestigio político en la comunidad y era temida y respetada (*Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos es la versión latino-colonial de esa bruja *caudilla*). Otras veces en cambio solo era una mendiga, ladrona de leche o dependiente de la asistencia pública que por ello se convertía en sospechosa de practicar hechicería y nigromancia. O adolescente que experimentaba con hierbas y hongos alucinógenos del bosque y, en luna llena y otras fechas propicias, participaba en ritos ancestrales de fecundidad y protección que consolidaban sin duda vínculos de sororidad entre campesinas y villanas como resistencia a la opresión feudal, eclesiástica y patriarcal.

Federici ubica así la gran caza de brujas en una encrucijada de poder/saber histórica: entre la expropiación de tierra y la proletarización del campesinado, por un lado, y la imposición institucional de una nueva episteme político-científica, euroburguesa y cartesiana, por otro. Y así, mientras se erradicaban las *supersticiones* medievales, las correspondencias mágicas y los ciclos astrales de la Madre Naturaleza, el “desplazamiento de la bruja y la curandera del pueblo por el doctor” (Federici, 2015: 328) se lee además como signo clave de la intersticial intervención de la nueva burguesía blanco-masculina en los asuntos concernientes a la reproducción y la sexualidad –incluida la prostitución– de la población:

[...] con la persecución de la curandera de pueblo, se expropió a las mujeres de un patrimonio de saber empírico, en relación con las hierbas y los remedios curativos, que habían acumulado y transmitido de generación en generación, una pérdida que allanó el camino para una nueva forma de cercamiento: el ascenso de la medicina profesional (Federici, 2010: 327-328).

Vimos que Dussel sostenía que la *carne* y la *sangre* en Marx son categorías antropológicas oriundas de la tradición judía, opuestas a la dicotomía metafísica clásica del *cuervo* y el *alma* griegos, llegando a decir que “Marx fue, de hecho, un teólogo implícito, fragmentario, negativo” (Dussel, 1993: 131) y situándolo “dentro de una antigua tradición, la de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los Padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y rematando en los primeros reformadores (Lutero, Melancton, Zwinglio)” (Dussel, 1993: 139). Quizá esa parte del imaginario teológico de Marx también se entrecruza, en la gran noche gótica del siglo XIX, constelado aquí y allá de remanentes de aquel “*bricolage* ideológico” hecho con elementos “del mundo fantástico del cristianismo medieval, argumentos racionalistas y los modernos procedimientos burocráticos de las cortes europeas (Federici, 2010: 331) que sostuvo durante dos siglos la caza de brujas tanto en Europa como (ante la mirada del Calibán) en América. Apenas hay en verdad una alusión a *ellas* en la versión del capítulo 24 aparecida solo en la tercera y cuarta edición de *El Capital*, durante el desarrollo de la cuestión legal-financiera de los

“tiburones” de la Bolsa. De repente, su pluma pinturera exclama: “Por la misma época en que Inglaterra dejó de quemar brujas, comenzó a colgar a los falsificadores de billetes de banco” (Marx, 2015: 375).

¿Por qué no habrá seguido Marx esa hilacha de tejido imaginario, con toda su potencia *gótica* y sus ecos shakesperianos (las brujas de *Macbeth* o la misma Syrocax, madre hechicera *americana* de Calibán en *La tempestad*)? ¿Por qué ese cabo suelto, olvidado (vuelto a publicar gracias al trabajo crítico-editorial) en la prolija y compleja trama de la *dispositio*? Y es que a Marx, en su *no dar puntada sin hilo* con el fin de develar la urdimbre histórica que sostenía la injusticia social, sin embargo, la cuestión de las mujeres –su penosa situación política y social, su fundamental rol económico en el mismísimo proceso de instauración mundial del capital–, como a la gran mayoría de los demás representantes de “la experiencia de la modernidad” (Baudelaire, Flaubert, Wagner, Kierkegaard, Dostoievski, *todos varones*, reconozcámoslo), se le escapó al parecer también en medio de una tiniebla espectral.

8. Para volver –tras tantos espectros y dioses extraños, tantas parteras y criaturas chorreantes de sangre y barro– a la cuestión general de las metáforas del capítulo 24, déjenme seguirle a Dussel su rastreo genealógico del concepto de usura y la prohibición de su práctica en la tradición semítica, donde al materialista Marx se lo hace pues un *teólogo* incluyéndolo en un debate ético-religioso milenario en torno de la cuestión del interés prestamista a partir de un pasaje del Deuteronomio: “No cargues intereses usureros a tu hermano ni sobre dinero, ni sobre alimento, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tu hermano”. Y, apelando *también* a la metáfora biológica del nacimiento (y la muerte), Dussel detecta en Martin Bucer y Calvino los primeros cuestionamientos a este hasta entonces inamovible (ni siquiera Lutero se atrevió a tanto) aspecto de la ley mosaica: “¡La exigencia ética del Deuteronomio 23, 20-21 había muerto! El capital podía nacer. La moral cristiana europeo-moderna (la religión fetichista [...]) se las había arreglado para borrar una exigencia que tuvo

vigencia durante veinticinco siglos” (Dussel, 1993: 144).

De ahí en más –se sabe– el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista será imparable, “sin andaderas”: el *ethos* burgués se organiza como manifestación de la esencia del Evangelio, sobre todo a partir de Hobbes y después Smith, cautivo en la tendencia anglosajona empírico-liberal de aplicar paralelismos pseudo-científicos entre las supuestas leyes socioeconómicas y las *comprobables* leyes físico-matemáticas de la episteme newtoniana:

[...] todo quedaba ordenado objetiva y subjetivamente [...] como una gran “maquinaria económica” arquitectonizada por Dios, de manera necesaria. Todo quedaba así preparado, teórica y teológicamente, para poder reproducir ideológicamente el sistema [...]. Marx se encontraba, al realizar la crítica de la economía política burguesa, ante esta orquestación teológico-económica, y la enfrentará con los mismos recursos, aunque sea “metafóricamente”, ya que ironizará en muchos casos estas construcciones “teológicas” (Dussel, 1993: 151-152).

Esa “orquestación teológico-económica” entrañó también –vimos recién– la expropiación (“cercamiento” dice Federici, en una metáfora/paralelismo escalofriante) de los saberes-poderes de las mujeres, sobre todo los relativos al cuerpo, la sexualidad y la Madre Naturaleza. De ahí quizá que, ente todas sus tensiones, la pluma de Marx haya traído al tejido de su argumentación cierta metáfora que conecta con uno de los *campos* de experiencia/saber propios de la partera/bruja, las plantas, a la vez en simbiosis con cierta lógica capitalista, artificial, con esa tendencia a la intervención técnica-reproductiva para acelerar (o detener) los ciclos biológicos o incluso estacionarios: un invernadero.

Es la imagen comparativa a la que más se recurra (cuatro veces) durante todo el capítulo. En una oportunidad sirve para comparar nada menos que el propio tema o tópico, la mismísima acumulación originaria, en un momento de máxima síntesis:

España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra [...] todos ellos recurren al poder del estado, a la violencia

organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones (Marx, 2015: 371).

Con probabilidad surgida de un pasaje de Mirabeau citado al pie páginas antes, donde se compara a ciertos talleres de manufacturación con “artificiales plantas de invernadero cultivadas por los gobiernos” (*De la monarchie*, t. III, citado por Marx, 2015: 366), la imagen remite en otra ocasión a dos actividades impulsoras por antonomasia del capitalismo: “El sistema colonial hizo madurar, como plantas de invernadero, el comercio y la navegación” (Marx, 2015: 373). En una tercera oportunidad, el invernadero es comparable al sistema del crédito público, otra *experimentación* (botánica/social) *cultivada* cronológicamente por distintos estados-nación europeos, a modo de postas, y ya irreversiblemente *arraigada*: “El sistema del crédito público [...] tomó posesión de toda Europa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de invernadero. Así, echó raíces por primera vez en Holanda” (Marx, 2015: 374). Y así, saltando por los tiempos e imperios, aparece finalmente para mentar la proletarianización del campesinado otra vez como *experimentación* social (al parecer tampoco *tan* moderna): “El servicio militar, que tanto aceleró la ruina de los plebeyos romanos, fue también uno de los medios fundamentales empleados por Carlomagno para fomentar, como en un invernadero, la transformación de los campesinos alemanes libres en siervos” (Marx, 2015: 345).

Otra vez el *historiador* –y político, economista, sociólogo y filósofo– Marx vuelve a ser conectado, en su magistral entramado textual, por alguna analogía transhistórica surgida de esa llamada acumulación imaginaria del *escritor* Marx. He ahí una herencia dialéctica materialista que – siempre y cuando se quiera cambiar el mundo y no solo interpretarlo– permite “leer el pasado como algo que sobrevive en el presente” (Federici, 2010: 23), para cultivar un “juicio ético” (Dussel) y “una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (Derrida) que les den

una nueva potencia revolucionaria a nuestras luchas anticapitalistas, antipatriarcales y decoloniales, de aquí y allá.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Berman, Marshall (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Bifo, Franco Berardi (2007). *Generación post alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Carrera, Arturo (2014). *Vigilámbulo. Poesía reunida*. Volumen III. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Fisher, Mark (2009). "Materialismo gótico. Extractos de *Flatline Constructs. Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction*". Matt Lee y Mark Fisher. *Deleuze y la brujería*. Ed. de J. Salzano. Buenos Aires: Las Cuarenta. 63-93.

Fogwill (2008). "Testimonio, verdad, utilidad". *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva. 80-81.

García Linera, Álvaro (2018). "Marx: el espectro insuperable de la época". *La Migraña. Revista de análisis político*, n. 27. 10-19.

Lezama Lima, José (2014). *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, Karl (2015). *Antología*. Ed. de H. Tarcus. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mehring, Franz (1976). "Karl Marx y la alegoría". D. Riázanov (ed.) *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*. Barcelona: Crítica. 63-68.

Rivera, Andrés (1993). *La revolución es un sueño eterno*. Buenos

Aires: Alfaguara.

Rozitchner, León (2014). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Schwarzböck, Silvia (2016). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Silva, Ludovico (1971). *El estilo literario de Marx*. México: Siglo XXI.

Tarcus, Horacio (2015). "Leer a Marx en el siglo XXI". *Karl Marx. Antología*. Ed. de H. Tarcus. Buenos Aires: Siglo XXI. 7-57.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

EL REENCANTAMIENTO TERRORÍFICO DEL CUENTO ARGENTINO: MARIANA ENRÍQUEZ

Juana Ramella

Universidad de Buenos Aires, Argentina
juanarmella1@gmail.com

Recibido: 29/05/2019. Aceptado: 31/05/2019.

Resumen

Este artículo se propone vislumbrar el modo novedoso en el que resurge el terror en la narrativa argentina de los últimos años a partir del análisis de *Los peligros de fumar en la cama* de Mariana Enríquez, particularmente de los cuentos "El Carrito" y "La Virgen de la tosquera". En este libro, que se publicó en 2009 e incluye una docena de cuentos, hay un discurso que se manifiesta y disputa con el hegemónico a la hora de construir sentido. Aparece un logos-otro de la mano de la hechicería y las creencias populares que se filtra en los cuentos y subvierte el discurso del falo-logocentrismo. Los cuentos experimentan con el terror, un género que históricamente ha sido empleado para reproducir el discurso hegemónico, en manos esta vez de las mujeres y de los sectores populares, que parecen preguntar qué pasa si el terror lo ejercemos los y las oprimidos/as: el terror, en esta novedosa forma, atenta contra la estructura opresora.

Palabras clave: Terror - Brujas - Falo-logocentrismo - Mariana Enríquez - Literatura argentina

THE HORRIFYING REENCHANTMENT OF ARGENTINIAN SHORT STORIES: MARIANA ENRÍQUEZ

Abstract

This article aims to catch a glimpse of the innovative way in which horror reappears in Argentine literature of the last few years by analyzing *Los peligros de fumar en la cama*, by Mariana Enríquez, particularly in the stories "El Carrito" and "La Virgen de la tosquera". In this book, which was published in 2009 and includes a dozen short stories, there appears a discourse which reveals itself and fights against hegemonic discourses in the field of meaning. There appears a *different logos* hand in hand with witchcraft and folk beliefs which permeates the stories and subverts the discourse of phallogocentrism. The stories experiment with horror, a genre historically employed by hegemonic discourse, in the hands of women and poor people, who seem to ask what happens if horror is exercised by the oppressed: horror literature, in this innovating shape, attempts against oppressing structures.

Keywords: Horror - Witches - Phallogocentrism - Mariana Enríquez - Argentinian Literature

Introducción

Mariana Enríquez es una joven escritora argentina cuya obra, según la crítica actual, formaría parte de la “Nueva narrativa argentina” (NNA). Elsa Drucaroff en su prólogo a la antología *El nuevo cuento argentino* (2017) propone una clasificación de esta NNA según la cual Enríquez pertenecería a la “segunda generación postdictadura”. Una generación que, si bien no vivió la dictadura, guarda con ella una relación cercana que se cuela en su narrativa. Ellos y ellas escribieron durante el kirchnerismo y fueron adolescentes en el menemismo y la crisis de diciembre de 2001, cuando, además, fueron las mayores víctimas de desocupación (Drucaroff, 2017).

Los peligros de fumar en la cama de Mariana Enríquez es un libro publicado en 2009 que incluye una docena de cuentos, todos atravesados por una forma novedosa del terror. El epígrafe que da lugar al libro, y es también epígrafe de este artículo, nos da la clave para leer lo que caracteriza esta renovación del cuento de terror argentino. Se trata de versos que abren el texto indicando que se buscará una maldición (*a curse*). Los cuentos de esta autora producen un efecto de lectura gótico, pero un gótico específicamente rioplatense que ha sido caracterizado por Cortázar, utilizando la categoría descrita por Freud, como *Unheimlich*, es decir, cuyo efecto parte de un miedo a lo familiar. Pero ¿qué es aquello, a la vez familiar y extraño, que nos produce hoy esa sensación ominosa en estos cuentos? Hay en ellos un discurso que resurge y disputa con lo hegemónico a la hora de construir sentido. Aparece un logos-otro de la mano de la hechicería y las creencias populares que se filtra en los cuentos y subvierte el discurso del fallo-logocentrismo, es decir, el “modo de producción de significaciones y cuerpos que, en el corro ser cuerpo-ser palabra, regula un sistema de sexo-género que llamaré (tomando una expresión de Judith Butler) ‘de imperativo heterosexual’”. Un sistema que en el mismo acto supone opresión a las mujeres y a toda persona que de un modo u otro sea colocada en el lugar de la otredad, la diferencia” (Drucaroff, 2015: 118), a la vez que el discurso político de clases rigido por el capital.

Este artículo busca dar cuenta de la situación de este

discurso, sin perder de vista la relación inmanente (si bien mediada de manera muy específica, dada la autonomía relativa de lo literario) entre la literatura y la vida, y, en última instancia, entre la literatura y lo político. A la luz de la hipótesis de que es en el discurso en donde se desarrollan las luchas de clases y de géneros, me valdré de las herramientas de *Otro logos*, el libro donde Drucaroff vuelca la justificación teórica y metodológica de sus análisis de *Los prisioneros de la torre*, para desovillar los hilos del Orden de Clases y del Orden de Géneros en el análisis de *Los peligros de fumar en la cama*. Pero, antes de que “dejemos hablar a estos cuentos con su lucidez desencantada” (Drucaroff, 2017: 14) cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto en estos cuentos no se está *reencantando* una realidad a la que el dominio de la razón llevó a las atrocidades del terror sistematizado en la última dictadura y, en última instancia, a los procesos totalitarios del siglo XX?

[...] Pero que las hay, las hay

Este dicho popular sintetiza de alguna manera esa contradicción que se produce en las personas entre el conocimiento racional y lo que se considera superstición, relacionado con lo primitivo, inculto, irracional en el discurso de las personas. Si bien la primera parte del dicho (que hemos omitido) les permite (y obliga) a insistir en que “las brujas no existen”, lo segundo surge por reconocer el terror a la posibilidad de que la razón se equivoque y de que exista algo más.

En su estudio sobre lo ominoso, Freud considera el borramiento de los límites entre fantasía y realidad, en lo que hace estribar *buena parte* de lo ominoso adherido a las prácticas mágicas. Entre ellas nombra el inmediato cumplimiento de nuestros deseos, el retorno de los muertos, las fuerzas que procuran un daño secreto y “la omnipotencia de los pensamientos” (1919: 240). Este tipo de magia es denominado así por Freud luego de relatar un caso en el que un paciente pronuncia las palabras que luego se cumplen. Por lo tanto, podríamos reformularla

como “de la *palabra*”, y así retornamos a nuestra idea del poder de las palabras en el corro semiosis-no semiosis. Freud, siguiendo la idea de la razón ilustrada, descrea de esta potencia, y sin embargo comprende y describe lúcidamente el efecto ominoso que genera en una sociedad en la que esa razón impera:

Nosotros, o nuestros ancestros primitivos, consideramos alguna vez esas posibilidades como una realidad de hecho, estuvimos convencidos en la objetividad de esos procesos. Hoy ya no creemos en ello, hemos *superado* esos modos de pensar, pero no nos sentimos del todo seguros de estas nuevas convicciones; *las antiguas perviven en nosotros y acechan la oportunidad de corroborarse* (Freud, 1919: 247, subrayado mío).

Las creencias populares sobreviven como discurso (y praxis) oculto, desprestigiado y perseguido bajo la hegemonía de la razón y la ciencia.

Por supuesto que este proceso, del que Freud habla de manera darwiniana, casi como si hubiera sido una evolución natural y pacífica, es histórico y violento. La investigadora mexicana Norma Blázquez Graf, en su libro *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia* (2011), estudia el pasaje de la convivencia entre la “magia baja” con fines prácticos, de las clases populares y las mujeres, y la “magia alta”, cuyo fin espiritual era el conocimiento de Dios, respaldada por las élites que la practicaban. Esta última, de la mano de la Iglesia, instaló el discurso de que la primera constaba de meras supersticiones paganas, desconociéndole a la hechicería la capacidad de curar, el poder de hacer maleficios, causar daño y adivinar. Asimismo, incorporó a la idea de hechicero/a una idea teológica maligna y persiguió a “brujas” y “herejes” por haber hecho algún tipo de pacto con el diablo. La caza de brujas y el desprestigio de la magia da lugar a que esa llamada “magia alta” sienta las bases para la ciencia moderna.

Adorno y Horkheimer escriben en *Dialéctica del Iluminismo*: “el programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia [...] con el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos” (1969: 15). Se

produce así una sustitución de la herencia mágica por un orden. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt afirman que el vínculo entre la ilustración y la magia “es de tipo patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada” (16). La polarización de estos dos modelos de “ciencia” culmina en una jerarquización en la que lo mecánico, racional y patriarcal, que implica la dominación del hombre viril, se institucionaliza.

Volviendo a lo concreto de nuestra literatura, no es sorprendente que resurja en ella, en tanto modo potente de cuestionar las significaciones imperantes en una sociedad, la posibilidad de un vínculo no domesticador con la realidad. Julio Cortázar en sus “Notas sobre lo gótico en el Río de la Plata” (1975) vincula lo gótico con la vida cotidiana de quienes llama, utilizando un criterio de clase, “gente simple” (146) y con poca educación. Sugiere que surge de una “realidad mal definida” (146), de las creencias y supersticiones. Desde una perspectiva eurocéntrica, Cortázar romantiza las características del gótico rioplatense y las justifica con una falta de atención en la educación. Sin embargo, la única educación que considera es la de la Ilustración.

La narrativa de Enríquez es, más bien, una respuesta lúcida y subversiva frente a lo totalitario y patriarcal del orden ilustrado con su vocación de iluminar las zonas oscuras de la realidad. Lo ominoso en su literatura viene a señalar algo que aparece a simple vista pero nos esmeramos en no ver: el horror de lo cotidiano al que estamos sometidos, las mujeres y los sectores populares, por el Orden de Géneros y el Orden de Clases imperantes. La novedad es que el terror, en sus cuentos, ya no viene desde un más allá desconocido, sino que está canalizado voluntariamente por sus personajes con un fin práctico: a través de las maldiciones buscan subvertir estos Órdenes, las utilizan para dar respuesta a agravios, para llevar a cabo una suerte de venganza pedagógica o para solucionar problemas.

Una literatura re-encantada

Tal como advierte Drucaroff en las primeras páginas de *Otro Logos* sobre lo que sucede con “las obras que valen la pena” (2015: 20), leeremos en estos cuentos discursos contradictorios respecto de estas dos luchas que mueven la historia del mundo: la de clases y la de géneros. Hablaré, a partir del planteo de Drucaroff, de “Órdenes de discurso” en tanto semiosis, como producciones que se hacen a partir de estos dos conflictos fundamentales. A veces hallamos que en el discurso literario las valoraciones consensuadas y los lugares comunes respecto de estos dos Órdenes se confirman; otras, se ponen en cuestión y se desarman de manera subversiva. Por otra parte, en la trama textual, los Órdenes de Clases y de Géneros, por el hecho de ser diferentes pero, a la vez, entrecruzarse constantemente, habitan en tensión y en conflicto. Puede ser entonces que reine la ambigüedad, pero no necesitamos que estos cuentos sean panfletos ya que es “en estas ambigüedades [que] reside la potencia del arte, no en sus certezas” (Drucaroff, 2015: 20). Para este estudio tomaré los cuentos “La Virgen de la tosquera” y “El Carrito” en donde estudiaré diversas aristas de mi hipótesis: modos de relación entre los Órdenes, recursos novedosos para el terror y la vinculación de estos cuentos con dos momentos de la historia argentina: los noventa y el kirchnerismo.

“El carrito”

En los cuentos de Mariana Enriquez la ubicuidad es un dato importante. Se sitúan sobre todo en paisajes conocidos para sus lectores rioplatenses: los barrios de la ciudad de Buenos Aires, sus alrededores, también alguna vez las provincias o ciudades con profundo vínculo con nuestro país como Barcelona. En cuentos como “El carrito” la localización funciona como punto de partida que incluye en potencia el resto. La narración transcurre en un barrio de clase media-baja de la capital. Si rastreamos las calles que se nombran en ella, identificamos que se desarrolla en un barrio de la CABA lindero con la Avenida General Paz:

Liniers. El espacio del barrio aparece bien definido, con sus actores, los vecinos, descritos a partir de estereotipos sociales de personajes del barrio.

Es domingo y los personajes de Liniers aparecen en la calle. Juancho se pasea bravucón por la vereda; es un joven a quien por su alcoholismo se describe como “presencia intoxicada”. Horacio es bastante mayor, lava el auto a mitad de cuadra escuchando la radio con el partido. Su imagen es algo decadente, está en *shorts* y chancletas, tiene una panza tensa y prominente. Están los gallegos del bazar en la esquina, tomando mate con las sillas en la vereda. En un umbral, los hijos de Coca toman cerveza. Enfrente, las chicas recién bañadas y “demasiado maquilladas”. El narrador, quien describe toda la escena dominguera, es un joven que observa desde su casa. Observa también a su familia: un padre que intenta darle charla a los vecinos, pero siempre vuelve cabizbajo y contrariado; la madre espía desde la ventana aburrida; el hermano suele, como él, quedarse en la casa.

El modo en que se describe la escena da la sensación de repetición eterna. Sin embargo, una aparición inesperada desata el conflicto: ingresa al barrio una persona ajena al mismo. No solo es un *outsider* sino que además es *villero*. Aparece por la calle empujando su carrito un cartonero. Sin embargo, la descripción ronda el significante sin nombrarlo. Ante el vacío de significante, el lector lee un proceso de construcción del significado: la descripción que el narrador hace del cartonero muestra cierta voluntad de comprender lo desconocido, ponerlo en palabras, aunque no puede nombrarlo. No es en ese momento todavía, y menos para la clase media, un tipo social reconocido y definido claramente. La aparición del *cartonero* como nuevo actor en la ciudad es un indicio para situar el relato temporalmente a mediados de los noventa.

El barrio y la villa aparecen caracterizados por la clase social de quienes allí habitan. La villa se nombra como el espacio otro por una clase media que teme el descenso social, y en este cuento está planteado como un temor espacial: el de la contaminación villera. Por lo que el arribo de este personaje causa incompreensión y preocupación. Es descrito como abyecto, pero el momento culmine de

abyección es cuando defeca en la vereda “mierda floja, casi diarreica” (Enríquez, 2016: 42). Horacio actúa con estupefacción y, después, enojo por la invasión. Juancho, por su parte, ocupa el lugar de justiciero de la clase media gritándole un insulto muy instalado en nuestra sociedad: “negro de mierda”; y el recuerdo de una pertenencia barrial, como condensación de prejuicios, se convierte en insulto: “villero”. Ahora bien, ¿cuál es el lugar de pertenencia de la mierda? Juancho le dice “volví a la villa”, pero su barrio ya está cagado. La metáfora, hablando sobre los noventa, es evidente.

La reacción de la familia del narrador es diferente. El padre, desde la ventana se sorprende: “Qué miseria, a lo que puede llegar uno” (42). Está viendo el panorama ampliado, es el problema político económico de clases que lleva a la miseria y a la degradación, por lo que, si la situación empeora, todos podrían llegar ahí. Encarna la comprensión racional de la situación. Sin embargo no actúa, solo analiza. La madre por su parte se lamenta: “pobre hombre” (42). Ella es quien maneja la lógica del cuidado de quien ha limpiado la caca de sus hijos, es la única mujer/madre que actúa en el cuento y decide no permitir la humillación. Puede actuar, por otra parte, porque es otra *outsider*, pero una que no genera asco, temor o desagrado como el villero. Es la única universitaria del barrio, lo que le merece el título mal puesto de “doctora”, respeto y deferencia. La madre deja su lugar de observadora oculta para defender al cartonero cuando nadie se atrevía a acercarse. La “doctora” es quien salva al cartonero de ser linchado tomando un rol activo frente a una persona en situación de vulnerabilidad. Juancho le hace caso. Él la respetaba especialmente porque le daba monedas para el vino, pero además de lo económico hay algo del campo del capital simbólico (al que el capital económico acumulado le permitió acceder): haber estudiado una carrera universitaria que le provee distinción. El Orden de Clases le permite actuar en el Orden de Géneros.

A pesar de la intervención de la “doctora”, el cartonero debe abandonar su carrito coercionado por Juancho, que sentencia: “la mugre la pagás” (44). Efectivamente, el

ingreso del villero que recorre otros barrios con un carrito juntando cartones o cirujeando está en el carrito. En ese momento, hay un brusco cambio de actitud en el cartonero: “el hombre pareció despertarse” (44), empieza a correr para irse, pero ante la última agresión de Juancho, se da vuelta y grita algo ininteligible para el narrador y mira con lucidez, asintiendo, a la madre.

“El barrio” siente las desgracias: hay una configuración metonímica del espacio. Además, los vecinos del barrio son de clase media baja. No obstante, los conflictos son las dislocaciones espaciales. Las acciones de los personajes están vinculadas con esta adecuación/inadecuación con el espacio. La diferencia arma la trama. Los vecinos son quienes pertenecen al barrio, el cartonero viene de la villa y la familia del narrador ocupa un espacio otro dentro del barrio. No dejan de estar fuera de la lógica barrial en sus hábitos. La casa es desde el principio un espacio de encierro y resguardo. La familia no circula por el barrio o solo lo hace “en auto” (marca de clase). No sienten que pertenezcan a él ni entablan relaciones comunales con sus vecinos.

Uno por uno los habitantes de la zona caen en la ruina económica y con ella llega la incomunicación, la desesperación, la marginalidad y la violencia. Los varones venden cosas, roban o se matan entre sí para conseguir dinero. Las mujeres del barrio se organizan para repartir comida, pero la mentira y el engaño del salvajismo que impone el capitalismo coartan la praxis maternal de dar de comer. Los vecinos se encierran y el barrio se aísla. La familia, sin embargo, sigue sin sentir las desgracias, aunque mienten y viven igual de encerrados por temor a represalias: la madre salta por los techos para ir a trabajar y el padre aún cobra la jubilación en un cajero alejado.

Juancho es quien, un día borracho, conecta los hechos con el villero, el carrito y sus desgracias: “nos hizo una macumba” (49). Es en momentos de crisis cuando los discursos hegemónicos se desestabilizan y reaparecen otros acallados. Lo inexplicable de “la mala suerte localizada”, como la definen los medios, habilita la idea de que hay algo mágico sucediendo. La macumba es el recurso de este personaje popular para devolver la

humillación que le hace vivir una clase con algo más de poder adquisitivo que él. Su venganza también pasa por el Orden de Clases y tiene que ver con subvertirlo desde un discurso contrahegemónico. Hay algo específico que se juega en el lenguaje y, haciendo corro, toca la realidad: eso mal-dicho que pronuncia el cartonero al alejarse, ininteligible para los vecinos, es la *maldición* que trae miseria a todo el barrio. El carrito es el objeto que arrastra la maldición del discurso a la realidad, queda estacionado frente a una casa abandonada. Al principio nadie le presta atención, luego los cartones empiezan a apestar hasta que algo más apesta.

El olor es la manifestación de la propagación de la maldición. Todos creían que había algo *contagioso* ahí dentro, algo que les contagió la miseria, pero la familia había estado *inmunizada*, “hasta ahora”, dicen los hermanos, pronosticando el final. La última escena es de antropofagia. La familia ya había decidido irse, tenían miedo de los vecinos, porque ya levantaban sospechas: no estaban flacos, ni demacrados. El olor a carne quemada los altera y los lleva a la cocina, los hermanos se encuentran con la madre, el olor viene de la terraza vecina, el padre no está. El llanto y los insultos de la madre, sumados al hecho de que se insinúa que serían los más apetecibles entre los vecinos, hacen pensar que es al padre a quien están asando.

“La Virgen de la tosquera”

Mariana Enríquez experimenta en varios cuentos con narradores en primera persona del plural. En el caso de “La Virgen de la Tosquera” la narración está a cargo de una primera persona plural femenina. Este procedimiento llama la atención en la lectura por lo disruptivo del “nosotras”. Por un lado, la primera persona implica no solo una valorización de lo experiencial sino también un alejamiento de la idea de narrador impersonal, pretendidamente objetivo, distanciado de los hechos y que lo sabe todo. En este cuento no hay distancia entre las narradoras y los hechos narrados, así como no hay

distancia entre el lenguaje de los personajes y el de la narración: es coloquial, juvenil, no es anacrónico ni oscuro. Por otro lado, el hecho de que esa pluralidad sea femenina discute la idea de la imposibilidad del vínculo entre mujeres.

En su revisión del psicoanálisis lacaniano, la teórica feminista Luce Irigaray, responsabiliza al Orden Simbólico, al que ingresamos cuando nos constituimos como sujetos, de la imposibilidad de representar/construir un nosotras. Este procedimiento, repetido en otros cuentos de la autora, no solo discute con esta imposición del falo-logocentrismo sino que además propone la idea de un aquelarre del siglo XXI: un grupo de amigas, adolescentes, rebeldes y recién egresadas del secundario. Estos relatos se apropian de la idea de la peligrosidad de las mujeres juntas, de su poder, pero esta vez no son narradas desde la perspectiva de quien mira desde afuera y no pertenece al aquelarre, sino son las agentes de su narración desde una voz colectiva y propia. “La Virgen de la tosquera” sostiene este procedimiento durante toda la narración (excepto cuando individualiza a Natalia, que es parte del “nosotras”, en tercera persona, porque será la canalizadora de la magia). Ellas son las protagonistas del cuento, pero su relato habla sobre Silvia y Diego.

A pesar de que se trata de un grupo de mujeres y en ese sentido es subversivo, se sostiene la imposibilidad de que este grupo trascienda las diferencias de clase. El cuento comienza con una descripción de Silvia, la amiga grande, la que sabe cosas, tiene buenas ideas, la que tiene un trabajo y un sueldo y vive sola, y además las cuida. A pesar de eso hay un acuerdo en las chicas cuando afirman que la quieren ver “arruinada, indefensa, destruida” (Enríquez, 2016: 25). Ellas expresan dos motivos para esto: uno que tiene que ver específicamente con el orden de clases y otro, con el de géneros. Por un lado, usan para ella el insulto “negra”, dicen que es una “grasa”, “recontraordinaria”, palabras que tradicionalmente denigran a las clases bajas en nuestra sociedad.

A pesar de estos insultos, es Silvia la que siempre tiene plata, la que es independiente y vive sola. Silvia trabaja en el Estado, en el Ministerio de Educación. Puede

leerse, en esta contradicción, un desprecio de la clase media, a la que Arlt llamó “de los humillados”, por aquellas personas de clase baja que durante los gobiernos populares consiguieron trabajos dignos, muchas veces en el Estado, y mejoraron sus condiciones de vida. Este cuento podría situarse temporalmente durante el kirchnerismo.

Por otro lado, quieren “verla derrotada” (26) porque Diego, un chico más grande que conocieron en el viaje de egresados, gusta de ella. En este punto los dos órdenes se vinculan para profundizar la marginación de Silvia del grupo. Dicen que tiene el “culo chato”, jamones, caderas anchas, es vieja y está mal depilada: “a lo mejor no se podían sacar de raíz, ella era muy morocha” (28), dicen. Mientras, ellas se jactan de sus muslos dorados, sus tobillos finos, sus vientres chatos, sus axilas lisas y blancas como de mármol. Así, las chicas no dejan de constituirse como mujeres-objeto, “sujetos que no se asumen teniendo, sino que se identifican con *ser* el objeto que los hombres desean” (Drucaroff, 2015: 121); ni dejan de competir con Silvia. Cumplen con algunos estereotipos de lo que implica para nuestra sociedad ser “mujer” y deseable.

Pareciera entonces que compiten con Silvia por un varón. Diego, que también las cuida, les enseña cosas, pero no tiene un deseo sexual orientado hacia ellas. Sin embargo, su objetivo no es poseerlo, sino tener sexo: “algunas de nosotras no habíamos cogido a los diecisiete años, un espanto” (31). No son Susanitas, no quieren ponerse de novias, solo quieren dejar de ser vírgenes y Diego es un medio encontrado para tal fin: “Queríamos a Diego para nosotras, no queríamos que fuera nuestro novio, queríamos nomás que nos enseñara cómo nos enseñaba sobre el rocanrol, preparar tragos y nadar mariposa” (31). No hay una sacralización del sexo, ni una romantización de la virginidad. Se trata más bien de la enseñanza de un saber como cualquier otro. Este discurso, si bien difiere del “amor cortés” según el cual el amor es la única (aunque podríamos agregar el matrimonio) condición bajo la que se autoriza la actividad sexual (siempre con un varón), es meramente opositor, no subversivo dentro de las posibilidades del universo de discursos. A su vez,

coincide con el imaginario sobre las brujas que las asocia con el libertinaje y el placer sexual, pero no con el amor.

A pesar de pasearse frente a él en malla y de sentarse encima de él, no encuentran reacción en Diego. Natalia, “la más obsesionada” (31), era virgen todavía y es quien hace ingresar la magia en el cuento. Natalia es, además, la única de las chicas que está individualizada a la vez que incluida en el “nosotras”. El primer intento es intermedio, recurre a un discurso que si bien no entra dentro de lo académico racional institucionalizado, pretende en algún punto serlo. En un libro de parapsicología Natalia encuentra “un método infalible para amarrar al ser amado” (33) y entonces vierte sangre menstrual en el café de Diego. Sin embargo, no funciona.

El caluroso verano porteño los lleva a las afueras, lejos del centro, donde están las tosqueras, peligrosas piletas producto de los hoyos para sacar tosca para grandes construcciones que se llenan de agua con las corrientes subterráneas. El hecho fantástico y terrorífico del cuento sucede en la tosquera de la Virgen. Las advertencias aparecen: era la más peligrosa según los comentarios que escucharon, pero no por el agua y las corrientes sino por el dueño. El colectivero además les avisa sobre la presencia de perros salvajes. Las chicas, a pesar de todo, no se distraen de la seducción, hasta que Silvia y Diego anuncian que están de novios. La indignación crece hasta que la pareja les juega una broma pesada y las chicas se sienten humilladas. Natalia, furiosa, decide en esa escena llegar sola a ver la estatua de la Virgen que conocían solo de lejos. La narración en primera persona del plural entonces la excluye momentáneamente, es imprescindible su separación del grupo para sostener el suspenso hasta el final.

Cuando Natalia retorna, pasados unos quince minutos, les cuenta que la “Virgen” es en verdad una mujer roja, desnuda y con pezones negros, “algo brasilero”, resume, oculta bajo un manto blanco virginal fraudulento. Esta ídola pagana le pide algo. El pedido no aparece en el relato: ¿un sacrificio, quizás, a cambio de algo? En un primer momento a sus amigas les parece una locura, pero después callan y son compañeras y cómplices de lo que

sucede.

En el desenlace se conjugan la anticipación, el saber local del colectivero, que todos habían puesto en cuestión a pesar de los escalofríos que les produjo, y el hecho fantástico de la injerencia de la mujer roja en la venganza de Natalia, que en algún punto fue de todas. Los perros salvajes aparecen para masacrar a la pareja. Natalia canaliza el poder de la ídola brasilera y explica: “Soberbios de mierda, vos sos una negra culo chato, vos un pelotudo, ¡y ellos son mis perros!” (39). El terror viene de la mano de las mujeres, la mujer roja no es la imagen de la Virgen María que cuida a su hijo varón sino la que lo elimina sin piedad si no responde al deseo sexual de sus hijas, si las humilla y las desconoce.

Silvia, por otro lado, encarna una clase que no puede, según la clase media, ser soberbia ni tener poder, paga de esta forma la humillación de la clase media con la vida. Podemos ver, entonces, que en este relato el Orden de Clases reproduce los peores discursos producidos por el capitalismo, mientras que en cuanto al Orden de Géneros podría considerárselo fuertemente opositor. Las mujeres de este cuento no son sumisas, ni frías, ni las vemos reprimidas, no son el sacrificio que se entrega al varón sino que este último es sacrificado si no sirve como medio a los fines de dejar de ser esa virgen asexuada y sin poder que inventa el catolicismo. Estos dos Órdenes se muestran claramente distintos en este punto ya que las luchas que los generan son históricamente diferentes.

Conclusiones: el terror de la razón, mal-decir

La verdad del arte es ajena a la razón instrumental y atenta contra el orden social.

Adorno y Horkheimer

Desovillando estos hilos de discurso señalamos la emergencia de otro logos, alternativo, que coexiste,

asegura Drucaroff, con el hegemónico, aunque lo acompaña como sombra despreciada, no obstante indispensable. Así, un ingreso al discurso de las creencias e ídolos populares, de la brujería y de las llamadas supersticiones, que no son discursos nuevos pero que sí están invisibilizados por la razón instrumental y falologocéntrica, del modo en que vimos que sucede en los cuentos de Enríquez, permite observar disputas específicas tanto en el Orden de Clases como en el Orden de Géneros y así también una desestabilización del régimen falologocéntrico de significación y representación. Encontramos en estos cuentos una puja entre un discurso hegemónico y otro deslegitimado por el primero históricamente como “superstición”, que tiene que ver con lo popular en el Orden de Clases pero también con lo femenino en el Orden de Géneros. En tanto la significación es histórica, constituida desde ciertos intereses (de clase y género) observamos que hay otras posibilidades de significación. En este complejo entramado discursivo podemos ver que se reconoce su existencia y hasta se plantea su re-emergencia.

Hasta ahora observamos en “El Carrito” un uso popular de la maldición para la subversión del Orden de Clases, mientras que en “La Virgen de la tosquera” la condena de la magia tiene que ver con la oposición al Orden de Géneros. En el primero vimos una alianza tejida entre el cartonero y la madre, pero en este último se evidenció la contradicción en la que pueden entrar estas luchas. Entendemos que es vital relevar estas interacciones, así como no confundir los hilos de estos Órdenes que se manifiestan de manera independiente.

El modo en que se manifiesta este otro logos en el discurso de los personajes es a través de una maldición. La RAE la define, ocultando todo lo mágico, como “imprecación que se dirige contra alguien o contra algo, manifestando enojo y aversión hacia él o hacia ello, y muy particularmente deseo de que le venga algún daño”. La maldición es, creo, por definición, metonímica, ya que integra las palabras y las cosas. Luisa Muraro estudia la metonimia en *Maglia o uncinetto* (1981) a partir de las postulaciones de Jakobson y presenta la categoría del “orden simbólico de la madre” (Muraro, 1994) como un

orden de producción semiótica en el cual lo metonímico no ha sido esclavizado. Este orden nos permitiría concebir un conocimiento-otro, ligado a la experiencia, que articula semiosis y no-semiosis a partir de la metonimia. La maldición es semiosis y no-semiosis haciendo corro que nos aleja de la Razón esclavizante. Hay un efecto por desplazamiento metonímico (Muraro, 1981), algo (mal)dicho toca y modifica la realidad material de quienes humillan a otros. Estos hechos aparecen como siniestros dado que no hay significante para la maldición, para lo mal dicho (por el cartonero, cuya última enunciación fue ininteligible o “en otro idioma”) o dicho fuera de lugar, desplazado (como aquello que le manifestó la mujer roja a Natalia).

Sin embargo, si partimos de la teoría de que el capitalismo es “el hijo perfecto del Padre faló-logocéntrico” (Drucaroff, 2015: 355), el logos hegemónico no solo oprime a las mujeres sino también a las clases bajas, muchas veces feminizadas. No es casual, entonces, que en estos casos, el recurso subversivo, el otro orden, sea similar para una mujer humillada que para un varón humilde humillado. El faló-logocentrismo opera sobre ambas subjetividades, y ambos se rebelan contra él. Este otro logos que siempre circuló de manera solapada retorna en las historias de Enríquez, se muestra, logra efectos subversivos y produce terror. Los cuentos experimentan con una reapropiación del terror por parte de las mujeres y de los sectores populares que parecerían preguntarse: ¿qué pasa si el terror lo ejercemos los y las oprimidos/as?. El terror, en esta novedosa forma, atenta contra los Órdenes hegemónicos de Clases y de Géneros y así, contra la estructura opresora.

Bibliografía

Adorno, W. Theodor y Max Horkheimer (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Blázquez Graf, Norma (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México DF: UNAM.

Cortázar, Julio (1975). "Notas sobre lo gótico en el Río de la Plata". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n. 25. 145-151. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1975_num_25_1_1993

Drucaroff, Elsa (1995). *Mijail Bajtín. La guerra de las culturas*. Buenos Aires: Almagesto.

Drucaroff, Elsa (2015). *Otro logos. Signos, discursos, política*. Buenos Aires: Edhasa.

Drucaroff, Elsa (2017). "Cuentos de un tiempo desencantado". *El nuevo cuento argentino*. Buenos Aires: EUFyL.

Enríquez, Mariana (2016). *Los peligros de fumar en la cama*. Buenos Aires: Anagrama.

Freud, Sigmund (1979). "Lo ominoso", vol. XVII, *Obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

Irigaray, Luce (1978). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.

Muraro, Luisa (1981). *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*. Milano: Feltrinelli.

Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y HORAS.

NOTAS

CON LOS EXCREMENTOS DE LA LUZ: INTERROGANTES PARA UNA INSURGENCIA SEXO-POLÍTICA DISIDENTE*

val flores

Ensayista independiente, Argentina
valeriaflores12@gmail.com

Recibido: 27/03/2019. Aceptado: 29/04/2019.

Resumen

Habitar los desechos de la luminosidad omnisciente que guió la epistemología de la Modernidad, con sus requisitos de transparencia y claridad, nos invita a un vagabundeo político que desiste de las certezas del resplandor. Pensar con los excrementos de la luz es un intento por desustancializar y extrañar los presupuestos identitarios y comunitarios de una hegemonía del activismo sexual feminista y LGTTTBI que adhirió en estos últimos tiempos a los formatos tradicionales de la política. Implica una negatividad como una potencia de vaciamiento y proliferación, que nos permite trazar una línea entre lo que queremos y lo que no queremos vivir, vinculados a la memoria, el lenguaje y la afectividad. Se trata de instigar una posibilidad innombrada o impronunciable, inventando un idioma para entrar y salir de nuestra propia fragilidad y de nuestros imaginarios heridos, con la paciencia secreta de que toda insurgencia será labor de las palabras.

Palabras clave: Crítica del Iluminismo - Activismos - Lenguaje

WITH THE EXCREMENT OF LIGHT. QUESTIONS FOR A DISSIDENT SEX-POLITICAL INSURGENCY

Abstract

To inhabit the debris of the omniscient luminosity that guided the

* Una versión preliminar de este texto se presentó en el Panel "Legislaciones estatales y disidencias sexuales. Repensando las esferas de lucha de los movimientos sociosexuales". 7mo Foro Nacional de Educación para el Cambio Social. ENEOB (Espacio Nacional de Estudiantes de Organizaciones de Base), Universidad de Córdoba, setiembre de 2015.

epistemology of Modernity, with its requirements of transparency and clarity, invites us to a political wandering that desists from the certainties of the radiance. Thinking with the excrement of light is an attempt to de-substantiate and miss the identity and community presuppositions of a hegemony of feminist and LGTTTBI sexual activism that recently adhered to the traditional formats of politics. It implies a negativity as a power of emptying and proliferation, which allows us to draw a line between what we want and what we do not want to live, linked to memory, language and affectivity. It is about instigating an unnamed or unpronounceable possibility, inventing a language to enter and leave our own fragility and our wounded imaginaries, with the secret patience that every insurgency will be the work of words.

Keywords: Criticism of Enlightenment - Activism - Language

La luz siempre ha sido reveladora del conocimiento, del saber, del bienestar, de la salud, de la presencia divina, de la higiene, de la seguridad, de la historia, de la verdad. La metáfora lumínica guió la epistemología de la Modernidad con sus requisitos de transparencia y claridad para todos los órdenes de la vida. Este régimen de luz impuso la visión como sentido hegemónico de las sociedades disciplinarias y, ahora, se reposiciona con todo su esplendor en las sociedades de control. No sólo nuestros cuerpos fueron objeto de gobierno, también nuestra mirada se hizo dócil al ponerse todo a la vista, omitiendo las faltas, las fallas, los equívocos, las penumbras. Por eso, en la era de la hiperluminosidad y de una visibilidad exacerbada, pensar con los excrementos de la luz supone, más que una apología de la oscuridad o de las tinieblas, un habitar los desechos de esa luminosidad omnisciente, como un vagabundo político que desiste de las certezas del resplandor.

¿Y qué relación podemos establecer entre este régimen de luz con las identidades LGTTTBI, los feminismos y la disidencia sexual? ¿Acaso no luchamos por ser visibles, por salir a la luz, por echar luz sobre los opresivos mecanismos de producción de la heterosexualidad? ¿Por visibilizar nuestras identidades y deseos disruptivos de la ley binaria del género, para hacerlos vivibles?

Distante de un épico discurso acerca de los derechos

conquistados y de las demandas que el movimiento LGTTTBI y feminista reclaman al Estado, nos instigo a pensar colectivamente los regímenes de luz como modos de producción de conocimiento y normalidad que provocan sus propias ignorancias, porque más que ocultar, lo que hacen es naturalizar e inhibir ciertas posibilidades de visión, percepción e interpretación de los cuerpos, que no es ni más ni menos que nuestra capacidad de habitabilidad del mundo.

Desde los excrementos de la luz emerge una negatividad como una potencia de vaciamiento y proliferación, que busca desustancializar y extrañar, tergiversar y pervertir los presupuestos identitarios y comunitarios de una hegemonía del activismo sexual que adhirió en estos últimos tiempos a los formatos tradicionales de la política, la que recobró fuerzas con la reposición del imaginario estatal nacional. Una negatividad que nos permite trazar una línea entre lo que queremos y lo que no queremos vivir.

En mi genealogía activista, que ha sido tan intensa, iconoclasta, múltiple, heterodoxa y con múltiples campos de intervención, el feminismo tanto como la disidencia sexual como práctica política, estética, afectiva y epistemológica, han sido claves para la politización de mi vida y mis ámbitos existenciales. No obstante, hay que reconocer que ciertas perspectivas feministas adquieren mayor luminosidad que otras, y en los desechos de esta proyección moran otros microfeminismos que no buscan prescribir nuevos modelos de comportamiento ni digitar qué prácticas prohibir, ni qué conductas impugnar, ni qué fantasías vedar, ni qué formas de coger legitimar, ni qué sujetos anatómicamente aptos autorizar para la lucha. Son feminismos rapsódicos, de coexistencia tensa e interrogativa de muchas lenguas y cuerpos –sin aspiraciones de coherencia–, que con sus prácticas constituyen una apertura de posibilidades para cambiar la propia vida y re-pensar las prácticas emancipatorias. Feminismos cuyas formas más invisibles y subterráneas disputan otros modos de hacer y vincular vida y política, al tiempo que son expulsados de la zona de concentración lumínica tramada por los medios de comunicación, los

habitus académicos y la localización geopolítica.

Así aprendí, con los residuos del destello, a hacer de la experiencia política una poética, es decir, una apuesta a subvertir los códigos de la lengua heteronormativa, a hacer del lenguaje un campo de intervención política y estética. De modo que la política para mí se fue configurando no tanto como la acción instrumental conforme a unos fines preestablecidos, sino como la modificación sustancial de las coordenadas de lo posible y de lo sensible.

En este sentido, escribir como tortillera es para mí una práctica política que se anuda al pensar y a un trabajo por hacer con el lenguaje contra toda tipificación y estandarización, que desconoce los múltiples procesos de construcción y habitabilidad de lo lésbico. Supone una especie de desprogramación sensorial ante toda forma de dogma, de narrativa identitaria totalizadora, de un vocabulario uniformador y carente de texturas y estrías. Y fundamentalmente, una acción política dimitente, la de abandonar la servidumbre de ser nombradas por otrxs, de ser dichxs por otrxs, apostando a la autonomía de la voz y a la imaginación de nuevas formas de organización del conocimiento y a la invención de modos de vida.

Cercana a una concepción de activismo político que no busca ser legalizado como experto por la máquina institucional de las políticas de gobierno, esa que lubrica la consigna de moderación impuesta por la lógica de la unidad y el acuerdo, articulada por la masividad, el monumentalismo y la espectacularización, que margina del discurso público las posturas más confrontacionales, me interesa la experimentación crítica con lenguajes más opacos y marginales a los empleados por la tecnocracia del decir.

Hablar de identidad supone para mí una ambigüedad, una paradoja en la que me muevo dilemáticamente, en la que soy reconocida y al mismo tiempo me desconozco. Asumo la identidad como nombre que habilita y visibiliza una disputa, una disidencia, de modo que estratégicamente me posiciono en los escenarios del habla heterosexual como lesbiana, que lucha contra la imposición de la invisibilidad e indecibilidad. Y me desconozco cuando ese nombre se vuelve estrecho y

excluyente de cuerpos y experiencias a partir de la instauración arbitraria de requisitos de autenticidad y respetabilidad.

Entiendo que el fondo de nuestra actuación como activistas sexuales son las leyes de matrimonio igualitario, la ley de identidad de género, las políticas de diversidad e inclusión bajo retóricas neoliberales de desmarcamiento de las diferencias, la criminalización y persecución de las trabajadoras sexuales, unas narrativas de identidad que parcelan la comprensión de las políticas sexuales como articulación de políticas económicas y culturales que gestionan estéticamente las representaciones sexuales en términos de una higienizada ilustración realista, la prohibición del aborto, y una cotidianeidad nuestra que sigue asolada por los crímenes de odio, los femicidios, la lesbohomotransfobia, la discriminación, el insulto, la vergüenza, etc. Y también por un feminismo de Estado que ha hecho suyas las demandas de vigilancia y represión del biopoder, exigiendo que se apliquen políticas punitivas (censuras y castigos) en nombre y para protección de “las mujeres”.

Entonces, me importa compartir con ustedes el relampagueo de una serie de interrogantes con el afán de desistir, por un momento, de la inmediatez, de lo instantáneo, de cierta hiperluminosidad que se ansía compulsivamente, para intentar pensar las dinámicas de deposición de un movimiento lgtttb centrado en el estado, el campo jurídico y los medios. Una forma de construir un destiempo para una insurgencia sexo-política disidente, como un gesto de desaceleración que escape de la prisión de lo inmediato a partir de reinscribir entre nuestras preocupaciones políticas y vitales asuntos relacionados con la memoria, el lenguaje y la afectividad.

Comencemos con la memoria, *¿cómo releer nuestros propios archivos de la disidencia desde las narrativas políticas contemporáneas?*

Vivimos en una época paradójicamente amnésica. Por un lado, hay una inflación de las políticas de la memoria, tendiendo a la estatización de ciertos relatos (lo que supone una regulación de nuestros sueños y experiencias

políticas), y por otro, el capitalismo global produce formas de subjetividad en las que nos adiestran a interesarnos tan sólo por lo último que pasa. Funcionamos bajo dos ejes que se sitúan en la propia base de la sociedad de consumo: la novedad (que construye el horizonte del deseo) y la obsolescencia.

A partir de un proceso de represión de lxs muertxs que produce la sociedad de consumo y la reducción de las prácticas sociales a meras “demandas”, se licuan las fuerzas emancipatorias de las desobediencias sexuales. Las leyes de la actual democracia en defensa de los “derechos humanos” –incluidos los LGTTTBI– no tienen la suficiente capacidad de afectación de las vidas materiales, no tanto por una cuestión de desconocimiento de la letra de ley, sino porque los algoritmos financieros y heteropatriarcales presentes en las dinámicas institucionales gobiernan nuestras subjetividades.

Así, las políticas y poéticas de la memoria son cruciales para pensar el activismo del presente. ¿Con qué trozos de voces, cuerpos, saberes, experiencias, discursos y acciones nos (des)hacemos o hicimos activistas de la disidencia sexual? ¿Cómo las experiencias del pasado del movimiento LGTTTBI interpelan nuestro accionar presente? ¿Cómo se activa una memoria batallante e incómoda de las luchas sexuales? ¿Qué nos dicen nuestros archivos del daño y de la sobrevivencia acerca de delegar nuestro poder en el Estado?

En relación al lenguaje, me pregunto *¿cuáles son nuestros vocabularios políticos y su capacidad de inventiva para dar cuenta del presente?*

Las disputas por las palabras son disputas políticas. Existen ciertos léxicos sexo-políticos que nos despojan de nuestras heridas, saberes y pulsiones emancipatorias, colonizan las experiencias lésbicas, maricas, travestis, trans, intersex, y simplifican el presente para que éste sea vistosamente absorbido por los medios y el estado. En este sentido, disidencia sexual no es lo mismo que diversidad sexual. La disidencia sexual actúa como un cuestionamiento práctico y constante al sistema sexual imperante, articulando una serie de prácticas políticas, estéticas y críticas recientes de gran intensidad, con

quiebres respecto a las políticas liberales LGTTTBI.

¿Qué pasó en todos estos años para que las políticas del nombre propio ejercitadas por el activismo se disolvieran bajo un término soporífero y anestésico como “diversidad sexual”? Retomo la pregunta de la feminista Donna Haraway: “¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (1995: 330), y me re-pregunto: ¿Con la sangre de quién se crearon estas palabras?

Actualmente, la única forma posible, representable, concebible, de hablar (a) las sexualidades y géneros no heteronormativos es bajo la supremacía del sentido de la “diversidad”. El imperialismo de este modelo como paradigma epistemológico y político, atraviesa los discursos culturales en general y los del activismo en particular, regulando las matrices de inteligibilidad de las identidades.

La diversidad sexual des nombra las identidades LGTTTBI, despolitiza el antagonismo provocado por la normatividad sexo-genérica porque desplaza a la norma de la centralidad del análisis, y se inscribe en la construcción de un escenario de armonía y pacificación del conflicto, vaciando de sentido las políticas de autoafirmación identitaria. Se produce un colapso y una eventual clausura de las múltiples y heteróclitas variaciones subjetivas, políticas, afectivas, corporales, estéticas, sexo-genéricas, bajo una prédica devota de la compasión, la tolerancia, el respeto y la simpatía.

Por último, un interrogante que pone énfasis en un asunto menospreciado por la política más clásica y que es el vinculado a la afectividad, *¿qué lugar ocupa la afectividad en nuestros activismos como modo de reconstruir las condiciones emocionales de la solidaridad en común?*

Los afectos, esa capacidad para afectar y ser afectado, ese aumento y disminución del cuerpo para actuar, enlazar y conectar, cumplen un papel clave tanto en la activación como en la desintegración de los activismos. Cuántas veces nos hemos apasionado por espacios políticos porque nos sentíamos acogidas en nuestros anhelos de lo colectivo para construir algo común,

y también, cuántas veces hemos abandonado espacios políticos donde ciertas dinámicas del hacer se vuelven insostenibles por la forma de tramitar los afectos, porque nos vemos presas de modos de relación hostiles, destructivos, agresivos, demoledores, sin poder siquiera tematizarlos como formas políticas de gestión de la vida en común, y no como un problema individual.

Los afectos no son estados psicológicos, son prácticas sociales y culturales que articulan experiencias del cuerpo. Ningún afecto es por sí mismo opresor o emancipador. ¿Cómo convertir nuestra desafección privatizada en ira politizada? ¿Cómo hacer del activismo un afectivismo, tal como dice Brian Holmes, potenciando esa capacidad de los afectos de abrir y expandir territorios, de hacer política en primera persona, que desborde y haga estallar la idea soberana de la política?

Seguro mis palabras no tienen la contundencia de un discurso afirmativo, movilizante e inminente como tradicionalmente se espera, el cual creo que también es necesario. Sin embargo, en mi retina biográfica vive la llama persistente del éxtasis político en otra clave. Efectivamente, desde los excrementos de la luz compuse estas preocupaciones como un modo de reactivar la interrogación acerca de cómo la rabia, la irreverencia y la rebeldía se reprocessan en clave estatal y fundamentalmente de mercado, desactivando los modos más polémicos de la protesta sexual.

Frente a un deseo totalizante de institucionalización, considero imprescindible crear un tiempo y un lenguaje que se desate del campo jurídico en tanto monopolio del sentido de las prácticas culturales y dinámicas vitales, que alojen el microgesto de la audacia política y el trance poético.

Hallar en los excrementos de la luz una posibilidad innombrada o impronunciable, rimar los lutos del lenguaje hetero, instigarnos a inventar un idioma para entrar y salir de nuestra propia fragilidad y de nuestros imaginarios heridos, con la paciencia secreta de que toda insurgencia

será labor de las palabras.

Bibliografía

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Valencia: Cátedra.

SHEREZADE, COMPLICIDAD Y SUBVERSIÓN: NOTAS SOBRE CÓDIGO ROSA (2015) DE DAHIANA BELFIORI

Fabiana Hebe Grasselli

Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
fhebeg@hotmail.com

Recibido: 09/04/2019. Aceptado: 22/04/2019.

Resumen

En este breve ensayo he explorado, desde una lectura situada, las modulaciones que adquiere lo testimonial en el texto *Código Rosa. Relatos sobre aborto* (2015) de la escritora feminista Dahiana Belfiori. En ese sentido analicé las estrategias discursivas de una narrativa cuyo gesto político fundamental es nombrar las experiencias de mujeres silenciadas en la cultura patriarcal.

Palabras clave: Literatura testimonial - Escrituras feministas - Experiencias de mujeres - Dahiana Belfiori

*SCHEHERAZADE, COMPLICITY AND SUBVERSION: NOTES ON
CÓDIGO ROSA (2015) BY DAHIANA BELFIORI*

Abstract

In this short essay I have explored, from a situated reading, the modulations that the testimonial acquires in the text *Código Rosa. Relatos sobre aborto* (2015) by the feminist writer Dahiana Belfiori. In this sense, I analyzed the discursive strategies of a narrative whose fundamental political gesture is to name the experiences of women silenced in the patriarchal culture.

Keywords: Testimonial Literature - Feminist Writings - Women's Experiences - Dahiana Belfiori

Ya no consentiré que se me haga sentir
vergüenza por el simple hecho de existir.
[...] Tendré mi lengua de serpiente: mi
voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de
poeta. Superaré la tradición del silencio.

Gloria Anzaldúa. *Terrorismo lingüístico*

¿No es acaso
este cuerpo
mi única posesión?
Conquistar
es un gesto
político
y poseer
no es tener.
Somos
territorio
en disputa.

Aldana Antoni. *Sin título*

Lo que la escritura y la política tienen
en común es quizás que ambas son
procesos creativos que llevan consigo
momentos fallidos, extraños desvíos y
muchas elecciones difíciles.

Adrienne Rich. *Sangre, pan y poesía*

Complicidades en las palabras feministas

Hace menos de un año, en julio de 2018, conocí a Dahiana Belfiori¹. Unos días antes de verla por primera vez, podría decirse que ya la había conocido, puesto que me visualicé en una trama de historias compartidas con ella cuando leí amorosa y apasionadamente su texto *Código Rosa. Relatos sobre aborto* (2015). Mi lectura fue motivada por el hecho de que la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito había invitado

¹ Dahiana Belfiori nació en Rafaela, Santa Fe, en 1977. Es poeta, narradora y activista feminista. Ha publicado ficciones, notas de opinión y crónicas en diferentes diarios y revistas nacionales e internacionales. Son reconocidas sus contratapas en el suplemento *Rosario/12* del diario *Página/12*. Coordina talleres de escritura y lectura creativa.

a Dahiana a presentar este libro en Mendoza, el cual había sido recientemente reimpresso. Fui convocada, como activista de La Malona Colectiva Feminista y de la Campaña, a formar parte de la mesa de presentadoras y acepté con placer, con compromiso, con un profundo sentimiento de sororidad. Supe inmediatamente que la experiencia resultante de acuerparnos la autora, las lectoras, las compañeras y los compañeros de la Campaña en torno a *Código Rosa*, se vinculaba con aquello que la feminista Edda Gaviola describe como “amistad política”² entre mujeres. Esa certeza surgía del gesto político que constituye la escritura de este texto: su narrativa nos nombra, dice de nosotras/es y nuestras formas de cuidarnos y acompañarnos, pone en palabras nuestros rituales de afectividad y escarba en el lenguaje para dar cuenta de nuestra corporalidad como campo de batalla y como lugar de encuentro frente a la intemperie.

En esos días de julio, nuestra cotidianidad, la de las y les feministas, se había transformado en un conglomerado de actividades, tareas, quehaceres, reuniones, pañuelazos y movilizaciones que derivaron en un continuo estar juntas/es en la lucha por la sanción de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en Argentina. En esa atmósfera, en plena Marea Verde, leí *Código Rosa*. Transcurrí sus relatos testimoniales desde la trinchera compartida y elegida con mis compañeras, trayendo a la memoria nuestros acompañamientos, reviviendo los dolores, los miedos y las violencias soportados por nuestro género, avivando la legitimidad de nuestros derechos, recordando

² Edda Gaviola, historiadora feminista, reflexiona sobre la temática de la amistad entre feministas en un texto acerca de su vínculo con la chilena Margarita Pisano. Allí la amistad política es definida como “un proceso que arranca en el encuentro y en la necesidad urgente de cambiar de signos la vida y la historia, pasando por la construcción respetuosa de confianzas y querencias mutuas que se van perfilando en el camino del descubrimiento de la otra, de una misma y de una genealogía de mujeres”. Dicho escrito dialoga con un trabajo de Claudia Korol, feminista argentina, que aborda el concepto de “feminismo compañero” (Gaviola y Korol, 2015: 3). El libro que reúne ambos trabajos y lleva por título “A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres” fue publicado en 2015, en Chiapas.

la historia colectiva de resistencias, rebeldías y desafíos al heteropatriarcado, tejiendo genealogías y reivindicando la irreverencia. La experiencia de ese modo de estar entre nosotras/es, en la cercanía, apropiándonos de los espacios públicos con la urgencia de conquistar el derecho a una vida digna de ser vivida, habilitó un fluir politizante de los vínculos. Nos volvimos cómplices. Y en mi experiencia de ello, la lectura de *Código Rosa* atizaba esa complicidad. Porque los testimonios de mujeres que abortaron acompañadas por feministas, los cuales dan cuerpo a la materialidad de la narrativa producida en *Código Rosa*, también dicen de nuestras complicidades políticas, aquellas que hacen posible tener proyectos comunes, pensar juntas, aprender unas de otras, politizar lo personal, cuestionarlo todo, reinventar el lenguaje e intentar transformaciones radicales.

Podría decirse que esa complicidad dio lugar a una “lectura culpable”³ del texto de Dahiana Belfiori o bien a un asedio situado del texto, a un “leer diferente”⁴ que la propia Dahiana describe como la consecuencia de la irrupción del feminismo en su existencia. Mi lectura culpable se construye en un diálogo de mujeres cómplices. Esas complicidades abren la escucha y permiten el acontecer de los relatos de experiencias que disputan enunciabilidad al silencio. Se trata de un diálogo que, en su estar

³ Eduardo Grüner señala que en “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento” que “no hay lectura inocente; es decir, toda interpretación del mundo, toda forma de conocimiento de lo real, está indefectiblemente situada por el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales, los condicionamientos culturales o la subjetividad (consciente o inconsciente) del ‘intérprete’” (2006: 105).

⁴ En “Perpetua profana”, un texto publicado en mayo de 2018 en *Rosario/12*, Dahiana Belfiori afirma: “Con la irrupción del feminismo en mi vida comencé a leer diferente. Las ideas que tenía sobre el ordenamiento del mundo primero se trastocaron, luego se derrumbaron. Aquello fue como un golpe en el alma de esas ideas: lo que estaba bien, lo que estaba mal, las mismas nociones ‘bien’ y ‘mal’ dejaron de poseer la certitud que tenían. La duda entonces. La duda como motor, como ejercicio vital de reflexión” (Belfiori, 2018).

sucediendo, produce un movimiento colectivo de re-subjetivación política feminista: podemos nombrarnos en clave propia des-articulando y re-articulando las palabras, cabalgando la tensión entre cuerpo, experiencia y lenguaje, empujando los límites para habitar una vida más vivible en condiciones históricas no elegidas, quebrando el destino de no ser dichas, empuñando la consigna “no nos llamamos más”.

Desde ese laborioso, insistente y desobediente dialogismo, propongo, subjetiva y colectivamente, una lectura de *Código Rosa*.

Una apuesta por lo testimonial

Código Rosa, publicado en 2015, es un libro compuesto por diecisiete relatos testimoniales de/sobre mujeres que abortaron acompañadas por feministas. Ese conjunto de narraciones está enmarcado por dos prólogos, uno de la escritora Selva Almada y otro de la autora del libro. El cierre está dado por un epílogo de la socióloga Nayla Vacarezza. En el prólogo de Dahiana Belfiori se señala que dichos relatos son “narraciones ficcionadas”, es decir, reelaboraciones literarias de una serie de entrevistas a mujeres de la ciudad de Neuquén y alrededores que fueron acompañadas en sus experiencias de aborto por la *Colectiva Feminista La Revuelta*. Se trata de testimonios que constituyen “la materia o la materialidad política y militante que hizo posible la escritura de este libro” (Belfiori, 2015: 14). Los relatos de las mujeres que abortaron se intercalan con textos breves en los que la autora narra en primera persona experiencias propias en relación a la práctica del aborto y episodios vinculados al activismo y al trabajo de escritura. Tanto en los relatos de las mujeres entrevistadas como en los textos en los que predomina la voz de Dahiana son convocadas también las voces de las activistas feministas de *La Revuelta*.

Ahora bien, partiendo de la compaginación de los diversos discursos que configuran el libro me interesa indagar en los modos de plasmación textual de esta apuesta por lo testimonial, habida cuenta de que la tensión

entre documento y ficción resulta ineludible para la autora (las identidades de las entrevistadas deben ser preservadas), así como el vínculo entre lo decible y lo silenciado. Por una parte, esas tensiones se configuran porque *Código Rosa* se propone como un espacio discursivo para otorgar enunciabilidad a experiencias clandestinas, consideradas jurídicamente ilegales y silenciadas por los regímenes patriarcales de la discursividad social⁵. La idea de enunciabilidad que pongo en juego aquí permite conjurar la relación *archivo/testimonio* (Agamben, 2000), lo cual implica considerar la enunciación de un discurso habida cuenta de sus condiciones históricas y sus posibilidades de realización. Como señala Agamben, la potencia semántica y performativa de un enunciado testimonial radica en el hecho mismo de que tenga lugar (Agamben, 2000: 144) puesto que constituye una irrupción subversiva en el archivo (lo habilitado socialmente para ser dicho, recordado, nombrado, narrado). Ello nos dice también de un momento de ensanchamiento de los márgenes de aceptabilidad de lo que puede ser relatado y escuchado. En este sentido lo testimonial aquí gravita en torno a esas tensiones: lo dicho/lo silenciado y el documento/la ficcionalización, lo cual permite que sea pronunciado, en los bordes, eso que ha sido destinado a no ser dicho. Por otra parte, pero en estrecha relación, *Código Rosa* busca instalar, desde su gesto político, un discurso de verdad factual, aportando en concomitancia un sentido, es decir, una valoración ideológica que nos permite acercarnos a vivencias de las que se da cuenta a través de ciertas configuraciones del lenguaje (Salomone, 2014: 178). De allí la afirmación de Dahiana: “Acaso los ‘socorros rosas’

⁵ El concepto de Marc Angenot de *discursividad social* se refiere a los límites de lo pensable, lo decible y lo argumentable en una instancia específica de la historia (Angenot, 2010) y permite comprender la apertura u oclusión de la enunciabilidad y la audibilidad de ciertos discursos. Desde este enfoque las posibilidades de lo narrable se configuran en un movimiento dialéctico a partir del cual son habilitadas por procesos sociales y políticos, por encuentros de trayectorias marcadas por esos procesos, por entramados de solidaridades entre sujetos/as.

se constituyan en una especie de código mínimo pero vigoroso que regulariza aquello que sigue estando fuera de la ley; no en vano solemos decir que dictamos nuestra propia ley cada vez que abortamos” (Belfiori, 2015: 13). En otras palabras, es una producción discursiva que “no sólo *representa* una realidad, sino que intenta disputar un espacio de interpretación de la misma” (Nofal, 2002: 19). En ese marco procuro observar las estrategias discursivas que dan forma a esta narrativa en tanto escritura testimonial.

En primer lugar, *Código Rosa* puede ser ubicado en la tradición del género testimonial en Latinoamérica puesto que recurre a la recuperación la palabra de las protagonistas de los hechos relatados como gesto escritural privilegiado. En ese sentido constituye un texto urgente, es decir, un ejercicio de escritura testimonial feminista que no sólo procura narrar lo que ha sido ocultado, condenado a lo escondido, sino también resignificarlo desde un sistema ideológico antipatriarcal mostrando las violencias a las que se ven arrojadas las mujeres que abortan en la clandestinidad así como las estrategias de resistencia que se urden para enfrentar esa violencia. Al respecto Beverley sostiene que debe existir una urgencia en la situación que el testimonio narra, “un problema de represión, pobreza, subalternidad, prisión, lucha por la sobrevivencia...” (Beverly, 1993) concordando con René Jara quien ve en el testimonio “una narración de urgencia”, “una historia que es preciso contar” (Jara y Vidal, 1986).

En esa dialéctica de la urgencia se articula el principio de construcción de los relatos: “urge aprender a escuchar” para “romper el silencio” (Belfiori: 2015: 52). Escucha y escritura se reterritorializan mutuamente en una narración de voces que ya no callan, palabras para las cuales, desde un posicionamiento político feminista, se ha construido audibilidad social:

Aquellas mujeres no sólo hablaron de “sus” abortos, ahondaron en sus vidas. Es de destacar que cada una de ellas insistió en la importancia de su testimonio “para que ayude a otras” [...] Otro es el tiempo que transitamos en relación al aborto [...] La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito ha hecho

posible el cambio [...] Estamos entonces frente a una marca de época: cada vez más personas (no necesariamente activistas) se animan a hablar en este tiempo de sus prácticas de aborto, lo que establece un modo para lograr su despenalización social además de su legalidad (Belfiori, 2014: 14-16).

La presencia de esa escucha posibilitadora de lo testimonial opera en este texto al modo en como Walter Benjamin conceptualiza la figura del *narrador*, aquel que ha sabido cobijar las narraciones quebradas por la vivencia de la violencia, restos de discursos recuperados de los desgarramientos que produce la opresión, y aguardar el momento para re-articularlos laboriosamente en relatos resignificados desde un presente en el que se pueda inscribir esa historia como experiencia histórica colectiva (Benjamin, 1991). Es por ello que el procedimiento del montaje aparece como la estrategia narrativa central de este relato testimonial. Si entendemos el montaje literario en términos benjaminianos (Benjamin, 1987a) lo que aparece en primer plano es la técnica de construcción de lo narrado, puesto que se pone al descubierto el proceso de producción de los relatos, es decir, se propone a la escritura como *actividad* o más bien como *praxis*. En efecto, *Código Rosa* exhibe el hilván que entrelaza las voces de su polifonía (las palabras de mujeres que abortaron, activistas, mujeres que acompañan, la narradora) transparentando los materiales a partir de los cuales se construye el testimonio, “dejando ver” que esas narraciones han sido construidas a partir de la compaginación, de la organización, de la yuxtaposición de materiales discursivos que han debido ser rescatados. Así, estos testimonios develan su textura, o mejor dicho, descubren su factura y por ende su carácter de recuperados a partir de fragmentos discursivos cuya circulación en la sociedad es subterránea, marginal o silenciada. Esta estrategia discursiva produce una estructura formal que es significativa en sí misma porque supone una toma de posición crítica con respecto a los modos de decir experiencias insumisas asumidos por la escritura literaria. En la configuración de la narrativa testimonial de este texto, un ensamble de voces teje, mostrando las costuras, un relato otro de la corporalidad

de las mujeres que abortan:

¿De qué estamos hechas las que tenemos la potencialidad de parir y aún así decidimos no hacerlo? Estamos hechas de vida, vida elegida, vida que se rebela a la obligación cultural de “dar vida”. El aborto, entonces, forma parte de nuestras vidas en contra de todo pronóstico, mandato o impedimento moral. Lo que dicen una y otra vez las mujeres protagonistas de estos relatos es que si un cuerpo tiene la potencialidad de parir, tiene también la libertad de decidir no hacerlo ante un embarazo no buscado. Porque parir no es sólo parir [...] Decidir parir es también decidir maternar (Belfiori, 2015: 135).

Se trata de cuerpos audibles en las pausas de la respiración fragmentaria de un texto. El texto respira en los avatares de un cuerpo de mujer que decide abortar. En esta línea, estos textos testimoniales son políticos; pero no únicamente por su condición de relatos contestatarios, sino en el sentido benjaminiano (Benjamin, 1987b; Amar Sánchez, 1992) de que dichos textos encuentran su ejercicio político más significativo en el hecho de que generan, a partir de un dispositivo discursivo, un gesto de *politización* del discurso literario.

Sherezade narra para sus hermanas

Audre Lorde, poeta estadounidense, negra y lesbiana se pregunta insistentemente qué palabras necesitamos decir, qué silencios debemos enfrentar y, sobre todo, qué efecto tiene sobre nuestras vidas aquello que logramos decir. Reconoce que la transformación del silencio en palabras aparece como un territorio plagado de miedos y peligros, puesto que implica un proceso de autorevelación que reclama un pasaje a la acción política (Lorde, 1984: 37). Desde esta perspectiva, resulta interesante pensar a *Código Rosa* como un texto que nutre una genealogía de escrituras feministas en la cual se exploran los límites de lo decible y se empuñan las palabras como herramienta y como arma. Desde las teorías feministas sobre el lenguaje se señala que aún cuando las experiencias de las mujeres se sitúan en el espacio de lo no dicho de la cultura masculina, eso no dicho tiene una dimensión histórica, es

decir, no estamos ante un indecible ontológico (Violi, 1991). En ese sentido, los relatos producidos por Dahiana Belfiori asumen la tarea política de nombrar la experiencia de la diferencia sexual arrebatándole al lenguaje modos de decir que subviertan los sentidos patriarcales sobre las experiencias vitales de mujeres. Son textos que no dejan tranquilo al lenguaje en una búsqueda entre los pliegues, en las fronteras de lo nominable:

Ella aventura una idea que quizás varixs tengamos atravesada: “Esta sociedad habrá perdido un poco de misoginia y heteropatriarcado, cuando pueda pensar que maternar y no maternar merecen el mismo estatus simbólico (y la felicitación correspondiente). Habrá que seguir insistiendo en el derecho a la libertad y autonomía corporal.” Aún en contextos hostiles, creo que este conjunto de historias dan cuenta de ese ejercicio de libertad (Belfiori, 2015: 135).

En esa tarea podemos imaginar una genealogía de las Sherezades subversivas, quienes a contrapelo de lo ya dicho, han urgado en el silencio de “lo no dicho todavía” para denunciar la opresión, pero también para nombrar con irreverencia y desplazar el horizonte de lo posible. Ya no se trata de calmar la ira del femicida con un relato que las devuelva noche tras noche a la amenaza de la violencia y la muerte. Estas Sherezades narran para sus hermanas, para las que han sobrevivido y para las que no. Rechazan los mandatos y tuercen los destinos impuestos. Cuentan cuentos de países cercanos, de los espacios que caminamos cotidianamente las mujeres e identidades disidentes, de nuestras casas. En estos cuentos nuestras casas son amplias y colectivas. En ellas caben plazas y calles llenas de nosotras y nosotres, de nuestros deseos, de nuestros cuerpos, de nuestros conflictos, de nuestra irrenunciable determinación a ser cómplices y revolucionarlo todo. Como insiste Audre Lorde (1984), nuestras palabras tienen el poder de tender un puente desde el miedo hacia lo que nunca ha existido.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.

Amar Sánchez, Ana María (1992). *El relato de los hechos. Rodolfo Walsh: testimonio y escritura*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Belfiori, Dahiana (2015). *Código Rosa. Relatos sobre aborto*. Buenos Aires: La parte maldita.

Belfiori, Dahiana (2018). "Perpetua profana". *Rosario/12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/116510-perpetua-profana>

Beverly, John (1993) [1989]. "The Margin at the Center: On testimonio". *Against Literature*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Benjamin, Walter (1987a). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, Walter (1987b). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus. 16 - 57.

Benjamin, Walter (1991). *El narrador*. Madrid: Editorial Taurus.

Gaviola, Edda y Claudia Korol (2015). *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*. Chiapas: Prensa cartonera.

Grüner, Eduardo (2006). "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento". Atilio Borón y otros (comps). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. 105-14

Jara, R. y H. Vidal (1986). *Testimonio y Literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Lorde, Audre (1984). "Poetry is not a luxury". *Sister Outsider*. Berkeley: CrossingPress.

Nofal, Rossana (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos Facultad de Filosofía y Letras.

Salomone, Alicia (2014) "Afirmación subjetiva y deber de memoria en la Escuelita de Alicia Partnoy". *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, n. 1. 176-191.

Violi, Patrizia (1991). *El Infinito Singular*. Cátedra: Madrid.

ENTREVISTAS

“NOSOTRAS SEMBRAMOS AL VOLEO”. UNA CONVERSACIÓN CON SOFÍA D’ANDREA SOBRE EL TERCER ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES (MENDOZA, 1988) Y EL GRUPO ECUMÉNICO DE MUJERES

Mariana Alvarado

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina
unodeloscuartos@gmail.com

Guillermo Barón Del Pópolo

Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
guillermobaron@yahoo.com

La siguiente es una entrevista a Sofía D’Andrea, militante feminista y por los derechos humanos, peronista revolucionaria, docente y periodista. Sofía es una importantísima referente, pionera del feminismo en Mendoza. Participó, desde 1986 hasta 1991, del Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM) junto con Alieda Verhoeven, María Elsa José, Elsa Pizzi, Lynn Fisher, Carola Abrales y Teresa Órdenes. Formó parte, desde el GEM, del comité organizador del Tercer Encuentro Nacional de Mujeres, que se realizó en la Ciudad de Mendoza en 1988. Continuó luego su trabajo y militancia en organizaciones como el Comité de América Latina y El Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), en agrupaciones feministas como Las Juanas y las Otras y en la Red de Periodistas de Argentina por una Comunicación No Sexista (Red PAR). Se formó en la Universidad Nacional de San Luis para ejercer como directora de SEOS (Servicio Educativo de Origen Social). Los SEOS fueron jardines maternos que se diferenciaron por implementar

actividades pedagógicas centradas en la estimulación temprana.

Es autora de un libro publicado por Editorial de La Campana: *Marina Vilte: Blanco en los '70*, sobre la histórica dirigente gremial docente jujeña, secuestrada por la dictadura de 1976 (D'Andrea, 2008). Ha colaborado en *Memorias del Apagón* (Maisel, 2008), sobre la represión en Jujuy de 1974 a 1983 y en un libro, de pronta aparición, sobre los juicios a delitos de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura que se han realizado en Mendoza. Además de estos libros y secciones de libros cuenta con una profusa producción, tanto literaria como periodística.

La motivación que animó esta entrevista surge como expresión de un pensar crítico, colaborativo y solidario entre Mariana Alvarado, feminista, investigadora en filosofía práctica, teoría feminista latinoamericana e historia de mujeres (Alvarado, 2016; 2018), y Guillermo Barón, quien encara sus indagaciones sobre la historia de las ideas de los movimientos sociales, haciendo hincapié en el movimiento ecuménico argentino (Barón Del Pópulo, 2016; Barón, 2018). Rastrear las tensiones y transitar los cruces entre el movimiento feminista y el movimiento ecuménico nos permitió encontrar un artículo de Sofía publicado en la revista *Alternativa Latinoamericana*. Surgieron entonces algunas inquietudes sobre el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres ¿Podríamos situar en aquellos encuentros un origen para el movimiento feminista en Mendoza? ¿Cuál ha sido el nudo socio-histórico-político que toma a ciertas mujeres, madres, sindicalistas, exiliadas, feministas y militantes en los Encuentros? ¿Quiénes fueron las pioneras que hoy nombramos como históricas? ¿Cómo se organizaron? ¿Cuáles fueron las alianzas, las tensiones y las distancias que transitaron? Por otra parte, ¿por qué las mujeres tienen tan escasa presencia en *Alternativa Latinoamericana*?

La entrevista, de carácter coloquial, se realizó en la Biblioteca Mauricio López, de la Fundación Ecuménica de Cuyo y la Universidad Nacional de Cuyo, en la parte que está dedicada al Fondo Alieda Verhoeven. En este fondo se encuentran conservadas dos cajas con materiales de

los diez primeros encuentros de mujeres, los cuales sirvieron como disparadores para la conversación. Julia Bracelis de la Biblioteca Mauricio López, la curadora del fondo y de la colección de *El Diario de las Chicas*, también participó de esta entrevista brindando acceso a los materiales e interviniendo con preguntas situadas desde la experiencia. La entrevista fue filmada por Margarita Morales Barón.

Sofía D'Andrea: Yo tenía la comisión de prensa en el Tercero [Encuentro Nacional de Mujeres]. Yo estaba en la comisión de prensa.

Guillermo Barón: ¿Por eso escribiste ese artículo en la *Alternativa*? Que muestra un discurso acompasado de sentimientos, emociones y vivencias.

Sofía D'Andrea: Me parece que hice como una suerte de informe y eso lo publicaron. El Segundo se hizo en Córdoba. Y me parece, si no recuerdo mal, a ese fui con la Delia Ruiz. De las organizadoras [del Tercer Encuentro] la Estelita de Barceló (pero no ha persistido trabajando género). A ver... ¿qué personas han persistido trabajando género? ¿Y las notas del Tercer Encuentro ella [Alieda] no las tiene? Como comisión organizadora...

Mariana Alvarado: No. Sí tiene este tipo de cosas... [Mariana extiende un recorte de diario sobre el cierre del Tercer Encuentro en el cual aparece el gobernador de Mendoza en esa época, José Octavio Bordón.] Nos reíamos de esta figura...

Guillermo Barón: Nos llamaba mucho la atención...

Mariana Alvarado: Y queríamos consultarte especialmente por qué se lo había convocado al Gobernador de la Provincia para ese Encuentro.

Sofía D'Andrea: No, fue una sorpresa para nosotras.

Mariana Alvarado: ¿Cómo fue?

Sofía D'Andrea: Nosotras no lo convocamos. En realidad, Cristina Zuccardi trabajó intensamente, dedicadamente, para el Encuentro de Mujeres. Y ella estaba próxima a Bordón. A Cristina Zuccardi hay que reconocerle que hizo cosas muy importantes. Ella estaba

próxima a Bordón. Y de pronto –se ve que lo tenían negociado, o lo tenían conversado dentro del Partido Justicialista– en el acto de cierre del Encuentro llega la Cristina y nos dice que tiene un importante anuncio del gobernador. En realidad, además de todas las sandeces que pudo haber dicho (porque dijo algunas cosas poco propicias, que hoy serían leídas como algo incorrectísimo; patriarcal absolutamente) anunció la creación de la Asesoría de la Mujer. Entonces eso, para nosotras, fue muy importante, porque nosotras veníamos bregando por institucionalizar un espacio que se ocupara de las mujeres. Para nosotras fue algo que nos dejó medio sorprendidas. Supongo que ella lo tendría hablado con otras compañeras que le eran próximas, como María Teresa Oldrá. A lo mejor la gente que estaba en el PJ, o que estaba próximas al PJ, a lo mejor ellas sabían que el Gobernador iba. Pero lo cierto es que para las que no estábamos con una inserción partidaria, para nosotras fue una sorpresa. Más aún, no queríamos que hablara el gobernador. “¿Cómo va a hablar el gobernador? ¡Este es un espacio autoconvocado!” Y ahí apareció Bordón (que lo re-chiflaron, fue muy silbado por muchas mujeres muy molestas). Además, porque dijo cosas raras, cosas como que “porque hay que compartir con los varones...” Esto de “ojo de juntarse solas ustedes”. ¿Viste cuando te tiran flores? “Las mujeres tienen fuerza, iniciativa, pero sin nosotros... ¿qué van a hacer?”. Fue una cosa medio extraña, pero a la vez anunció la creación de la Asesoría de la Mujer. Y la Asesoría de la Mujer fue muy importante, porque la Cristina, reconozcámoselo, trabajó mucho y muy especialmente el tema de violencia contra las mujeres. Hizo *spot* de difusión, cosa extrañísima. Ahora nosotras no vemos, vemos apenas un anuncio: “Utilizó la línea 144”, ¿no es cierto? Pero en ese momento eran *spots* televisivos que pasaban. En el ‘88 se creó y quedó Cristina, como titular de la Asesoría de la Mujer. Así que ella misma propició una política de difusión y prevención. Habló de las comisarías de las mujeres, de áreas específicas en las comisarías para la mujer. Realmente bien de vanguardia. Reconozcámosle que como política de

estado fue iniciadora e hizo cosas importantes en esta Provincia. Esto una compañera mía, la Claudia Anzorena, lo ha trabajado mucho como políticas de Estado¹. Con ella hemos hecho entrevistas y siempre yo destaco que la gestión de Cristina fue el puntapié inicial. Con la Bucha Nicolau [la Secretaría] se llamó de otra forma, porque según los gobiernos iba cambiando de nombre y dejó de ser Asesoría. Y la Bucha sí puso una impronta interesante, que fue invitar a todas las organizaciones de mujeres. Como venía de la educación popular, sabía que para diseñar una política para con las mujeres, tenés que citar a las organizaciones de las mujeres. A pesar de que la Bucha no era feminista en ese momento, no sé si ahora lo será, pero no en ese momento... Porque, bueno, vamos evolucionando, según va pasando el tiempo también nosotras las mayores vamos evolucionando.

Mariana Alvarado: ¿Y ahí en el Tercer Encuentro, las mujeres que participaban se auto-reconocían como feministas?

Sofía D'Andrea: Muy pocas. Yo no, por ejemplo. Lo reconozco. No sé, quizás porque sería muy disruptivo. Ese término era —en los ochenta, digamos—, era como una ubicación. Venía también de la represión, de haber sido eschachada con los rótulos de comunista... Entonces los istas... no me sonaban, los ismos... Pero sí era feminista, absolutamente, en el sentido que creía que esos encuentros debían ser encuentros que hicieran eje sobre las cuestiones específicas de las mujeres. Recuerdo haberme molestado mucho por ver los tironeos políticos entre las radicales y las justicialistas.

Guillermo Barón: En la nota que escribiste en la *Alternativa* eso está...

Sofía D'Andrea: Me acuerdo de que me molestó muchísimo, porque en realidad yo entendía que ese era el campo en el que había que discutir: ¿qué necesitábamos las mujeres?, ¿qué políticas íbamos a desarrollar?, ¿cómo

¹ Consúltense, al respecto, los trabajos de Claudia Anzorena (2006a; 2006b; 2008; 2010).

íbamos a trabajar con los sectores populares? Y eso habla del feminismo...

Mariana Alvarado: ¿Y cuáles eran los ejes ahí? Porque, bueno, uno pudo haber sido la violencia... Pero también era un momento en que ustedes estaban luchando por la implementación de una ley que estaba vinculada a los jardines maternos, ¿no es cierto?

Sofía D'Andrea: Sí. Bueno, porque en alguna medida esta idea de que los encuentros de mujeres tenían que favorecer a las mujeres trabajadoras llevaba necesariamente a decir: las mujeres a veces están impedidas de trabajar porque no saben qué hacer con los hijos. Entonces, el tema de los jardines maternos (que además era una ley del '73, del camporismo) era como un símbolo del reconocimiento que una de las formas de que las mujeres pudieran tener facilidad para acceder al trabajo fuera de la casa, tenía que ver con [dónde] dejar los hijos. Entonces sí, el tema de los jardines maternos estuvo muchos años muy presente como una reivindicación específica y fuerte. Ahí ya se empezó a hablar de la poca participación en los niveles de decisión. El hecho de que hubiese muchas mujeres que pertenecieran a partidos políticos –y partidos políticos tradicionales (porque no estuvieron muy presentes los partidos de izquierda)–. Los partidos de izquierda, salvo el PCR [Partido Comunista Revolucionario], que entra bastante tempranamente al movimiento feminista... las corrientes tipo PCR... ellas sí están desde hace mucho tiempo. En el Tercero estuvo la Mari Machín, me acuerdo (¿no sé si la ubican?). No estuvieron en la organización del Encuentro, pero sí se fueron sumando.

Mariana Alvarado: ¿Quiénes estuvieron en la organización?

Sofía D'Andrea: A ver... de nosotras estuvo la Alieda, la María Elsa José y yo. Nadie más en la organización del GEM [Grupo Ecuménico de Mujeres]. Yo como Sofía Vega, no como D'Andrea. Después, de organizaciones de mujeres, la Cristina [Zuccardi], que estaba en esa organización de la que no me puedo acordar ahora el nombre, y estaba con la Cali [Graciela] Burgardt. De los partidos políticos yo me acuerdo mucho de las radicales...

No sé si la Sofía Knoll estaba en... ¿en los radicales o en el PJ? (la verdad que no me acuerdo) de Luján. La María Teresa Oldrá, la María Luján Olsina... todas PJ; la Marta Berná, que era una dirigente de los radicales; la María Angélica [Escayola] me parece que también estuvo en la organización. Después estaban las socialistas, estaba la Ani Tinirello, socialista de [Guillermo Estévez] Boero, del Socialismo Popular [PSP] y estaban las del Socialismo Democrático. Ahí estaba la Mirta Iglesias, que ahora es una histórica en Madryn. Después se fue a Madryn, creó la Casa de la Mujer. Ella es otra de las que persistió, estuvo ahora en la organización de este último Encuentro.

Guillermo Barón: ¿Ella es de Mendoza?

Sofía D'Andrea: No. Ella es de Buenos Aires, vivió muchos años acá, era del Partido Socialista y después abandonó el partido. De organizaciones de mujeres no había, estaban las compañeras de la Cristina y estábamos nosotras. Y no había organizaciones de mujeres en ese momento. Bueno, a lo mejor había, pero organizar el encuentro no lo organizaron.

Mariana Alvarado: ¿Y para el GEM qué significó organizar el encuentro? ¿Cómo lo "craneaban", cómo lo articulaban, como manejaban la comunicación, cómo se vinculaban con las mujeres, cómo convocaban?

Sofía D'Andrea: El GEM no conseguía articular del todo con educación popular... Primero que la Alieda² era,

² Alieda llega a la Argentina en 1961 y a Mendoza en 1971. Fue la primera mujer ordenada como pastora metodista en Buenos Aires en 1967 en el Instituto Superior de Educación Teológica (Isedet) que en aquel entonces se llamaba Facultad Evangélica de Teología. Cuenta con indagaciones sobre en Teología Feminista que cobraron cuerpo en la tesis que presentó en la Universidad de San Francisco, California. Su quehacer pastoral encontró lugar en el Movimiento Ecuménico por los Derechos humanos (MEDH) y su trabajo territorial la vinculó a los exiliados chilenos en Mendoza y con personas perseguidas, presos políticos, ex-presos, familiares de detenidos desaparecidos. Vinculada desde sus inicios con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, participó de un espacio de formación político junto a intelectuales, militantes y profesores: Ezequiel Ander Egg, Mauricio López y Norma Zamboni, con quienes crea en 1971 el Instituto por la Liberación y Promoción Humana (ILPH) para la formación y organización de "activistas

definidamente, feminista y lesbiana, las dos cosas. Eso en los '80, es mucho. A pesar de que ella no se declaraba lesbiana. Me acuerdo de haberle preguntado si ella era lesbiana y hacerse la disimulada. "Porque yo no sé, ¿esta relación con la Lynn? Es medio extraña. ¿Vos sos lesbiana?" No salió del closet públicamente. Más bien ella decía (que no lo pongo en duda) que había tenido una relación con Mauricio López. Yo no pongo en duda eso. Yo empecé en el '86 acá en el GEM. En el '86, '87, '88, '89, '90... en el '91 me fui. Y en algún momento (no me acuerdo en qué año) le pregunté. Como que todavía no estaba permeado lo que tenía que ver con la Educación Popular como para escuchar estos discursos tan innovadores, tan radicales con relación a la mujer.

Mariana Alvarado: ¿Fue tema de algún taller adentro del Encuentro? La sexualidad, la homosexualidad...

Guillermo Barón: El aborto...

Sofía D'Andrea: El aborto sí, el aborto estuvo... El aborto sí me acuerdo, porque nosotras no previmos taller de aborto y dentro del Encuentro las mujeres armaron un taller de aborto... Que debe haber sido la Dora Coledesky³. Ella lo debe haber armado. Porque ella estuvo. Que es una figura histórica por la legalización del aborto. Sí, armaron un taller y... [la homosexualidad] no estaba... estaba latente pero no explicitado. Porque muchas de las compañeras eran lesbianas. Pero no estaba explicitado, no era este momento... no era ese el momento. Vos me decís del GEM. El GEM era parte de la Fundación [Ecuménica]. Y había un área de Educación Popular que realmente era la que tenía trabajo en territorio con mujeres, porque nosotras no teníamos trabajo en territorio. Éramos algo así como las difusoras de las ideas

sociales". Ver también la entrevista de Alejandra Silnik (2015).

³ Dora Coledesky (1928-2009) fue una militante trotskista y feminista, histórica luchadora por la legalización del aborto. Para una semblanza suya se puede consultar con provecho el artículo de Mabel Bellucci (2017).

que hacen a las necesidades específicas de las mujeres. ¿Sí? La que más afinidad tenía con el tema era la Delia Ruiz. Pero como te digo, no estuvo en la organización del encuentro. El Área de Educación Popular no se involucró. Y tenían mucho desarrollo en ese momento. Era un Área muy fuerte acá el Área de Educación Popular. Hay algunas que hoy me dicen "yo estaba en la organización". Yo, ¿qué querés que te diga? No sé. Sí estuvieron en el Encuentro – imaginate cuántas mujeres se movilizaron de Mendoza y participaron de ese Encuentro—. Ahora, ¿qué significó para nosotras? Bueno, veníamos muy entusiasmadas con las cosas que venían sucediendo en relación con las mujeres... Acá en este país, después de la dictadura, el tema de Nairobi, la conferencia de Nairobi, el '86, las áreas específicas, Alfonsín que la pone a la Zita... Arma una dependencia específica, Secretaría creo que se llamaba... y la pone a la Zita Montes de Oca⁴, una radical pero que había estado en Nairobi, con todas ideas nuevas de cómo había que trabajar la violencia contra las mujeres... Digamos, toda una serie de problemáticas específicas ¿No es cierto? Entonces nosotras más teníamos un... Me acuerdo una vez el Braquío [Oscar Bracelis] pregunta: "¿Pero, realmente cuál es la población destinataria?". "No, mirá, nosotras sembramos al voleo", le dije.

Mariana Alvarado: A ver qué salía... qué prendía...

Sofía D'Andrea: ¿Viste que sembrás al voleo? No era un trabajo en territorio. Vos vas desparramando, tirando [hace gesto de arrojar semillas al voleo]. Y le dije: "Mirá, nosotras las del GEM..." Claro, porque... digamos que los varones de esta Fundación...

Julia Bracelis: Eran difíciles...

Sofía D'Andrea: Eran difíciles. Para colmo habían sido curas, lo que ya también significa algo. Y entonces me acuerdo de que el Braquío una vez me apretó con eso: "Pero bueno... ¿Y el trabajo en territorio? ¿Dónde está?"

⁴ Zita Montes de Oca es una militante radical, fundadora y primera directora de la Subsecretaría de la Mujer, dependiente del Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación (1987-89).

“Mirá, nosotras sembramos al voleo”. Claro, hicimos el *Diario de las Chicas*... Nosotras no teníamos trabajo en territorio, el área de educación popular tenía mucho trabajo en territorio.

Mariana Alvarado: Uno de los elementos que vos nombrás en *Alternativa*, como si fuese consecuencia del Tercer Encuentro, es la respuesta de las mujeres frente al tarifazo. Como si las mujeres hubiesen salido a la calle y ese hubiera sido el primer cacerolazo...

Sofía D'Andrea: Acá no se notó tanto, pero en Buenos Aires sí. En Buenos Aires se hizo una movida interesante contra el tarifazo. Y esa es una deuda que han tenido los Encuentros. En todos los primeros encuentros (yo ya no sé, porque a los últimos últimos no he ido, porque ya estamos grandes ¿viste?) es como un cronograma de actividades, entre encuentro y encuentro, como actividades unificadas a nivel nacional, ¿no es cierto? Para responder en forma conjunta a ciertas situaciones. Y nunca conseguimos hacer una agenda común. Por más que aspiramos siempre a tener una agenda entre encuentro y encuentro, de modo que no quedara todo ese potencial disperso...

Guillermo Barón: Sin continuidad...

Mariana Alvarado: Que hubiese resonancias...

Sofía D'Andrea: Claro. Y en el tercero sí se consiguió, con los tarifazos, y después acá sí hicimos, me acuerdo, una jornada, después del Tercer Encuentro, por el tema de la ley de jardines, que sacamos unos cochecitos... Hicimos una intervención pública y recogimos firmas para que se sancione la ley de jardines maternas. Teníamos una planillita y nos poníamos en una esquina con cochecitos y qué sé yo. Sí hicimos una intervención acá, eso sí me acuerdo. Y lo del tarifazo no me acuerdo acá qué resonancia tuvo, pero sí en Buenos Aires. Sí, sí, claro.

Guillermo Barón: Por lo que decías recién de la participación de los partidos tradicionales, me llamaba la atención de un periódico de las mujeres del PJ que se llamaba *Cupo femenino*.

Sofía D'Andrea: Ah, sí.

Guillermo Barón: ¿Ese era uno de los ejes centrales?

Sofía D'Andrea: No sé si central en el '88 porque la ley de cupos...

Mariana Alvarado: Es del '90.

Sofía D'Andrea: Ah... sí, sí, sí... entonces tiene que haber estado ahí, muy presente. Sí me acuerdo mucho, por lo menos para nosotras que éramos feministas, era la participación dentro de los espacios de poder. Legislativo, ejecutivo. Es decir, los espacios institucionales y de poder, y sí, la idea del cupo. Y era el 30% en esa época. Mi madre que era feminista, cuando le fui a contar que estábamos pidiendo el 30% me dijo así: "¿El 30%? ¡Si somos la mitad!" Como diciendo: "Pero ¿qué te pasa? ¡Estás bajando el nivel!" [risas] Me quiso tragar... El 30%... Cada dos una y no estaban discutidos los lugares, entonces algunas íbamos al tercero. Sí, estuvo la ley de cupos.

Mariana Alvarado: ¿Cómo se financiaba el encuentro?

Sofía D'Andrea: Se autofinanciaba. Como es ahora, que se recurre a los entes gubernamentales para asegurar determinada infraestructura: las escuelas, los polideportivos, es decir, todos los espacios públicos que administra el gobierno de turno, se recurre a ellos. Y después sindicatos. También, ¿sabés qué?, había presencia en el Tercero (ahora que te hablo de los sindicatos me acuerdo) del sindicato de amas de casa. Había unas mujeres (en la organización te estoy diciendo) de ATSA. Había dos mujeres en la organización que eran de ATSA, del Sindicato de Amas de Casa. ¿Quién más estaba? ¿Había gente del SUTE?⁵ No, me parece que no.

Mariana Alvarado: ¿Y de la Universidad?

Sofía D'Andrea: ¿De la Universidad?

Mariana Alvarado: ¿Ningún vínculo con la Universidad

⁵ Sindicato Unido de Trabajadores de la Educación, gremio docente de Mendoza, Argentina. El SUTE es a su vez integrante de la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA).

Nacional de Cuyo?

Sofía D'Andrea: Yo no recuerdo que hayamos tenido vínculo. No, estaba motorizado sobre todo por mujeres que estaban en distintos espacios ya colectivos y generalmente mixtos. Muy impulsado desde ese lugar. Y después nosotras, las que éramos feministas. Nosotras le pusimos mucha energía, mucha garra. Después también la Alieda consiguió financiamiento internacional.

Guillermo Barón: Eso que decías que la Alieda se definía siempre como feminista. ¿Vos a qué le atribuíste eso? ¿A las lecturas que ella tenía? ¿A que viajaba mucho y conocía otras experiencias?

Sofía D'Andrea: Sí, ella tenía mucho contacto con los europeos. Vamos a decir algo: el feminismo también tuvo mala prensa aquí porque quien adoptó el feminismo, o la palabra feminista, fueron, por ejemplo, los socialistas. Mi mamá se reconocía feminista. No le tenía miedo a la palabra. La palabra feminista la adoptaba el socialismo. Mi mamá era socialista. Pero para el peronismo, que era el partido mayoritario y que tenía mayor presencia a nivel popular y que tenía mucha incidencia, le resultaba ajeno ¿no es cierto?, a Eva Perón eso de las feministas le parecía que no, porque representaba para ella además la oposición al gobierno peronista. Las feministas estaban en contra. Poco menos que le boicotearon la ley del voto para las mujeres, ¿no es cierto? Es cierto que los sufragistas y esos partidos (socialistas, de izquierda) impulsaron toda la etapa previa al peronismo, allá por los '20. Impulsaron el voto femenino y la representación de las mujeres en los distintos espacios parlamentarios. Esas mujeres fueron las que impulsaron en su momento leyes que las puso en movimiento la etapa de Perón. Y Eva (Evita, nuestra Evita) como hacedora de todo eso. Entonces había toda una tensión, una puja y yo te diría que casi un enfrentamiento entre las feministas y Evita, que decía "yo no soy feminista". Claramente. "Son mujeres frustradas". Yo no me acuerdo textualmente, pero dice: "Son mujeres que se quieren parecer a los hombres". Hay un texto de ella que dice algo así. Es decir, realmente no quería saber nada. Entonces eso incide, incidió también en la mirada que este pueblo tenía sobre las feministas. Digo... yo no sé, no soy

politóloga, pero para mí tiene incidencia, porque en otros países no sonaba tan mal decir feminista.

Mariana Alvarado: Y en la figura de Alieda estaba vinculado a su ser extranjera...

Sofía D'Andrea: Tal vez. O tal vez ella era muy radical, era muy de vanguardia. Tal vez. A lo mejor podía ser un producto nacional pero muy convencida. No sé. Pero sí, ella se declaraba feminista. Yo creo que era la única del GEM, porque las otras no. Bueno, yo con el paso del tiempo después empecé a tener más claridad. Pero en ese momento, en el '88, yo decía: "Yo no quiero etiquetarme". ¿Viste? Como que me parecía que si te autodefinías como feminista generabas prejuicio.

Guillermo Barón: ¿Pesaba eso de ser peronista o no venía por ahí?

Sofía D'Andrea: No. No venía por ahí. Para mí encasillarme en una corriente así, no. Además que no me sonaba. Yo estaba luchando por los derechos de las mujeres.

Guillermo Barón: O sea que estabas de acuerdo con el programa, pero no necesariamente con el rótulo. Una cosa así.

Sofía D'Andrea: ¡Claro! Eso es lo que yo quiero decir, porque yo lo tengo muy vivido el recuerdo de aquellos viejos años que, en las reuniones de las mujeres, las cuestiones específicas de las mujeres parece que entraban en un segundo plano porque primero había que discutir que si el sistema, que el gobierno, que la tensión, que el FMI, que esto y que lo otro, que la deuda externa. Que a mí me parece que tampoco podemos descontextualizar lo que nos pasa a las mujeres, pero bueno, en esos espacios que son de mujeres, ¡hablá de la problemática de las mujeres! ¿Se entiende? Entonces como que yo lo vivía medio así. Es decir, era feminista, pero no me daba cuenta [risas].

Julia Bracelis: No lo querías asumir.

Sofía D'Andrea: No lo quería asumir [risas].

Mariana Alvarado: ¿Y el *Diario de las Chicas* cómo

surge? ¿Cuándo surge?⁶

[Sofía se sienta, entra Julia con la colección completa de *El Diario de las Chicas* y empieza a mostrarla.]

Sofía D'Andrea: El *Diario de las Chicas* es anterior. Es del '86.

Julia Bracelis: Del '86 al 2001 me parece. Del '87 si no recuerdo mal.

Sofía D'Andrea: Para mí es del '86.

Julia Bracelis: Ahora lo vamos a confirmar. Puede ser, puede ser. El [número] uno no tiene fecha, el dos es del '87.

Guillermo Barón: ¿Se hacía en ALFA⁷? ¿Se imprimía en ALFA?

Julia Bracelis: No sé si se imprimía en ALFA.

Guillermo Barón: La *Alternativa* sí se hacía en ALFA.

Sofía D'Andrea: Nosotras le elegimos el color sepia, me acuerdo.

Julia Bracelis: Tiene unas tapas hermosas esta revista ¿eh?

Sofía D'Andrea: Son de Guillermo Blanes. A mí la diagramación me gustaba más las primeras que las últimas.

Julia Bracelis: Mirá [Julia le acerca a Sofía el número 35 de *El Diario de las Chicas*.] Y así un montón de tapas

⁶ El *Diario de las Chicas* fue la publicación del Grupo Ecuémico de Mujeres que apareció de 1986 a 2001. Los 62 números de la colección han sido documentados y digitalizados por Julia Bracelis de la Biblioteca Mauricio López (AEC-UNCuyo) y se encuentran disponibles en acceso abierto en el siguiente link: <http://fondosbml.sid.uncu.edu.ar/ecuatom/index.php/revista-diario-de-las-chicas:isad> . También pueden consultarse el trabajo de Natalia Naciff (2013).

⁷ ALFA fue la editorial de la Fundación Ecuémica, donde se imprimía, junto con los documentos y publicaciones de la Fundación, producción de autores mendocinos.

preciosas.

Sofía D'Andrea: [hojeando la revista] A esta conferencia fuimos con la Alieda también.

Guillermo Barón: ¿A Beijing?

Julia Bracelis: Yo me acuerdo de la Alieda yéndose a Beijing.

Mariana Alvarado: ¿Fue lindo? Bahhh... yo pienso "¡qué lindo!".

Julia Bracelis: ¡Obvio que tiene que haber sido lindo!

Sofía D'Andrea: ¡Sí! Muy lindo. Sí, fue una experiencia increíble. Imagínense ver mujeres de todo el mundo.

Julia Bracelis: ¿Y cómo fue eso para ir? ¿Se lo pagó cada una? ¿O había algún fondo que les permitía hacer el viaje?

Sofía D'Andrea: Sí, teníamos un cupo. Nosotras fuimos cuarenta, de las ONG's, de todo el país. De acá fuimos Alieda y yo nada más, creo. De Mendoza no recuerdo a nadie más que haya ido a Beijing. La Alieda y yo. Pero ya en el '95 yo no estaba en la Fundación [Ecuménica]. Yo en el '91 me fui.

Guillermo Barón: ¿Fuiste en representación de otra organización?

Sofía D'Andrea: Sí, de CLADEM, del Comité Latinoamericano por la Defensa de los Derechos de la Mujer. Y después entré en Las Juanas y las Otras. Desde que se creó hasta que se disolvió. Las Juanas y las Otras se disolvieron amigablemente. Vivimos diez años juntas, cada una tenía abiertos nuevos rumbos diferentes. Crecimos juntas, cada una estaba en cosas diferentes. Nos empezamos a dar cuenta de que no teníamos la misma mirada sobre la misma cosa. Hicimos una reunión y dijimos que lo más saludable era seguir queriéndonos como nos queríamos, pero disolver la organización. Y después que nos disolvimos, ahora estoy en la Red PAR, pero eso es una red, la Red de Periodistas por una Comunicación No Sexista. Me fui de acá [Fundación Ecuménica] y estuve un tiempo en CLADEM, pero

CLADEM no tenía mucha presencia acá. En 2001, de pronto se organizaron Las Juanas y la Alejandra [Ciriza] me dice: “¿Por qué no te venís con nosotras?”. Y ahí estaban muchas compañeras muy cercanas. Con respecto al *Diario de las Chicas*, se creó en el '86, entre la María Elsa José, la Carola Abrales estaba en ese momento en el GEM (la Carola Abrales era del SUTE pero no estuvo en la organización del Encuentro). La Carola Abrales era una histórica del SUTE. En un momento fue convocada por CTERA [Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina] y empezó a laborar directamente en CTERA cuando la CTERA era de la [Lista] Celeste, digamos. Cuando entró Mary Sánchez. En el GEM estábamos Carola Abrales, María Elsa José, la Delia Ruiz, la Alieda y Lynn vino después. No sé por qué no tengo registro de la Lynn en el '86 (de Lynn Fisher, me refiero a ella), y es como si hubiera venido uno o dos años después. Y ahí decidimos que queríamos hacer un medio que hablara exclusivamente de las mujeres. Dentro de la Fundación [Ecuménica de Cuyo] que hablara específicamente de las mujeres. Mucho lo impulsó Alieda, pero en toda la primera etapa ella no participó.

Julia Bracelis: No está. No figura.

Sofía D'Andrea: No, ella no participó. [Julia le acerca el primer número del *Diario de las Chicas* a Sofía, Sofía lee] “Distribución Carola Abrales y Lynn Fisher”. ¡Ah! ¿En el '87 ya estaba la Lynn acá? Entonces yo la tenía borrada de mi cabeza, pobre Lynn.

Julia Bracelis: Igual es raro quienes firman acá, porque a veces salen unas, a veces salen otras. Salen unas, después no salen otras y vos salís bastante. Entonces yo no sé si es que estamos hablando de quienes participaban en ese número. ¿Me entendés?

Sofía D'Andrea: Claro, de hecho, era así. Porque en alguno la Elsitita Pizzi escribía alguna nota... y como no firmábamos las notas...Después la incorporamos a la Teresa Órdenes, que era una mujer bien de pueblo, que después era referente del PJ en Las Heras. No sé si vivirá todavía Teresa Órdenes. Una mujer muy inteligente, con mucha picardía popular. Ella también estuvo en el GEM. Acá no figura. Sí, la revista la hacíamos la María Elsa y yo

prácticamente. La Carola colaboraba a veces, y la Lynn estaba ahí.

Julia Bracelis: ¿Y dónde se imprimía la revista? ¿No te acordás?

Sofía D'Andrea: Nosotros teníamos una imprenta acá.

Guillermo Barón: ALFA.

Sofía D'Andrea: A mí me parece que se imprimía en ALFA. En la [calle] Colón estaba la imprenta. ¿Saben dónde estaba la imprenta? La imprenta estaba sobre Colón entre España y 9 de Julio. A mitad de cuadra, ahí estaba la imprenta de esta fundación.

Guillermo Barón: ¿Y la librería [Oikía] estaba junto con la imprenta o estaba separada?

Sofía D'Andrea: No, separada.

Mariana Alvarado: ¿Y ustedes repartían también?

Sofía D'Andrea: Sí, distribuíamos, pero una distribución bastante institucional. Después las chicas decidieron hacer como un listado de suscriptores y les enviaban por correo. Enviábamos por correo la revista. No sé si ha tenido suscriptores, yo la parte económica nunca la llevé ni tengo idea. Eso de la distribución tenían más que ver la Carola y la Lynn. La Lynn la trabajaba mucho. Nosotras, la María Elsa y yo, sobre todo trabajábamos la redacción, la diagramación, el contacto con el diagramador.

Mariana Alvarado: El trabajo con el contenido.

Sofía D'Andrea: Claro, con el contenido. Exacto. Tanto en las ilustraciones como en los textos. Y después la distribución la hacía la Lynn y participaba Carola Abrales. Después la Carola, por esto de que pasa a CTERA, también tomó distancia de la Fundación. Dejó de vivir prácticamente en Mendoza. Cuando recién empezó la democracia ella empezó a participar directamente en el SUTE, y después pasó a la CTERA. Y estuvo en la CTERA allá años de años. Yendo y viniendo, ¿no? Pero con funciones en CTERA.

Guillermo Barón: A mí me llamaba mucho la atención

que, en la *Alternativa*, de todas las que vos nombrás, solo hay dos notas. Una, la nota tuya del informe del Tercer Encuentro y otra de una carilla, una carilla y media, de la Alieda. Después no hay ninguna otra contribución de la gente del GEM.

Sofía D'Andrea: ¡Porque no éramos convocadas! Había una fuerte impronta patriarcal acá, en este lugar. Y la Alieda batallaba con eso, la remaba. Les parecía que era un tema menor, un tema intrascendente, un tema poco abordable para el nivel de *Alternativa Latinoamericana*, que viste que ahí escribía gente que se supone que respondía al pensamiento progresista latinoamericano. Entonces ¿qué iban a hablar las mujeres? El lugar era la cocina, cuidar los niños.

Guillermo Barón: Lo que sí, también, hay una nota de una dirigente boliviana, Domitila Chungara.

Sofía D'Andrea: Claro. Mi contacto con la fundación arranca ahí. Yo estaba en Bolivia, regresando. Mi compañero [Ramón Vega] estaba acá. Toma contacto con la Alieda por el MEDH, porque había sido preso político y exiliado. La Alieda le dice: "Ustedes que están en Bolivia, ¿podrían tomar contacto con Domitila Chungara?" Ella había liderado la huelga de hambre de las mujeres mineras. Y como yo trabajaba en un centro de comunicación y estaba en contacto con todo eso, el Ramón me pide a mí que me contacte, a ver si podía invitarla a la Domitila, y ahí dejamos el puente para que la Domitila venga acá a un Encuentro Internacional de Mujeres que se había hecho el año anterior [85]. Acá se hizo un Encuentro Internacional que lo organizó la Alieda, donde viene la Domitila.

[Guillermo le acerca a Sofía el número 5 de *Alternativa Latinoamericana* con la entrevista a Domitila Chungara de Oscar Bracelis y Norma Fernández.]

Sofía D'Andrea: Quiero ver ¿de qué fecha es esto?

Guillermo Barón: Es de 1987.

Sofía D'Andrea: ¿Por qué fue publicado en el '87, si esto fue antes de que yo llegara? Me refiero al Encuentro Internacional de Mujeres impulsado por Alieda del que

participaron compañeras chilenas y Domitila.

Guillermo Barón: Eso lo posibilitaste vos con los contactos tuyos.

Sofía D'Andrea: Sí, con súper seguridad. Porque yo estaba allá en el '85 –como te digo–. Ramón me escribe a mí y me dice: “La pastora del MEDH quiere entrar en contacto con Domitila Chungara porque van a hacer un encuentro de mujeres”.

Guillermo Barón: Ramón ya se había venido para acá.

Sofía D'Andrea: Sí, él se había venido para acá a principios del '85. Y me acuerdo de que yo hice el contacto a través de la APDH [Asamblea Permanente por los Derechos Humanos] de Bolivia. Y bueno, quedaron en contacto. Es decir, yo no me ocupé de nada más que de hacer el contacto. Eso solo. No hice más que eso. No fui la asistente y promotora de la Domitila.

Guillermo Barón: ¿Y la Alieda cómo tenía noticias de ella?

Sofía D'Andrea: ¡Porque fue muy importante! Abrió la etapa democrática en Bolivia. Los mineros fueron reprimidos. Y estas mujeres se fueron a las iglesias, un grupo cuya cabeza más visible era la Domitila, se pusieron en huelga de hambre. Ese movimiento consiguió la caída de la dictadura de [Hugo] Banzer. Después vino una represión, no es que se pudo hacer la apertura democrática como acá que quedaron gobiernos constitucionales uno tras otro. No. Allá hubo ires y venires. Banzer –etapa democrática– golpe de estado –[Hernán] Siles Zuazo– etapa democrática, golpe de estado. Los presidentes permanecían unos meses y caían. Recién con Víctor Paz Estenssoro en el '85 empieza la secuencia de gobiernos electos por las urnas. Después de nosotros. '85, '86, por ahí. Paz Estenssoro gana las elecciones y él hace la reforma allá que hizo Menem acá. Privatiza todas las empresas del Estado. (¡Mirá cuántas cosas viví!, ¡cuántas cosas pasaron! Allá y acá.)

Guillermo Barón: Y la Domitila estaba vinculada a la izquierda de allá.

Sofía D'Andrea: Sí, era de izquierda. Allá eran fuertes los trotskistas y el PC [Partido Comunista], que era un PC con mucha base popular. No era el PC este nuestro de sectores medios. Eran obreros.

Guillermo Barón: Como el chileno.

Sofía D'Andrea: ¡Claro! Algo más parecido al chileno. Pero Chile no tuvo su etapa de nacionalismo burgués, reformista profundo. Porque Paz Estenssoro hizo la reforma agraria. La reforma agraria fue algo maravilloso que sucedió. Creó las milicias obreras y campesinas. Una revolución más profunda, pero con las mismas consignas que el peronismo. Más profunda. El peronismo no tocó la propiedad de la tierra. Él sí. Esa experiencia no la transitó Chile, por eso la base boliviana era movimentista. Imaginate, Siles Suazo era variante del movimentismo. ¿Se entiende? Siles Suazo, Paz Estenssoro, hasta Juan Lechín, que era un dirigente de la COB [Central Obrera Boliviana], había nacido en el movimentismo. Es decir, el movimentismo es similar, análogo, al peronismo acá.

Mariana Alvarado: Me quedé pensando en esta impronta patriarcal de todo el pensamiento latinoamericano.

Sofía D'Andrea: ¡Sí!

Mariana Alvarado: En la Historia de las Ideas Latinoamericanas el lugar asignado a las mujeres es nulo.

Sofía D'Andrea: Incluso por el progresismo. Nulo en presencia, nulo en poner en valor el pensamiento de algunas mujeres.

Mariana Alvarado: Pero sí las había. Sí las hubo, pensadoras, por supuesto.

Sofía D'Andrea: ¡Claro! Bueno, pero Juana Manso... tenemos ahí un repertorio de mujeres que tiene producción. No, ¡absolutamente patriarcal! Y, además, a pesar de que intenta ser un pensamiento latinoamericano, en mi mirada es bastante eurocéntrico. Yo que viví todos esos años que he vivido en Bolivia, realmente, a nivel popular, a mí me sorprendía la diferencia que había entre la conducta de los varones bolivianos y la de los

argentinos. En Bolivia nadie se daba vuelta a mirarte el culo. Nadie, ningún tipo. ¡No! Porque no estaba esa posesión sobre el cuerpo de la mujer, no estaba instalado culturalmente. Es decir, se me ocurre que, si hubiesen desarrollado un poco más el pensamiento comunitario, típico, característico, hubiesen encontrado claves. No es que no existiera el machismo en esos pueblos, pero mucho menos machistas que acá. Por lo menos en relación con la sexualidad, que es clave. La apropiación de las cuerpos, como decimos, es clave, ¿o no? Una mujer "que no haya conocido hombre", como decían en La Paz... madura, que no haya conocido hombre, es una desgraciada, pobrecita. Eso de la virginidad no existen las cuestiones comunitarias. Así que este pensamiento es del Mediterráneo, europeo, ¿no sé si me explico? Católico, judeocristiano [Sofía niega con la cabeza]. No soy una estudiosa, es mi percepción.

Mariana Alvarado: Y el GEM tuvo alguna idea así de grupo de estudios, de juntarse a leer ideas de mujeres ¿Apareció esa impronta en algún momento?

Sofía D'Andrea: Sí. Hemos leído algunos libros. La Alieda intentaba que estudiáramos, a ver si nos podíamos convertir en feministas [risas]. No, es decir, autodefinirnos, reconocernos. Y entonces siempre nos acercaba algún material... La Alieda sugería. Me acuerdo del libro *La mitad invisible de la Historia*. (¿Cómo se llamaba el trosko ese que lo escribió?)⁸ Lo escribió *un* trosko, no una troska. Yo no te guardo mucho los autores, eso es para la gente académica. *La mitad invisible de la Historia* (yo creo que el hombre que la escribió era de tendencia trotskista, pero no lo digo como una cosa genérica, sino trotskista-trotskista: "adhiero a la Cuarta Internacional" una cosa así). Y me acuerdo de algunos materiales, de reuniones, de habernos juntado a comentar el libro. Sí, intentábamos formarnos. Pero no sé si era algo central, ¿se entiende? Después era

⁸ Sofía se refiere al libro de Luis Vitale: *La mitad invisible de la historia. El protagonismo social de la Mujer latinoamericana* (1987). Sobre Vitale (1927-2010) puede consultarse el artículo de Mabel Bellucci en *Herramienta web* (Bellucci, 2016).

de reagruparse, cuando se creó la corriente 8 de marzo, después de encuentro en encuentro había que participar. Porque antes, en los primeros encuentros, había una dinámica muy especial, que era: las organizadoras de un encuentro debían hacer una transferencia de la experiencia a las comisiones organizadoras que estaban preparando el encuentro ese año. Entonces había como un laburo también que hacer. Había que trabajar con las conclusiones. ¿No sé si ustedes vieron cuál era el formato de los encuentros?

Mariana Alvarado: De cada taller salían conclusiones específicas.

Sofía D'Andrea: Esas conclusiones de cada taller, de cada comisión de taller, (porque por ejemplo Mujer y Trabajo podía tener comisión una, dos, tres, cuatro) había que sistematizar todo eso. Había que después imprimirlo, después transferir esa experiencia a las mujeres del próximo encuentro, estar atenta a las cosas que sucedían en la provincia. Mientras yo he estado ahí han sucedido otras cosas: la patria potestad compartida, la disolución del matrimonio civil, el divorcio. Ley de matrimonio civil creo que se llamaba, la nueva ley del matrimonio civil, la sacó Alfonsín. Es decir que también tenemos las campañas, por ejemplo. Nosotras, el movimiento feminista reclamó el divorcio históricamente. La patria potestad compartida, esa también fue otra batalla. La tenían los varones, ellos eran los que decidían sobre los niños y las niñas. Nosotras éramos de palo. Entonces pelear por la patria potestad compartida, por la ley de matrimonio civil con la inclusión del divorcio, el cupo (yo te digo de las batallas de esa época), la ley de salud reproductiva, la provisión de anticonceptivos en los centros de salud y toda esa campaña, la educación sexual. Es decir, todas esas campañas. Yo me acuerdo mucho de las luchas específicas, a las compañeras si les preguntás capaz se acuerdan de otras cosas. Por ejemplo, yo lo de los jardines maternos me acuerdo que era muy importante, pero qué sé yo, otras compañeras se acordarán de otras cosas, seguramente. En ambientes muy amplios, donde hay muchas circulando, circulan muchas ideas, muchos debates. Una a veces se encuentra con las compañeras y nota que cada una ha hecho su registro en función de la

estructura propia, la estructura de intereses propia. Entonces lo que vos viste del Tercer Encuentro no es lo mismo que lo que vio otra persona, eso es muy interesante. La Ale [Ciriza] es muy importante, porque la Ale no estuvo en la organización, pero sí participó del Tercer Encuentro. Participó activamente del Tercer Encuentro; de hecho, yo la conocí en el Tercer Encuentro, ¿sí? Y ella se declaraba feminista, como la Alieda. Yo no, ya se los dije [risas]. Era, pero no me reconocía.

Bibliografía

Alvarado, Mariana (2016). "Voces del sur que hacen experiencia de frontera". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, vol. V, n. 9. 67-75.

Alvarado, Mariana (2018). "Junturas teóricas para los feminismos del sur". *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, n. 30. 87-110.

Anzorena, Claudia (2006a). "Políticas públicas dirigidas hacia mujeres: la intervención del Estado como regulador de las sexualidades". *Anais do VII Seminário Fazendo Gênero*. Florianópolis: UF Santa Catarina. 1-7.

Anzorena, Claudia (2006b). "Reflexiones en torno a las sexualidades en las políticas públicas en Mendoza: las sexualidades esperadas, las invisibles y las excluidas". *Cuadernos FHycS-UNJu*, n. 31. 283-300.

Anzorena, Claudia (2008). "Estado y división sexual del trabajo: las relaciones de género en las nuevas condiciones del mercado laboral". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. XIII, n. 41. 47-68.

Anzorena, Claudia (2010). "De ciudadanas a administradoras. Reflexiones en torno a la relación entre mujeres y Estado en los últimos 25 años en Argentina". Y. Espinosa Miñoso (ed.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera. 93-115.

Barón Del Pópulo, Guillermo A. (2016). "Democracia profética. De la izquierda cristiana a la izquierda social en las páginas de la revista *Alternativa Latinoamericana* (1985-1990)". *Questión. Revista especializada en periodismo y comunicación*, vol. I, n. 49. 190-206.

Barón, Guillermo (2018). "Romanticismo y 'muerte de las

ideologías' en las páginas de *Alternativa Latinoamericana. Cuadernos Americanos*, n. 165. 183-198.

Bellucci, Mabel (2017). *Dora Coledesky: feminista y trotskista, luchadora por el aborto legal*. Disponible en: <http://latfem.org/dora-coledesky-feminista-y-trotskista-luchadora-por-el-aborto-legal/>

Belucci, Mabel (2016). *La mitad invisible de la historia*. *Herramienta.com.ar*.
<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=2566>

D'Andrea, Sofía (2008). *Marina Vilte: Blanco en los '70*. Buenos Aires: De la Campana.

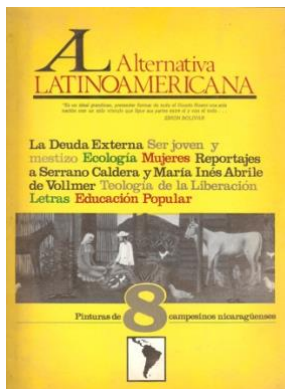
Maisel, Delia (ed.) (2008). *Memorias del Apagón. La represión en Jujuy: 1974-1983*. Buenos Aires: Nuestra América.

Naciff, Natalia (2013). "Feminismos en Mendoza. El diario de las chicas (1987-2001)". *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 1-17.

Silnik, M. Alejandra (2015). "Alieda Verhoeven: La Razón de su Vida". *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. II, n. 2. 15-35.

Vitale, Luis (1987). *La mitad invisible de la Historia. El protagonismo social de la Mujer latinoamericana*. Buenos Aires: Sudamericana-Planeta.

Anexo de imágenes



Izquierda: Tapa del n. 8 de la revista *Alternativa Latinoamericana* en el cual se publicó un artículo de Sofía D'Andrea.



Derecha: Primera página del artículo de Sofía Vega (Sofía D'Andrea) en *Alternativa Latinoamericana* sobre el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres de 1988.



Izquierda: Tapa del n. 35 del *Diario de las Chicas*, en el cual aparece la llamada a la Conferencia de Beijing '95. Material digitalizado y puesto a disposición en libre acceso por la Biblioteca Mauricio Amílcar López de la UNCuyo y la Asociación EcuMénica de Cuyo.

Derecha: Sofía D'Andrea sostiene el n. 5 de *Alternativa Latinoamericana*, en el cual aparece la entrevista a Domitila Chungara. Fotografía de Margarita Morales Barón.

**AMBIVALENCIAS, CERTEZAS, SINGULARIDADES Y
CONSTRUCCIONES COLECTIVAS. UNA EXPERIENCIA
MATERNAL-NO MATERNAL DESDE LOS FEMINISMOS DEL
SUR**

Gilda Luongo

Escritora e investigadora independiente, Chile
gildaluongo@gmail.com

Sabrina Soledad Yáñez

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina
ssyc19@gmail.com

Ana Soledad Gil

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina
soledadgil01@yahoo.com.ar

Gilda Luongo es Doctora en Literatura por la Universidad de Chile. Escritora y docente, militante feminista, crítica e investigadora. Sus investigaciones han versado sobre escrituras latinoamericanas en conexión con la diferencia sexual, el feminismo, la memoria, el arte, la educación y la política. Vive en Santiago de Chile y tiene un hijo y una hija adultxs. En agosto de 2018 le hicimos llegar una entrevista escrita que dio lugar a extensas y profundas reflexiones. En aquel entonces nos propusimos analizar experiencias de maternidades / no-maternidades en pensadoras feministas del Sur, detectando núcleos de sentido, recurrencias, similitudes y diferencias. Buscamos develar de qué modo sus activismos feministas han sido una herramienta para hacerle frente a los embates de la maternidad heteropatriarcal, así como también una fuente de tensiones / ambivalencias. Como feministas atravesando la crianza de niños pequeños, nos resulta

imperioso contribuir a la construcción de historias genealógicas maternas feministas de nuestras latitudes, que habiliten horizontes más libres y plenos para nuestras maternidades y no-maternidades. Aquí publicamos un extracto de dicha entrevista.

Sabrina Yañez: ¿Cómo ha sido ser hija? ¿Cómo ha sido el vínculo con la propia madre? ¿De qué manera pudo influir ese vínculo tanto en las decisiones de maternidad / no-maternidad como en tu devenir feminista?

Gilda Luongo: Ser hija-madre de la madre. Pienso en ese lazo con Andrea. Mujer de temple fuerte, campesina analfabeta, con una vena feroz para vivir la vida y sobrevivir a fuerza de batallar diaria y cotidianamente con la pobreza. Mujer de violencias varias y de emociones amorosas contenidas, mala para darse a las caricias, buena para entregarse al disfrute de las comidas y bebidas, a la escucha de las personas, sus historias y tragedias. Madre enorme, gigante, madre a cuestras, madre controladora y devoradora de hijxs, madre entera, siempre sin respiro madre, y por ello sufriente, desvelada por los avatares de lxs ocho hijxs en medio de ese lugar pobre que quiso siempre como hogar, pero la mayor parte del tiempo derivó en infierno. Solo supo ser madre, de modo tradicional y normativo, hasta el hartazgo, no fue nunca otra cosa. (¡Emerge así en esta escritura!) Fui madre de esta madre e hija de ella a la vez. Intuía su historia de violencias y malos tratos, sabía de su pobreza por su relato entrecortado sobre cómo fue hija de una madre campesina, analfabeta, violenta y sola también. Las mujeres analfabetas, madres solas en este continente nuestro, esa genealogía. Me hice su cómplice y quise ser su lugar de cobijo, de sostén, comprendí que era una mujer que no tuvo posibilidades de vivir de otro modo. Por ello nunca pude juzgarla en vida, pero sufría por ella. Por sus desvelos y su precariedad material, por su tremenda soledad a pesar de estar rodeada de gente siempre. Mi imaginación y mi amor hacia ella se unían en esa compasión que despertaba en mí. La atisbaba siempre en sus ires y venires. Entendí tempranamente que esta labor materna la tomaba entera y la desgastaba aun cuando se entregaba a ello sin respiro. Como era una madre

sufriente, yo quería sanarla de ese dolor, quería resarcirla de ese desgaste cotidiano. Pero yo sufría por ello a mi vez. Por no poder sacarla de ese lugar penoso y a la vez padecía porque me sentía culpable de ser la causa de ese trabajoso lugar de madre. Pienso que la idealicé construyéndola como una gran madre. No me daba bien cuenta de cuánta ambivalencia ponía ella en armar el vínculo. Asumí, sin ambages, que era una muy buena madre porque se daba hasta el padecimiento. Es decir que validé el sufrimiento que implicaba la maternidad como manantial inagotable. Entonces me entregué a ella para salvarla de ese lugar maltratado y no reconocedor que surgía de mis otrxs hermanxs. De lxs ocho, dos eran sus favoritxs. Estxs favoritos, sin embargo, no la hacían feliz. Todo lo contrario. Todo ello causaba muchos desencuentros agresivos y violentos en ese núcleo. Yo disculpaba sus vínculos tendenciosos porque sabía que algo en ella intuía la vulnerabilidad de lxs hijxs hacia los que tendía como gran protectora; entendía, además, su incapacidad reflexiva, su precariedad emocional. Ahora sé que el calce genérico se había inoculado en sus venas y arrastraba una genealogía de mujeres sufrientes en la maternidad naturalizada y tiránica. Pienso hoy que esta mujer madre a la que acuné como mi hija, —a la que quise salvar siempre—, estuvo presente en mi (in)decisión de ser o no madre. Primero el cruce entre maternidad y pobreza se convirtió en un lugar no deseado, temido, un lugar de gran precariedad de todo tipo, uno que privaba de la libertad a las mujeres, instigador de violencias varias, generador de modos gruesos y perversos de coexistir entre humanxs. Las madres pobres acarrear un lastre inexorable y en él se encadenan inevitablemente. Por ello mi decisión de abortar cuando quedé embarazada, mientras estudiaba en el Pedagógico de la Universidad de Chile el año 1978, fue una decisión férrea, no dudé. Fue muy claro para mí, no quería ser madre pobre, repetir ese lugar que intuía como depredador de la libertad de las mujeres. Un lugar de violencia porque las mujeres no pueden ser libres en condiciones materiales adversas y porque no tienen otra vía de escape a las agresiones que su propia violencia desatada la mayor parte de las veces contra lxs más cercanxs. Mis hermanas mayores habían seguido ese camino y lo había observado, desde niña. Uno

sufriente, una reiteración indeseada de esa experiencia materna impuesta. La institución "maternidad", como la nombra Adrienne Rich. Por otro lado, pienso que esta maternidad sufriente y la mayor de las veces incómodamente experimentada, con su vaivén ambivalente no expresado verbalmente por mi madre, me llevó a sentir esa experiencia como una carga, un peso que yo no quería sobre mis hombros. Tal vez si no hubiese quedado embarazada con el dispositivo intrauterino, no me habría embarazado. Nunca pensé mi maternidad, nunca la anhelé por primera vez, como suele ocurrir a otras mujeres. Por último, pienso que hubo otro factor que influyó desde mi percepción de lo materno en mi madre. La imaginé, hice ficción de que era una muy buena madre, una que yo no podría nunca llegar a ser. De ese modo me restaba a entregarme a la experiencia. No obstante, hoy pienso que esta era una manera de librarme de ella y me remitía a la otra posibilidad, la liberadora, la de no ser madre. [...]

Su figura, sin duda, ha sido un acicate para llegar al feminismo. Esta llegada que dibujo tiene dos entradas: amarla y sentirla de modo muy empático implicaba amar y sentirme muy próxima a las mujeres, sobre todo desde esa vulnerabilidad que nos constituye en este sistema, las diferencias múltiples que en ella coexistían, mujer analfabeta, pobre, campesina, sola, migrante a la ciudad; por otro lado, la certeza de que había que luchar para transformar esta sociedad que nos obliga a habitar zonas indeseadas y violentas para nosotras, de pobreza, zonas de dominio, de sometimiento, de falta de libertad para constituirnos sujetos desde nuestro pleno potencial humano. Supe, como feminista, que todo lo que ella fue como madre para mí, aun comprendiéndolo, yo tendría que deshacerlo, cambiarlo, modificarlo, tendría que cometer matricidio para volver a amar a esa madre e incorporarla en mí como sujeto feminista, madre de dos hijxs. Si volviera a ser madre-hija de esa madre, con esta experiencia feminista más temprana a cuestas, todo el vínculo habría sido más claro, menos tortuoso, más ancho en posibilidades. Aún así, luego de asumirme feminista, no ha sido un camino fácil devenir la madre que soy ahora. Las emociones que nuestro vínculo con Andrea grabaron en mi piel pulsan memoriosamente en mi corazón (no

obstante, puedo decir que la conciencia feminista posibilita la anchura y por lo tanto facilita el ímpetu libertario para re-construir lo maternal y seguir sanando). Pienso, por ejemplo, en el lugar del control, ese ejercicio de poder que nos lleva a enloquecer. Ahora que *no* soy madre en primerísimo lugar, puedo darme cuenta del peso que tuvo ese signo, ese deseo de controlar a quienes están próximxs. Hoy no tengo necesidad de controlar a nadie, ni nada en este paso vital actual. No soy madre desde allí. No tengo necesidad, ni lo quiero para mí. Puedo decir a boca llena que hoy no quiero ser madre de nadie de ese modo. Limpiar el vínculo de aquellas zonas complejas para devenir con otrxs es lo que me seduce hoy. La paridad, ser con otrxs de modo muy dialógico, muy libre, en una zona muy compartida, sin que existan exigencias de jerarquías o dominios de ningún tipo, la horizontalidad como norte, ese es el presente maternal de hoy. Inclusive dar lugar a que lxs hijxs sostengan mi paso vital, material y afectivamente es un gozo posible, a ello me entrego y quiero fluir allí. El lugar del sufrimiento es otro signo duro y demandante aún que se acoplaba al ímpetu controlador. Por ello, devenir la mujer maternal gozosa antes que la sufriente se convirtió en anhelo cotidiano luego de la conciencia plena feminista. Por una parte, pienso en esa zona de sobreprotección de lo materno. Mi experiencia no se aleja de esto que digo. Sufrí en carne y en hueso vivos los avatares de mis hijxs. Su paso vital era mi desvelo, no quería su penar vital y ello me llevaba a habitar en porfía lo que yo deseaba para ellxs. Una megalomanía e imposición imposibles de aceptar. Me costaba poner distancia entre lo que ellxs vivían y mi propia emoción al respecto. En este sentido la imagen materna, mi madre Andrea, de algún modo se volvía a repetir en mí. Una colonización patriarcal que naturaliza la maternidad de modo perverso para las mujeres. No obstante, creo haber hecho labor laboriosa, feminismo mediante, para transmutar este impulso siamés para con lxs hijxs. Fui soltando y soltando en la misma medida que ambos pusieron límite a mi desborde controlador “amoroso” materno. Esa zona de lo amoroso dependiente y asfixiante que es una trampa para la libertad de quienes construyen vínculo. Juntxs hicimos trabajo. Pusimos empeño en ello, para que nuestro amor relumbrara y no se oscureciera. Por otra parte, pienso que

la construcción de la relación de pareja, demandó este lugar, con la salvedad de que no puse mucha luz en ello. Las parejas heterosexuales en Chile (tal vez en América Latina) suelen construirse desde este paradigma de lo materno. Las mujeres nos convertimos en madres (a veces terribles) de nuestros hombres y ellos se dejan estar como hijos (les es profundamente cómodo). Sé que este registro abre otras interrogantes que van por otra vertiente que la indagada por ustedes, sin embargo me pareció interesante mencionarlo aquí. Este modo vincular de pareja es más bien silenciado por las mujeres, hay una suerte de vergüenza para asumir este vínculo amoroso así: controlador y sufriente. Lo he pensado ahora que estoy separada de mi pareja de cuarenta años. Sin duda fui madre de este hombre, padre de mis hijxs. Lo que vivo ahora como duelo de la pareja se cruza, de alguna manera con la muerte de ese hijo que asumí sin reparos, voluntariosa, pero sufriente. Es esta labor la que amerita seguir sanando la pérdida del vínculo, aquello que ya no existe y que necesita transmutarse en otras emociones más luminosas y benéficas desde esta libertad de hoy, para construir la vida buena, el buen vivir conmigo misma y con otrxs.

Ana Soledad Gil: ¿Cuáles han sido las ambivalencias y cuáles las certidumbres más fuertes en tu tránsito por la experiencia de la maternidad? ¿Cómo se vinculan esas ambivalencias y certidumbres con tu inserción en el feminismo?

Gilda Luongo: Pienso y siento que las ambivalencias se enredan con las certidumbres en mi experiencia maternal. Constituyen una trama. En ocasiones las ambivalencias se hacían más claras cuando surgían desde la necesidad de experimentar la libertad y la oxigenación respecto de esa labor demandante e interminable como si fuera un acoso. Tal vez se hacía presente esa construcción de la experiencia maternal que parecía cubrirlo todo en mí. Nuevamente era el modo de dar sin límites, como manantial inagotable (pesa la imagen de la madre, de Andrea, la ficción de que había que ser tan buena madre, mientras más sacrificial, mejor madre). Opté por quedarme durante dos años en la crianza dedicada

solo a ello. Puedo decir que lo disfruté. (Aun cuando la postergación de mi proyecto profesional pesaba en los hombros.) Otra ambivalencia. Era gozoso participar en el desarrollo y en la vida de esos dos sujetos que dependían de mí en tiempos de dictadura, eran un solaz en medio de la devastación del país. Me entregué a los juegos y al cotidiano vivir más anchamente porque tenía cercana, además, a una mujer maravillosa, Nilda Otazo Gómez, quien me colaboraba con la crianza y el trabajo de lo doméstico. Siempre es así en la vida de las mujeres que nos podemos desplegar en lo profesional, en la producción afectivo-sexual y en lo político, siempre es otra mujer la que nos sostiene. Siempre habrá, detrás de una mujer privilegiada, otra que padece el no-privilegio. Nilda, nuestra Yeyu, sería crucial para que me entregara más tarde, al deseo de perseverar en mi desarrollo profesional y entrar otra vez en lo político-público. Sin embargo, me costaría trabajo soltar este lugar de los afectos maternos para dedicarme a mi desarrollo profesional. Fue un parto más. Está más claro, en este presente, que la normatividad de lo materno, estatuido como esa zona que debe entregarse por entero al lxs otrxs obliga a experimentar el desasosiego de la ambivalencia, esa postergación de una misma y los deseos. Querer soltar y dejar que todo colapsara, era de algún modo parte de las ambivalencias (pesaba la megalomanía de que si yo no estaba todo colapsaría porque la pareja estaba ausente en esta labor cotidiana). Me obligaba, como la sujeto obsesiva que he sido, a dar lo mejor de mí. Cuando lo pienso desde este presente suelo preguntarme cómo pude hacerlo y no morir en el intento. Sin embargo, no recuerdo haberme permitido decir a boca llena el agobio durante el proceso de la crianza. Más bien me obligaba a remontar siempre desde las energías más luminosas, desde lo amoroso que persevera. Tuve tanta disposición y voluntad para ello. También mucha energía y luminosidad. La ambivalencia durante la crianza era un lugar silenciado, lo decía solo para mí. Tal vez lo manifestaba en el desagrado que me provocaban ciertos desencuentros entre lxs hermanxs, sus peleas. Tal vez se manifestaba en mis quejas a la pareja. Sin embargo siempre busqué mecanismos y estrategias que nos ayudaran a despejar el camino de la convivencia y la aceptación de nuestras diferencias como grupo. No

buscaba para mí sino para el grupo que formábamos. Planteaba instancias de conversación y de reuniones familiares, como las llamaba, jugar a imaginarnos animales y asumir esa identidad para encontrar lugares en común. Desde este presente pienso que me sentía sola haciendo frente a los avatares de la convivencia cotidiana. La pareja, si bien me seguía en las acciones y decisiones, estaba trabajando siempre fuera de la casa. Era un hombre convencional, uno que asumía el rol de proveedor sin detenerse a pensar mucho respecto del lugar complejo que implica la producción afectivo-sexual. Nunca fue muy reflexivo. Su comodidad de hombre tradicional y mi gran esfuerzo (no soltar para dejar el lugar al otro) impedían cualquier transformación. Pienso que esta singularidad, ser madre en pareja heterosexual, en un matrimonio que no modificó de modo importante la normativa de género, contribuyó también a esta percepción de la ambivalencia. La institución matrimonial puede ser un abismo sin fondo para transformar y remecer los ordenamientos sociales y culturales. Es una práctica reguladora. Mi llegada al feminismo posibilitó que mirara de modo más ancho este lugar, sin embargo no evitó que sintiera de modo ambivalente. Las contradicciones que nos cruzan a las feministas resultan ser zonas duras de roer. Pienso, hoy, que desde el inconsciente se instala también una experiencia compleja. No resultaba fácil dar cauce a la subjetividad cruzada con el lazo amoroso maternal e indagar allí de modo terapéutico. Es decir que ni siquiera pensé alguna vez que sería conveniente hacer algún tipo de terapia que acompañara este proceso. Por otro lado, la obligatoriedad de ser manantial inagotable en contextos de cumplir una triple jornada de trabajo: madre-esposa, trabajadora profesional asalariada, activista feminista, abre un panorama en el que es casi imposible no experimentar el deseo de soltar el trabajo de la maternidad e inclusive experimentarlo como una carga. Sin embargo, las certidumbres a las que ustedes aluden me parece que hicieron posible sostener el vínculo y perseverar en él de modo luminoso. Siempre fue una claridad pensar que si había llegado a ser madre, necesitaba serlo de otro modo, no del modo conocido, era necesario trabajar lo amoroso de otra manera. Esta era una reflexividad que me

acompañó siempre. Tal vez una perspectiva ética no dicha de este modo, pero pensada desde la coexistencia dialogante con estos seres amados que cohabitaron mi cuerpo durante nueve meses. Estar allí en el vínculo para que estos dos sujetos fueran mejores personas, más plénxs en sus vidas, más libres en sus decisiones, más enterxs en su existencia presente y futura, era un norte posible. Me enamoré así de esa posibilidad de estar con otrxs en un vínculo libre y libertario. Deseaba estar gozosamente en este desafío, me interesaban sus diferencias y sus modos de mirar el mundo, que eran tan distintas a mi manera. La certidumbre del lazo benéfico, de la posibilidad del lazo amoroso con menos daño instalado en toda la integralidad de ser lo que eran, sujetos libres, fue un acicate siempre. Creo que este fue un lugar anhelado como certeza, se podía llegar a ser de otra forma. Estaba allí pulsando incluso en la ambivalencia, inclusive desde mi impulso controlador, latía fuerte y poderoso como deseo. Creo que siempre fue explícito de mi parte. Mi experiencia maternal fue dicha, relatada, puesta en común ante mis hijxs, Valentina y Nicolás. Hablé prontamente con ellxs acerca de mi experiencia de aborto cuando eran púberes. Les leí un escrito que había armado para ello. Les conté, además, del episodio de infidelidad al que me entregué cuando eran pequeñxs. Estoy cierta de que me conocen bien, me sienten próxima entre mis fortalezas y vulnerabilidades. Hay un terreno ancho que se abrió entre nosotrxs gracias a esta certeza en el vínculo posible, gracias a esa sensibilidad-honestidad expresada y a ese modo dialogante, decidir que no aceptaba silencios entre nosotrxs. Sé bien que no alcanzo a saberlo todo de ellxs, pero el lazo entre nosotrxs tiene hoy tonos amables y benéficos. No dudo en afirmar que la conciencia feminista aportó a este modo que ya habitaba en mí. Siempre fui feminista, pienso, porque me ubiqué próxima a la libertad, al diálogo, a la coexistencia entre diferentes y a la escucha poderosa de otrxs próximxs que desbarataran los dominios y los sometimientos que surgen de los modos de relación humana autoritarios y jerárquicos patriarcales. No me importaba quedar en un lugar más feble como “autoridad”, peleaba con ello si aparecía como impulso. Me importó siempre, como mujer de izquierda, además, la posibilidad de construir una vida distinta a la que el sistema patriarcal,

colonial y capitalista nos mostraba. Era y es aún mi apuesta para vivir. [...]

Sabrina Yañez: ¿Han surgido contradicciones con respecto a las visiones sobre la maternidad / no-maternidad en los espacios feministas y/o de izquierda que has habitado? ¿Cómo se plasmaron en debates o acciones políticas?

Gilda Luongo: Creo que se ha discutido poco al respecto en espacios feministas. Menos aún en los espacios de izquierda. La cultura chilena es muy conservadora a la hora de poner en el tapete la construcción de la maternidad normativa. Aún pesa el modelo mujer=madre en la población que no es feminista (en la feminista es una lucha constante contra ese modelo). La figura de la madre es engrandecida e idealizada públicamente y se tienden a silenciar las complejas tramas de poder y de explotación que surgen desde ese lugar. Creo que la propia Michel Bachelet es un ejemplo de esa construcción, la presidenta por dos veces la gran madre de Chile. Esta vertiente es recurrente. Tan férrea es que permea también espacios feministas. Me parece que la lucha por el aborto libre seguro y gratuito inclusive no ha sido abordada desde el cuestionamiento de la maternidad normativa desde el género. Es compleja la cuestión. Las mujeres feministas jóvenes que no son o no quieren ser madres tampoco hablan mucho al respecto en ámbitos colectivos. Son conversaciones más íntimas, a modo de confesión cuando las circunstancias lo permiten. Puede ser que las muchachas más jóvenes, las del mayo-junio 2018 feminista, puedan tener una posición distinta. Habría que indagar allí. En general, las mujeres que llegan a los treinta años comienzan a experimentar un malestar interno cuando aun no se han decidido por la maternidad. Inclusive las que tienen una sensibilidad de género y algunas feministas. La presión social resulta ser muy fuerte a causa de la matriz conservadora que señalaba anteriormente en nuestro país. Recuerdo haber participado en un taller sobre maternidad el año 2014 en el marco de la Coordinadora Feministas en Lucha (CFL), y allí quedó claro que el posicionamiento general era no cuestionar la maternidad sino más bien buscar posibilidades de construir

otras maternidades, por ejemplo la maternidad compartida entre mujeres de modo colectivo. Pero no se habló allí de la propia experiencia indagando de modo más fino en sus vericuetos o sinuosidades intrapsíquicas, en la maternidad como opción, o en la posibilidad de negarse a la maternidad como deseo. Pienso que, en general, tendemos a deslegitimar el *no*-deseo de experimentar la maternidad. Cuando hago ciencia ficción y digo en algunos contextos feministas que si volviera a nacer habría dos cosas que *no* haría: ni me casaría, ni sería madre, surge una especie de incomodidad que silencia la sorpresa o el desacato que implica explicitar dicho anhelo. Inclusive se han dado ocasiones en que se me ha preguntado si ha sido tan nefasta mi experiencia como madre y esposa. Cuando respondo que se trata fundamentalmente de vivir otra experiencia muy distinta a la que he vivido, una que me ofrecería la posibilidad de optar por una experiencia libre de los condicionamientos normativos y de las prácticas reguladoras de lo humano, de dos instituciones patriarcales, entonces se abre una conversación al respecto. Pero prima la valoración expresa de la experiencia maternal, sin mayores cuestionamientos. En los colectivos de feministas lesbianas tampoco he escuchado acerca de este abordaje de lo materno. Solo una vez en los noventa, se acercaron unas lesbianas a consultar por materiales para abordar la maternidad en mujeres que eligen a mujeres como compañeras de vida amorosa y sexual. Sí aparece con fuerza la necesidad de trabajar la violencia en las relaciones de pareja lésbica, pero no la maternidad. Esto puede resultar paradójico puesto que las lesbianas en Chile han hecho un tremendo aporte a la lucha por el aborto. Han sido las primeras en levantar colectivos para administrar misoprostol, por ejemplo, experiencias como “Con las amigas y en la casa” o “La línea aborto”. Han sido maravillas. Pienso que falta aún mucho que decir y trabajar en este sentido. Es tarea pendiente. Tal vez el estallido feminista actual pueda facilitar estas entradas más deconstructivas, transgresoras y atrevidas en torno a la maternidad. Imagino que en los partidos de izquierda puede ocurrir algo más silenciado aún al respecto. Los partidos de la izquierda chilena están permeados por una matriz normativa androcéntrica y patriarcal. La mujer es en tanto madre, y es una madre

idealizada que conforma a la “compañera” del hombre revolucionario (tal vez él necesita a la madre también en “su compañera”). Las mujeres jóvenes feministas que militan en partidos de izquierda tienen un tremendo desafío para incidir en estas transformaciones necesarias. Tal vez desconfío de los hombres de izquierda; tal vez me ronda un tremendo escepticismo (recién separada luego de 40 años en pareja) de que los hombres “revolucionarios” puedan dejar sus privilegios y exponerse a quedar en abismos para deconstruirse; tal vez mi anhelo anarquista se ha acentuado con los años y me impide imaginar un cambio en los hombres y una radicalidad en las mujeres respecto de la experiencia materna en Chile. No podría volver a militar en la izquierda en este país como feminista vieja y radical, me resultaría imposible coexistir con esos sujetos que se dicen revolucionarios pero que no quieren ni por nada pensar en la desestabilización de sus privilegios, no se atreven a desajustarse social, emocional, cultural o políticamente. Habría que pensar en la reacción que tuvo la mayoría de los hombres a raíz del movimiento feminista mayo-junio cuando se les pedía dejar de ser protagonistas y ponerse a disposición de las mujeres feministas jóvenes en movimiento. La actitud de los partidos políticos de izquierda fue subirse rápidamente al carro en revuelta y decirse feministas, pero sin arriesgar en reflexiones profundas al respecto. Habrá que ver qué ocurre en adelante. [...]

Ana Soledad Gil: ¿Cómo se articulan en tu experiencia las dimensiones individual y colectiva de la maternidad? (Vinculaciones, tensiones, sueños, proyectos, horizontes.)

Gilda Luongo: En realidad mi experiencia de lo maternal fue en un comienzo muy individual, como le ocurre a la gran mayoría de las mujeres. Era una experiencia que no admitía ser compartida. Sin embargo, cuando necesité volver a retomar mi desarrollo profesional llegó Nilda Otazo Gómez quien se convirtió en una mujer cómplice de esta construcción. Una mujer proletaria, solo con la enseñanza básica completa, pero de una sabiduría vital maravillosa, la escuela de la vida le había abierto un horizonte basto. Una mujer trece años mayor que yo y generosamente dispuesta a compartir sus saberes

maternales conmigo llenó mi vida y la de mis hijxs de aire limpio y vital. Ambas hicimos una dupla perfecta para enfrentar la experiencia maternal con Valentina y Nicolás. Ambas fuimos amigas y cómplices, dos mujeres muy diferentes sostenidas mutua y amorosamente. Ella se hizo feminista a mi alero y yo me hice mejor persona con ella. La Yeyu fue tan madre de mis hijxs como yo misma. Nunca podré terminar de agradecer a esta mujer su presencia y su compañía en el grupo que armamos. Ella llenó lo que otras mujeres experimentan con sus madres. En general, las abuelas tienen un rol importante en la crianza en Chile, llevan el peso para aliviar la carga de sus hijas. En mi caso yo decidí que no fuera así. Mi madre había cargado con otras experiencias de mis hermanas (cinco) y yo no quería pesar de más en sus hombros. También quería evitar confrontaciones innecesarias con ella. Con estilos de crianza muy disímiles, no habría resultado una experiencia positiva. Con la Yeyu fue todo muy fluido siempre. Una mujer generosa, sabia, abierta, ingeniosa, lúdica, inteligente. Nunca tuve reparos ante sus determinaciones y éramos muy respetuosas ambas de cada una. Solíamos compartir las decisiones y estar muy de acuerdo. Esto que relato es una experiencia que no se repite habitualmente. Las mujeres privilegiadas suelen no dar paso a un vínculo cómplice con las cuidadoras de lxs hijxs. Sienten en su mayoría celos de que las “nanas” ocupen un lugar preponderante en los vínculos con lxs hijxs. Que mi experiencia haya sido posible, sin embargo habla del potencial de revertir estas complicidades y compartires de lo maternal. Pienso que la idea de experimentar la maternidad de modo colectivo es una muy buena utopía. Sin embargo, creo que en Chile la maternidad se vive de modo aislado, se abre solo a la intimidad de la familia. Las feministas jóvenes que conozco y que son madres, tienden a intentar el cambio de paradigma, sin embargo es dificultoso porque no todas las mujeres están disponibles para desajustar los calces normativos que regulan las prácticas maternales. El modelo neoliberal chileno ha instalado un tono muy competitivo, desconfiado, mercantil e individualista de la vida y eso ha permeado todas las experiencias del compartir humano.

Por otra parte, pienso en la dimensión colectiva desde

lo social y la maternidad, como trabajo doméstico que reproduce la fuerza de trabajo, aparece como un lugar de lucha permanente. Habría que retomar esta dimensión política radical y levantarla como lugar de visibilización de una economía que explota, domina y cercena la vida de muchas mujeres. Pienso, sin embargo que si la maternidad no se expone como experiencia singular de las mujeres, con toda la carga de subjetividad y lo simbólico que ella implica, será mucho más difícil entrar en esta última postura que es la que ha abierto Silvia Federici, con fuerza feminista desde los setenta en adelante. Ella abre también la idea de lo común y este es un cultivo para pensar la experiencia de la maternidad desde lo colectivo. ¿Qué sería de la experiencia de lo maternal si es que estuviéramos abiertas a la experiencia de las políticas de lo común? Queda imaginar en tiempos de capitalismo patriarcal globalizado cómo podríamos resistir para devenir en maternidades otras y en prácticas del cuidado otras, cuando al fin la revolución feminista en su tránsito posibilitara otros modos de constituirnos en seres que comparten, colaboran de modo recíproco y crean devenires de lo humano comunitariamente.

RESEÑA

Caldo, Paula (2017). *Un cachito de cocinera*. Rosario: Casagrande. 233 pp.

Mariana Guerra Pérez

Universidad Nacional de San Juan - Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
marianoelguerra@gmail.com

Nadya Marino

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
nadyaanahimarino@gmail.com

Un cachito de cocinera escrito por Paula Caldo¹, ha sido editado por primera vez por Casagrande en Rosario en el año 2017. El libro es una muestra del resultado de la investigación histórica desarrollada por la autora para producir su tesis doctoral. Consta de una gufa de fuentes bibliográficas utilizadas en el texto, un prólogo y cinco capítulos. Además, posee una particularidad: su cubierta es reversible. El arte de tapa representa por un lado un mantel y por el otro a una cocina antigua; esta expresión artística lo constituye en un libro-objeto.

Este libro aborda la historia de la alimentación centrándose puntualmente en la cocina desde un enfoque de género evocando a Juana Manuela Gorriti, y a Marta y Teófila Benavento. De este modo, trata la relación entre mujeres, recetas de cocina, prácticas de escrituras y

¹ Dra. y Lic. en Historia, Lic. y Prof. en Ciencias de la Educación. Investigadora adjunta de CONICET, docente de la Universidad Nacional de Rosario en la Facultad de Humanidades y Artes. Su línea de investigación es la historia cultural con perspectiva de género.

estereotipos de géneros que determinan funciones, roles, sensibilidades y formas de habitar el mundo en Argentina en el período 1880-1920.

En el primer capítulo (“Señoras que escriben”) Paula Caldo recorre las biografías de Juana Manuela Gorriti (1816-1892), Marta (1865-sf) y Teófila Benavento (1866-1937), las tres autoras de libros de cocina. Un punto sobre el cual Caldo se explaya es que las dos últimas, Marta y Teófila, utilizaron seudónimos para publicar, motivo que complejiza seguir el rastro de las biografías. Así, el objetivo “era analizar mediante qué mecanismos la sociedad corroe las huellas de ciertos individuos hasta su destrucción definitiva” (28). La búsqueda de sus identidades recorrió dos vías: descubrir los rostros y visibilizar las condiciones socioculturales que provocaron la desaparición del nombre original.

El segundo capítulo (“De la receta ensayada a la impresa: escribir un libro de cocina”) muestra las decisiones que llevaron a estas tres mujeres a publicar sus libros. En este apartado se presenta la cocina en tanto arte de hacer y espacio de encuentro de las mujeres que desafiaron el pensamiento hegemónico de la época. Sabemos que la modernidad generó dos categorías jerárquicas de conocimiento: uno abstracto-racional y otro de la praxis en tanto hacer, considerado este último de menor rango que el primero. Caldo plantea que este arte del hacer que es cocinar se manifiesta de este modo como resistencia que pone en cuestión el reparto de lo sensible del régimen moderno. Puesto que, en el arte culinario se conjugan los dos saberes escindidos por la modernidad, vemos que las mujeres cocineras deben solucionar problemas de falta de ingredientes, cocción, etc. En este sentido, la autora plantea que “la labor de la cocina apunta a una síntesis intelectual” (49) y también a la performatividad de la receta de cocina, pues crea subjetividades, conocimientos, otras formas de sentir el mundo.

Este segundo capítulo se encuentra subdividido en dos partes. En la primera (“Propietarias con nombre auténtico”), la autora se dedica a Juana Manuela Gorriti y en la segunda versa sobre Teófila y Marta quienes son

“Propietarias bajo seudónimos”. La cocina aparece como un espacio de encuentro entre mujeres y transmisión de saberes entre quienes ejecutan la acción culinaria y quienes no. En este sentido vemos que Juana Manuela, Marta y Teofila proponen los libros de cocina sin encontrarse tan próximas al hacer culinario pero habitando el lugar. Así, ellas recogieron las recetas de amigas, familiares, conocidas... Incluso estas otras mujeres que aportaron sus recetas a los libros tampoco se encontraban adentradas en el tema, sino que se las transmitieron las cocineras de sus hogares. Entonces, Caldo se pregunta: “¿Quién habilita la transmisión? ¿Quiénes tienen la palabra sobre los modos de efectuar las prácticas culinarias? ¿Quiénes podían asumir la escritura de las recetas de cocina?” (66). Como mencionábamos anteriormente, firmar como autora supone una subversión. Puesto que las mujeres no podían ocupar el lugar de escritoras, entonces se desata el problema de recurrir al uso de seudónimos, la identidad es camuflada, un ocultamiento que de a poco se devela.

De este modo, emerge el saber culinario como colectivo donde escritoras y cocineras quedan amalgamadas. Además, podemos observar el circuito que se gesta en la transmisión de saberes de la oralidad a la escritura, de la cocinera a la señora, del espacio privado al público, del anonimato al reconocimiento, de las palabras sin nombres a la firma de autora.

En el tercer capítulo (La cocinera dicta, la señora escribe: trastienda de un ejercicio de escritura”) Caldo nos invita a una reflexión en torno a la oralidad y la escritura del trabajo culinario entre escritoras y mujeres cocineras. Caldo profundiza sobre las estructuras de los libros de Juana, Teófila y Marta. Se pregunta por las recetas, cómo son estructuradas y su performatividad. Así, “las recetas como expresiones explícitas y coactivas, tendieron a lograr la mejor relación entre el gesto puntual y el control total del cuerpo” (119) debido a que por esta época el desarrollo tecnológico era precario. No solo indicaron las maneras de confeccionar la comida, sino que, por ejemplo, Juana Manuela con cada receta muestra una “cultura material, sensibilidad femenina, vínculos trazados entre los sujetos desde los registros de género y también de clase, así

como encuentros generacionales” (123).

Este capítulo se subdivide en tres partes. En el primer apartado la autora comienza planteando cómo el pensamiento moderno y occidental a partir de una función biológica, la maternidad, determinó el ser femenino. Queda patente en las afirmaciones de Marta: “debemos las señoras hacernos cocineras de nuestro hogar”; y Juana Manuela expresó: “La mujer es la sacerdotisa del hogar, su ara es el fogón” (128). La cocina no solo se presenta como arte de hacer sino también como espacio de una casa donde habitan las mujeres y las niñas juegan bajo el cuidado de las madres, educándose en el saber-hacer culinario.

En el segundo apartado del tercer capítulo (“Escritoras y compiladoras, más comensales que cocineras”), Caldo nos muestra la heterogeneidad discursiva en los libros de Marta y Teófila. Otro dato es la utilización del lenguaje misceláneo. Estos llevan a dar cuenta que la generación del libro fue un trabajo colectivo entre las mujeres. Además, la existencia de vaguedades, lagunas, ambigüedades, revelan a la autora de un *Cachito de Cocinera* que las tres señoras, Juana Manuela, Marta y Teófila, se encontraban un tanto lejanas al ejercicio de la cocina. Pues, el acercamiento al arte culinario pasa más por la degustación, el leer, que por la *praxis* misma de generarlo. Una lectura atenta en torno a la categoría de clase nos permite observar las diferentes actividades de las señoras y las cocineras, las primeras escribían-degustaban-cocinaban, en cambio las segundas solo cocinaban.

La última sección es “La cocinera que hace y dice”. El proceso de aprendizaje de la receta era por medio de la práctica y ensayo y luego asentar las notas en la libreta. *Un cachito de cocinera* nos muestra la alianza entre las mujeres que escriben y las que cocinan. La autora del libro que nos encontramos reseñando expresa que de esta unión emergen los recetarios que denotan cierta yuxtaposición entre la voz de la cocinera y la de las autoras. Este encuentro entre las mujeres cocineras y las escritoras tuvo impacto en el saber de la cocina, y de este modo se generó un cambio de paradigma. Pues, en un

principio las cocineras dictaban y las señoras escribían, se armaron los libros, se difundieron, comercializaron con diferentes fines. Una vez llegados estos libros a las manos de otras mujeres alfabetizadas, las recetas fueron dictadas por ellas y puestas en marcha por las cocineras, empleadas, apropiándose del contenido y realizándolo una y otra vez. Las recetas tuvieron un viaje en la transmisión, pasaron desde la oralidad a la escritura, desde la memoria a la libreta, de la libreta al documento de las autoras.

El cuarto capítulo (“Las recetas sugeridas: contenidos y formas”) profundiza en la gramática culinaria que articula las recetas sugeridas. En este capítulo, Caldo se refiere a la receta en tanto estructura narrativa. El objetivo de los recetarios era por un lado servir de ayuda-memoria y por otro lado resolver la paradoja del omnívoro, quien es libre de elegir qué comer pero depende de esos alimentos. Las recetas buscaban combinar distintos ingredientes con el objetivo de conservar la salud. Ahora bien, surgen los siguientes interrogantes: ¿qué alimentos podían ser cocinados?, ¿cómo? y ¿para qué?

Los recetarios son estudiados como huellas de la cultura material, marcan el carácter histórico de las prácticas y recursos culinarios. Para el sociólogo Jack Goody, el tener un plato de comida en la mesa es producto de un proceso: producción, distribución, preparación de alimentos, consumo e higiene y recolección de los residuos. Es decir, que la materia prima se produce, se compra, ingresa en la disputa de precios, se lleva al hogar, se cocina, se come. La investigadora se centra en la etapa de la preparación de los alimentos que se dan en el ámbito doméstico-privado. Publicar las recetas al ámbito público abre las puertas al saber culinario.

Cocinar y comer en Argentina en el cruce de los siglos XIX y XX implicó mixturar la cocina de pueblos originarios, la cocina criolla y la cosmopolita. El peso de lo local gravitó en la elección de los ingredientes y por ende en la elección de las recetas. De este modo, se buscan las huellas materiales del estilo culinario en cuatro registros: los ingredientes, las tecnologías culinarias, las operaciones culinarias y la comida como producto final. Un plato de comida determina formas y estilos de vida.

El último capítulo (“Marcas de lectoras”) aborda la lectura de las señoras a partir de la capitalización de dos entradas teóricas: la experiencia de leer y la performatividad del género. La autora da cuenta de cómo fueron interpretados y apropiados estos recetarios por parte de las escritoras.

En fin, este libro muestra la destreza investigativa de la historiadora Paula Caldo para recuperar identidades excluidas en torno al arte culinario. La cocina además de ser aquel lugar de preparación de la comida se constituye en espacio de encuentro para la transmisión de saberes y co-existencia de lo criollo y cosmopolita, en este sentido apunta a la construcción de la identidad cultural. Así abre un “entre” político en el vínculo de las mujeres de distintas clases sociales atendiendo a sus puntos de vistas y privilegios, sin dejar de conjugar una estética de lo sensible. *Un cachito de cocinera* nos invita a resignificar la cocina como práctica y espacio de resistencia.

NORMAS PARA AUTORES

EL *Boletín GEC* recibe colaboraciones inéditas y originales sobre los temas propuestos para cada número. Además, hay convocatoria permanente de trabajos de tema libre sobre problemas de teoría y crítica literarias. Los trabajos deben ajustarse al rigor de un artículo académico-científico y a la ética del trabajo intelectual. El comité editor constata que los envíos se ajusten a las normas y los lineamientos editoriales. Luego, los escritos atraviesan un proceso de evaluación externa por parte de dos pares, anónima tanto para el autor como para los evaluadores (sistema de doble ciego). Cuando hay disidencia entre los dictámenes, se consulta a un tercero. La decisión se comunica al autor dentro de un plazo no mayor a tres meses. En caso de que se indiquen mejoras al texto, el autor contará con un mes como máximo para enviar el texto corregido.

El envío se realiza a través del sistema OJS entrado a la siguiente URL: boletingec.uncu.edu.ar. Para enviar trabajos hace falta estar registrado en esta revista. Si usted ya posee usuario y contraseña, ingrese [aquí](#). En caso contrario, diríjase a la opción [registrarse](#). Si tuviera problemas con este proceso, puede consultar por correo electrónico escribiendo a: boletingec@ffyl.uncu.edu.ar

La revista acepta artículos para la sección Estudios, además de reseñas, entrevistas y notas (de menor extensión que los estudios y sin necesidad de tanto rigor en cuanto a aparato crítico, pero consistentes en su contenido).

Directrices de presentación

-Texto digitalizado en word.

-Tipografía: Arial 10 para el cuerpo del texto; Arial 9 para las citas en párrafo aparte y para la Bibliografía; Arial 8 para notas a pie de página.

-Interlineado sencillo. Sin sangrías a comienzo de párrafo y sin espacios entre párrafos. Dejar espacio solamente antes y después de los intertítulos.

-Extensión: entre 30.000 y 60.000 caracteres con espacio para los estudios, incluyendo títulos, resúmenes, notas y bibliografía; hasta 30.000 caracteres con espacio para las notas y entrevistas; entre 5.000 y 10.000 para las reseñas.

Estructura

-Título.

-Encabezado: en tres renglones seguidos y con alineación a la derecha, se colocará nombre y apellido del autor, institución y correo electrónico.

-Resumen en el idioma del artículo (150 palabras como máximo).

-Entre tres y cinco palabras clave.

-Título del artículo en inglés.

-Abstract.

-Traducción de las palabras clave.

-Cuerpo del trabajo: podrá dividirse con títulos internos. No usar guiones cortos en función parentética. Usar guiones medios o paréntesis. No utilizar negritas ni subrayados ni palabras en mayúsculas para realizar destacados. En caso de que sea muy conveniente resaltar algún término, emplear bastardilla (cursiva o itálica).

-Notas a pie de página: se emplearán lo menos posible; sólo para ampliar alguna cuestión, establecer relaciones, proveer información adicional, etc.

-Bibliografía: se consignará solamente la bibliografía citada o aludida en el cuerpo del trabajo.

Estructura de reseñas

-Referencia bibliográfica completa del libro reseñado, incluyendo colección o serie, y total de páginas o tomos.

-Citas: solamente del libro reseñado; entre comillas; con indicación de número/s de página entre paréntesis al final de la cita; en ningún caso en párrafo aparte: siempre integradas al cuerpo del texto.

-Nombre y apellido del autor de la reseña (versalitas) y, a renglón seguido, filiación institucional. Alineación derecha.

Aparato crítico

-Citas breves (hasta cuatro líneas): integradas en el cuerpo textual, con comillas dobles curvas ("...").

-Citas largas (más de cuatro líneas): en párrafo aparte, con justificación izquierda de 1 cm, sin comillas, Arial 9.

-Remisiones a la bibliografía:

-Si el nombre del autor es mencionado en el párrafo, no debe repetirse entre paréntesis. Se consigna el año de la edición citada, seguido de dos puntos y la/s página/s correspondientes al texto citado o aludido. Ejemplo: Según Bajtín, el cronotopo expresa "la indivisibilidad del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio)" (1978: 27).

-Si el autor no se menciona en el párrafo, se debe incluirse en el paréntesis su apellido, seguido de coma: El cronotopo expresa "la indivisibilidad del espacio y el tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio)" (Bajtín, 1978: 27).

-El punto se coloca después de la referencia parentética.

-Para omisiones o agregados, usar corchetes: [...], [sic], [el autor].

-Si hay dos o más obras del mismo autor editadas el mismo año, se las distinguirá con letras: (Gómez, 1994a: 162-170). En la bibliografía deberá seguirse el orden impuesto por las letras.

-Si la referencia afecta a todo el texto aludido o este carece de paginación: (Gómez, 1994).

-Bibliografía: Se ordena alfabéticamente por apellido del primer autor o por la primera palabra del título. Más de un título por autor: se ordenan por fecha de publicación. Se deja un espacio entre referencia y referencia.

Referencias bibliográficas

SE SOLICITA COLOCAR ENLACES EN LAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CUANDO EL TEXTO ESTÉ DISPONIBLE EN INTERNET DE LA MANERA QUE SE INDICA EN CADA CASO.

Libros

Apellido, Nombre (año edición citada). *Título. Subtítulo*. Ciudad de edición: Editorial.

Eco, Umberto (2000). *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen.

Si se quisiera agregar traductor, prologuista, responsable de una edición crítica, etc., se coloca el dato después de título y subtítulo, en tipografía normal.

Si se quisiera consignar año de la primera edición, va entre corchetes después del año de la edición citada:

Eco, Umberto (2000) [1979]. *Lector in fabula*. Barcelona: Lumen.

Artículos en libros de varios autores o en actas

Apellido, Nombre (año). "Título de artículo". Nombre y apellido del director, coordinador o editor del volumen (si hubiera) seguido de (función.) *Título de libro. Subtítulo*. Ciudad de edición: Editorial. primera página-última.

Schwab, Gabriele (2015). "Escribir contra la memoria y el olvido". Silvana Mandolesi y Maximiliano Alonso (eds.) *Estudios sobre memoria. Perspectivas actuales y nuevos escenarios*. Villa María: Edivim. 53-84.

Dávila, Ariel (2007). "Inverosímil". AAVV. *Nueva dramaturgia argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional del Teatro. 35-62.

Artículos en revistas impresas y/o digitales

Apellido, Nombre (año). "Título de artículo". *Nombre de la revista*, año, volumen y/o número. primera página-última.

Si estuviera disponible en Internet, consignar al final: Disponible en: URL o doi.

Muñoz, Mariela (2007). "Nostalgia, Guerra Civil y franquismo en la narrativa española de finales del siglo XX". *Filología y Lingüística*, vol. XXXIII, n. 2. 111-123. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/viewFile/1743/1716>

Artículos en diarios impresos y/o digitales

Apellido, Nombre (año). "Título del artículo". Tipo de texto si quisiera agregarse. *Nombre del periódico*, día y mes abreviado. Suplemento (entre comillas) o sección si correspondiera. primera página-última (si hubiera paginación). Disponible en: URL (si se estuviera citando versión digital).

Pacheco, Carlos (2004). "Sprengelburd: un autor que rompe los límites de lo teatral". *La Nación*, 6 jun. Sección 4. 4.

Dema, Verónica (2010). "Martín Kohan: La literatura tiene un lugar muy marginal en nuestro país". Entrevista. *La Nación*, 26 abril. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1258191-martin-kohan-la-literatura-tiene-un-lugar-muy-marginal-en-nuestro-pais>

Textos publicados en blogs o páginas web

Apellido, Nombre (año). "Título del texto". *Página web o blog*, día y mes abreviado. URL

Chomsky, Noam (2014). "Why Americans Are Paranoid About Everything (Including Zombies)". *AlterNet.org*, 19 febr. <http://www.alternet.org/noam-chomsky-why-americans-are-paranoid-about-everything-including-zombies>

Link, Daniel (2006). "Un cuento de hadas". *Linkillo.blogspot.com.ar*, 25 jun.