

ISSN 1023-7119

3 GIROS DE ASPAS

SAN JOSE, COSTA RICA • OCTUBRE DE 1994

ASOCIACION DE PSICOANALISIS
Y PSICOLOGIA SOCIAL



Giros de Aspas

CONTENIDOS

Nº 3 OCTUBRE 1994

<i>Editorial</i>	2
Honorio Griego y Petra Pelz: <i>Violencia contra la mujer</i>	4
Ursula Hauser: <i>Mujer, sexualidad y poder</i>	6
Ana Constanza Rangel y Ana Cecilia Rodríguez: <i>Talleres sobre sexualidad</i>	13
Ana Constanza Rangel: <i>¿Qué ha pasado con la sexualidad de las mujeres?</i>	23
Ana Cecilia Rodríguez: <i>Demonios antiguos, renacentistas y contemporáneos</i>	34
Lola Luna: <i>Feminismo: encuentro y diversidad en organizaciones de mujeres latinoamericanas, 1985-1990</i>	43
Irma Rivera: <i>Más allá de la identidad: feminismo y postmodernidad</i>	54
Jorge Jiménez: <i>Balada sobre el amor débil y el amor amargo</i>	73

1

GIROS Nº 3, OCT. 1994

GIROS DE ASPAS Nº 3, OCTUBRE DE 1994 - AÑO DE FUNDACIÓN: 1991 - ISSN 1023-7119

EDITOR: **Gilberto Lopes.**

CONSEJO EDITORIAL: **María Emilia Chaves, Ursula Hauser, Rita Hernández, Ana Cecilia Rodríguez.**

AGRADECEMOS LA COLABORACION DE: **Emilio Modena, Lola Luna, Jorge Jiménez.**

CORRESPONDENCIA - CANJE- PEDIDOS:

Apdo. 1907-1000 San José
Tel: 225-95-49 Fax: 234-0609
San José, Costa Rica.

LEVANTADO DE TEXTO: **Yolanda Río** - DISEÑO GRAFICO: **K** - IMPRESION: **VARITEC S.A.**

ADVERTENCIA: La responsabilidad del contenido es exclusivamente de los autores

MIEMBROS DE ASPAS: **María Emilia Chaves, Honorio Grieco, Ursula Hauser, Rita Hernández, Jessica Mc Donald, Petra Pelz, Flora Isabel Pérez, Ana Constanza Rangel, Ana Cecilia Rodríguez, Leda Trejos.**



EDITORIAL

Durante 1993, ASPAS (Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social) invirtió gran cantidad de energía en la consecución de sus objetivos, sobre todo aquellos que nos conducen hacia la reflexión del papel que juega el Psicoanálisis frente a situaciones sociales concretas, y de sus implicaciones ético-políticas.

De esta manera la necesidad de enfocar críticamente desde la teoría y la práctica psicoanalítica diversos fenómenos sociales en su contexto histórico y en sus contenidos ideológicos: clasista, sexista, racista, de ciudadanía y de ingresos salariales, motivó nuestra participación en distintos ámbitos como las III Jornadas de Psicología Social, el V Congreso Internacional e Interdisciplinario de la Mujer celebrado en San José Costa Rica, V Congreso de Psicología y Psicoanálisis en Cuba.

Se llevaron a cabo actividades prácticas tales como cinco talleres que giraron en torno a la sexualidad humana desde distintos aspectos tales como sexualidad femenina, sexualidad y poder, acoso sexual y sexualidad en el adolescente, que fueron presentados sucesivamente en el Congreso Internacional e Interdisciplinario de la Mujer, en el ILANUD¹, en la Escuela de Psicología de la U.C.R., en el Ministerio de Justicia y en un barrio urbano marginal de la provincia de Cartago.

También incursionamos en el territorio clínico al trabajar con un grupo de obreros agrícolas, estériles por el uso del

DBCP, y en la aplicación de la técnica de grupo operativo en la formación de estudiantes de licenciatura en Psicología.

En el campo de la capacitación se llevaron a cabo dos seminarios, uno de "Clínica Psicósomática", coordinado por el Dr. Octavio Chamizo, psicoanalista y el de "La teoría psiconalítica de la neurosis y el cambio social", coordinado por el Dr. Emilio Modena, psicoanalista suizo de Zúrich. Continuamos de igual manera la formación interdisciplinaria, en métodos grupales psicoanalíticos tales como Psicodrama y Grupo Operativo.

Trabajamos compartiendo nuestra opinión en varios cine foros invitados por la Cinemateca de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Se abrieron espacios de reflexión pública sobre los temas elaborados con especial énfasis en el de la mujer. Este número pone particular interés al mismo.

Por último nos solidarizamos y nos hicimos presentes el 25 de noviembre de 1992 y de 1993 con el "Día de la NO-VIOLENCIA contra mujeres y niños" ■

¹ Con la colaboración del "Programa Mujer, Justicia y Género", del Instituto Latinoamericano de Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento al Delincuente - ILANUD-, "Programa de los derechos de las mujeres de la Fundación Arias", Asociación Costarricense de Juezas, Organización Internacional del Trabajo.

Violencia con

4

GIROS Nº 3, OCT. 1994

Nosotros, A S P A S-Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social-, nos adherimos y saludamos esta manifestación como lo hemos venido haciendo cada año.

La violencia contra la mujer no podemos combatirla solo con marchas y manifestaciones. Sin embargo, esta es una forma más de visibilizar el problema de la violencia. Con esta manifestación una vez más podemos llamar la atención a la conciencia individual y social, así como a las instituciones encargadas de velar por la integridad física y mental de la colectividad.

La violencia no es un factor compulsivo inherente al ser humano, sino que emerge como consecuencia de parámetros sociales deformantes. La sociedad es determinante del tipo de mujer y del tipo de

hombre que la constituye, dando así paso a modelos que son los que generarán a través de las instituciones de poder los sujetos que el mismo sistema necesita. Cada sujeto genera sus resistencias, establece conflictos entre su mente y la fuerza social y cultural que lo determinan.

Si la corrupción generalizada y la impunidad como complemento son el marco referencial para la juventud, si a esto agregamos el consumismo alienante, la demagogia, el alcoholismo, el narcotráfico que se nos presenta para enfrentar la violencia no es nada alentador.

En el caso particular de la mujer el panorama es menos alentador. Está sumida en un mundo regido por leyes patriarcales, en donde se la ve como ciudadana de segunda clase, y si es de baja condición económica es de tercera —la más pobre entre los pobres— donde

tra la mujer

HONORIO GRIEGO Y PETRA PELZ

por su condición económica dependiente se ve obligada a seguir junto al compañero que la agrede, a callar la agresión contra sus propios hijos, a vivir en oprobioso silencio y sumisión.

El papel que históricamente se le ha adjudicado a la mujer es el de reproductora biológica y económica dentro del hogar, donde la superestructura ideológica juega un papel determinante haciendo que la mujer inconscientemente acceda a ser utilizada. Pero cuando rompe los prejuicios, se independiza y accede al mercado de trabajo, la lucha recomienza a otro nivel y aún sus créditos no la sustraen del acoso sexual y la competencia desleal.

Algo que ha sido un drama histórico del género, sin embargo hoy se ve desvirtuado muchas veces por los falsos profetas que han hecho de la

lucha contra la violencia y por la liberación de la mujer un floreciente negocio que desvirtúa y compromete a-priori principios fundamentales desde el punto de vista de los derechos humanos. Así se han favorecido los intereses exportables de diferentes sistemas que nada tienen que ver con nuestra idiosincracia y nuestra realidad cultural y que muchas veces han hecho resistir los planteos reivindicativos más válidos, facturando radicalismos extemporáneos posibles.

Nuevamente, el saludo de ASPAS con los mejores deseos de que la próxima concentración nos acompañe con avances significativos que demuestren la justicia de nuestra causa y la permeabilidad que originaron nuestros argumentos y derechos.

Por un diálogo entre los géneros y por un mundo sin violencia con más amor y comprensión■

V CONGRESO INTERNACIONAL
E INTERDISCIPLINARIO DE LA
MUJER. 26 DE FEBRERO DE
1993. FOROS TEMATICOS:
SALUD MENTAL

Mujer, sexualidad y poder

Este tema es demasiado amplio para una breve intervención. De modo que yo quisiera en esta oportunidad centrarlo en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos nosotras definir, sentir y vivir nuestra sexualidad con libertad y

autodeterminación?. Esta pregunta nos ha llevado a un perenne cuestionamiento que nos ha conducido a la búsqueda de respuesta con la esperanza de suscitar la discusión en este foro:

Lo anterior inevitablemente apunta al concepto de Normalidad: ¿quién la define?, ¿desde qué posición social lo hace?, y ¿qué situación ético-política la preside? Dependiendo de cómo se contesten estos factores se determinará qué es salud mental y qué es locura.

Consideramos que no es posible trabajar en el campo de la psicología, sin reflexionar profundamente sobre las implicaciones ideológicas de cada una de las categorías que utilizamos para describir la conflictividad de una persona. Es decir, siempre en los "diagnósticos" hay un marco subyacente de valores que manifiestan cierta estructura social de poder. Quizás muchos piensan que quienes estamos reunidas acá somos una "locas", "marimachas", "histéricas", "fálicas", etcétera. Sin embargo, somos mujeres que expresamos "el malestar de la cultura" y el deseo y la necesidad de cambio.

No debe sorprendernos las reacciones de ciertos sectores que quieren conservar el poder y el dominio sobre la definición de lo que es "bueno" y "malo", esto incluye también, el lugar que la mujer debe ocupar en la sociedad. Así como la

designación y definición de lo que es la felicidad de las mujeres. En fin, se delimita lo que SOMOS y lo QUEREMOS. Por nuestras inquietudes mucha gente y lamentablemente también muchas mujeres se sienten irritadas porque están mediatizadas por el sistema dominante².

En la historia de la definición y de la institucionalización de "la locura" encontramos que la REBELDIA de las mujeres ha sido siempre castigada y patologizada. También encontramos que no ha habido cambio social sin la masiva y fundamental participación de las mujeres, desde la Revolución Francesa hasta la Revolución Nicaragüense y en la lucha de las m Para nosotras, libertad y autodeterminación son categorías fundamentales para el desarrollo individual y social de los seres humanos y por lo tanto para definir lo que es salud mental. Sin embargo,

"Quizás muchos piensan que quienes estamos reunidas acá somos una "locas", "marimachas", "histéricas", "fálicas", etcétera. Sin embargo, somos mujeres que expresamos "el malestar de la cultura" y el deseo y la necesidad de cambio"

en la práctica cotidiana estas experiencias son inexistentes para la mayoría de las mujeres. Por el contrario, SUMISION y OBEDIENCIA son valores y criterios que aprenden las niñas desde su nacimiento. Así podemos afirmar que en este continente existen países en los que todavía es "normal", "natural" o "sano" que el patrón sea dueño no solamente de la tierra y como parte de ésta, también los cuerpos de las mujeres y de las hijas de sus peones. Además con frecuencia en lugar de denunciarlo como un abuso de los Derechos Humanos, padres y madres lo consideran como un honor. Esto no es más que las huellas dolorosas del Feudalismo y de la Colonización y sobre todo de una historia que se inscribió profundamente en las "Psiques" de pueblos explotados. Muchos crímenes pueden pasar impunes mientras las energías "libidinosas" de millones de personas son absorbidas, paralizadas o utilizadas para la satisfacción de intereses de grupos dominantes. Además de la rabia, nos queda la conciencia del largo camino que aún

tenemos que recorrer.

Hablo de "libido" en términos psicoanalíticos como noción de sexualidad en la forma más amplia posible. Muchas veces reducimos la sexualidad a una "genitalidad", lo que refleja la ideología funcionalista y utilitarista de los sistemas capitalistas, que no tienen interés en el desarrollo de una SUBJETIVIDAD fuerte, sino que necesitan convertir a las mujeres en objetos de placer sexual, mano de obra barata, y por supuesto para la reproducción del sistema. La definición y realización de la

"Muchos crímenes pueden pasar impunes mientras las energías "libidinosas" de millones de personas son absorbidas, paralizadas o utilizadas para la satisfacción de intereses de grupos dominantes."



sexualidad de la mujer excepto para una minoría privilegiada hasta ahora, ha sido ajena a su propia voluntad y placer, y ha sido apropiada por otros. Sabemos que las instituciones religiosas y la "moral" dominante quieren hacer creer a las mujeres que su sexualidad se realiza de manera exclusiva y en la forma más "noble" en la MATERNIDAD. Desde muy pequeñas a las niñas se las estimula exclusivamente mediante la socialización para ser madres, y por el contrario se las castiga y se las culpabiliza por buscar otros caminos para la consecución del placer. La masturbación y el goce autoerótico son reprimidos y como consecuencia se bloquea la curiosidad y las inquietudes necesarias para un desarrollo armónico, psicológico e intelectual. La niña aprende rápidamente que su propio cuerpo es pecaminoso y puede concluir que ella es mala y su cuerpo feo. Autodiscriminaciones que inconscientemente las madres reproducen con sus hijas. También aprende que la confrontación y defender sus propias ideas es "malo"

y por lo tanto no puede desarrollar la necesaria capacidad para tolerar conflictos.

Como "inconciente" entendemos los rasgos históricos de siglos de transmisión de valores que se reflejan en la dinámica psíquica, en nuestro caso, en las creencias cristianas y del sistema socio-político capitalista y patriarcal. Es decir, lo que creemos, pensamos, queremos y hacemos HOY depende en buena parte de lo que nuestras madres, abuelas, bisabuelas nos enseñaron AYER. En nuestra revista Giros de Aspas hemos expuesto por qué y en qué modo consideramos, a pesar de todo, que el Psicoanálisis es un instrumento teórico importante para estudios psicosociales y culturales, y también lo consideramos un posible catalizador emancipatorio en la práctica terapéutica.

Estamos cuestionando los conceptos teóricos de Freud sobre la sexualidad de la mujer. Los rechazamos donde son parte del pensamiento y del poder masculino e igual que muchas colegas psicoanalistas, pienso que es imprescindible una profunda crítica



de algunas de sus concepciones. Esto es más importante que una protesta o rechazo global y sirve para la concientización sobre el papel de los procesos históricos y la exclusión sistemática de las mujeres como Sujetas activas en este proceso.

Freud y la mayor parte de sus seguidores aún en la actualidad, consideran la sexualidad femenina solamente en comparación con lo masculino. La sexualidad y el cuerpo del hombre está en el centro del análisis, y la mujer en directa dependencia de aquel, la NO HOMBRE. Esto refleja una posición de poder y de discriminación. No se analizan las diferencias ni se observa el desarrollo de niños y niñas, si no se establecen relaciones discriminatorias que reducen a la mujer a la posición de un "hombre castrado", de un ser humano sin pene y por lo tanto se le ubica en un lugar social inferior. El Psicoanálisis de igual forma que la mayor parte de las ciencias tradicionales, facilitó con estos postulados discriminatorios la implantación de una práctica social de dominio y de poder sobre nuestro género. Esta concepción puede justificar una práctica terapéutica de abuso de poder por algunos analistas que reproducen inconscientemente estos postulados en lugar de reflexionar sobre ellos. Esto ocurre con mucha frecuencia si el terapeuta es hombre y la paciente es una mujer.

No es casual que los escritos de Freud sobre la naturaleza

polimorfo-perversa de la sexualidad infantil sean "olvidados", igual que sus "confesiones", acerca de su desconocimiento sobre la experiencia femenina. Lo que queda en la conciencia colectiva es la "mujer castrada", llena de "envidia por el pene", lo cual solamente podrá superar siendo madre y ojalá de un niño varón.

"La sexualidad y el cuerpo del hombre está en el centro del análisis, y la mujer en directa dependencia de aquel, la NO HOMBRE. Esto refleja una posición de poder y de discriminación."

Justificado está el rechazo que el movimiento feminista ha hecho hasta recientemente del Psicoanálisis puesto que algunos de sus postulados en relación a las mujeres y su sexualidad son monstruosos, así como la categorización de la homosexualidad como perversión.

Desafortunadamente aún todavía son muy pocas las Psicoanalistas que consideramos la homosexualidad como desarrollo psicológico no necesariamente neurótico y las que cuestionamos qué es "perversión".

Poder buscar, definir y vivir



nuestra sexualidad a nuestro gusto, implica una lucha no solamente hacia "afuera", contra agresores externos, sino también es un arduo trabajo psicológico. Por mucho tiempo y con la misma fuerza violenta y feroz con la cual los colonizadores sometieron a los pueblos "salvajes", hemos interiorizado los valores dominantes y hemos "chupado" el complejo de inferioridad hasta el punto en que nos hemos "identificado con el agresor". Miedo a la rebelión no es cobardía ni es patológico, sino más bien es una reacción normal de la oprimida en su lucha por la sobrevivencia. Nuestra experiencia psicoterapéutica y nuestras vivencias como mujeres, nos demuestra cotidianamente las múltiples y complicadas formas de "resistencia" en una realidad frustrante y para lograr en alguna forma placer. Si por un lado, aparentemente somos "masoquistas", también está incluido el sadismo en el otro, postulando

quizás la grotesca forma de placer sexual en el juego sado-masoquista como apariencia más "natural" de una estructura violenta de poder y de explotación. Por el otro, observamos que muchos problemas sexuales en las mujeres tienen que ver con que siguen exactamente la "misión social" y se auto-limitan a las relaciones maternas.

La culpa que cargamos por buscar nuestro placer, por externalizar nuestro enojo, nuestra alegría y no simplemente tratar de dar gusto al otro, cumplir y obedecer, es quizás el obstáculo más grande para el desarrollo sexual e intelectual de las mujeres. Nos implantaron mucha vergüenza por ser como queremos ser y esto es un reflejo del poder de la ideología dominante que necesita lograr que las esclavas besen las botas de sus verdugos.

En estos días nos permitimos hablar, pensar, discutir y reír, construir nuevas esperanzas, lo que es una forma de asumir el poder

para transformar destrucción y parálisis en energía vital ■

Notas

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a las compañeras Ana Rodríguez Allen, Rita Hernández y Leda Trejos por sus comentarios y sugerencias en la redacción de este trabajo.

² CF. FINN, Geraldine. *Nobodies speaking: subjectivity, sex and pronography effect*. En: *Philosophy today*, summer, 1989.

Bibliografía

Barret, Michele. 1990. *El Concepto de Diferencia*. Debate Feminista 2, México.

Basaglia, Franca. 1993. *Mujer, Locura y Sociedad*. Puebla, México.

Beauvoir, Simone. 1952. *The Second Sex*. New York.

Benjamín, Jessica. 1988. *The bonds of Love*. New York.

Chassenguét-Smirgel, Janines. 1970. *Feminin Guilt and the Oedipus Complex*. Female Sexuality.

Chodorow, Nancy. 1980. *Gender Relation and Difference in Psychoanalytic perspective*. Boston.

Deutsch, Helene. 1945. *The Psychology of Woman*. New York.

Dinnerstein, Dorothy. 1978. *The Mermaid and the Minotaur*. New York.

Gilbertin, Eva y Fernández, Ana María. 1988. *La Mujer y la Violencia Invisible*. Buenos Aires.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different*

Voice. Cambridge.

Giros de ASPAS 1992, Costa Rica.

Hauser, Ursula. 1991. *¿Somos como somos?* Costa Rica.

Horney, Karen. 1933. *The problem of Feminine Masochism*.

Horney, Karen. 1927. *On the Genesis of the Castration Complex in Women*.

Horney, Karen. 1967. *Feminine Psychology*. New York.

Iriguerey, Luce. 1974. *Speculum of the other woman*. New York.

Jacoby, Russell. 1974. *Social Amnesia*. Boston.

Klein, Melanie. 1957. *Envy and Gratitude*. New York.

Lombardy, Alicia. 1988. *Entre madres e hijas*. Buenos Aires.

Mahler, Margaret. 1975. *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York.

Miller, Jean Baker. 1976. *Toward a New Psychology of Woman*. Boston.

Millet, Kate. 1971. *Psychoanalysis and Feminism*. New York.

Mitchell, Juliet. 1974. *Sexual Politics*. New York.

Mitscherlich, Margaret. 1985. *Die friedfertige Frau*. Frankfurt.

Oliver, Christine. 1989. *Jokastes Kinder*. Munchen.

Rohder-Dachser, Cristina. 1992. *Expedition in den dunklen Kontinent*. Berlin.

Talleres sobre sexualidad

V Congreso de
Psicología y
Psicoanálisis en
Cuba. Febrero
de 1994.

Elaborado por:
ANA CONSTANZA RANGEL NUÑEZ y
ANA CECILIA RODRIGUEZ ALLEN

Participación de:
MA. EMILIA CHAVES REES
PETRA PELZ y LEDA TREJOS

13

GIROS Nº 3, OCT. 1994

I N T R O D U C C I O N

Interesadas por el estudio y la investigación sobre sexualidad, después de haber revisado diversos autores y autoras, participado en grupos de reflexión y congresos, además de la supervisión y la práctica clínica, persiste la pregunta sobre la sexualidad femenina. Una pregunta incómoda —el continente negro para Freud— a la cual intentamos buscar aproximaciones desde las propias mujeres, y de los hombres también. Así procuramos una metodología adecuada que nos permitiera, fuera del ámbito de la clínica, pero considerando el marco analítico, un primer acercamiento a este tema con determinados grupos.

Para ello decidimos trabajar en talleres con metodología participativa, utilizando técnicas dramáticas, con grupos diferentes. Hasta ahora hemos diseñado y aplicado cinco talleres en grupos diferentes, y algunas variaciones en los enfoques a la temática y en las agendas; tres de estos talleres fueron filmados.

LOS TALLERES:

Diseñamos los talleres siguiendo el esquema de agenda de metodología participativa:

1. Presentación del módulo

2. Presentación de participantes y facilitadoras

Ejercicio de presentación

3. Tema: Sexualidad femenina. Sexualidad

Ejercicio 1. ¿Qué es sexualidad femenina?

Objetivo: que las participantes busquen elementos que les permitan desde sus propias vivencias, un acercamiento a una respuesta grupal sobre sexualidad.

Ejercicio 2. Mesa redonda

Objetivo: el intercambio de diferentes opiniones o posturas culturalmente construidas sobre la sexualidad femenina.

4. Plenario.

Algunas agendas variaron un poco en tema y ejercicios, esto debido a la naturaleza diferente de cada grupo, o al motivo de la intervención.

TALLER 1:

Se realizó en el Congreso Internacional de Mujeres, con un grupo de participantes de diferentes países, edades y ocupaciones, entre los que se encontraba un hombre; no

había antecedentes grupales. El tema central fue sexualidad femenina.

TALLER 2:

Este taller fue aplicado en la Universidad de Costa Rica con estudiantes de nivel medio de la carrera de Psicología, en un grupo asistente a un curso semestral. Eran alrededor de veinte participantes entre hombres y mujeres; el tema central fue sexualidad, pero dado el diseño de los ejercicios (se siguió casi el mismo del taller 1), el trabajo redundó en sexualidad femenina.

TALLER 3:

Participaron 12 adolescentes de ambos sexos, de entre 12 y 15 años de edad, vecinos de Los Diques de Cartago, una comunidad suburbana marginal. Se realizó en el centro de salud comunitario, el tema central fue sexualidad, variando el diseño de los ejercicios.

TALLER 4:

Fue un taller promovido por una comisión de diversas instituciones gubernamentales y autónomas, interesada en la promoción de una ley sobre acoso sexual. Se aplicó a un grupo de mujeres vinculadas al acoso sexual, ya sea por haberlo experimentado y

denunciado, o por su interés profesional en la prevención, denuncia y sanción del mismo. Asistieron mujeres de diversas edades y ocupaciones: empleadas domésticas, estudiantes, secretarias, oficinistas, abogadas, maestras. Para este taller realizamos un diseño específico sobre el tema de acoso sexual, siguiendo la misma metodología y con técnica dramática. Este taller no fue filmado.

En todos los casos en que el taller fue filmado, se solicitó autorización a las y los participantes para hacerlo, además de tener otra sesión para ver el video y comentar al respecto.

Con el fin de darles a conocer un poco sobre la técnica, los resultados y algunas reflexiones de

estos talleres, nos referiremos específicamente al taller 1, pues no resulta posible en este espacio incluir todo el trabajo.

Ejercicio 1. ¿Qué es sexualidad femenina?

La pregunta del Ejercicio 1 ¿Qué es sexualidad femenina? fue planteada como un detonante a la posibilidad de que el sujeto hable sobre sí mismo, y no en la búsqueda de una definición ni clasificación de sexualidad femenina. Nos interesa la comprensión del fenómeno de la construcción social de la sexualidad y sus implicaciones en la constitución de la subjetividad.

Se trata de analizar lo que la pregunta evoca, tomando en

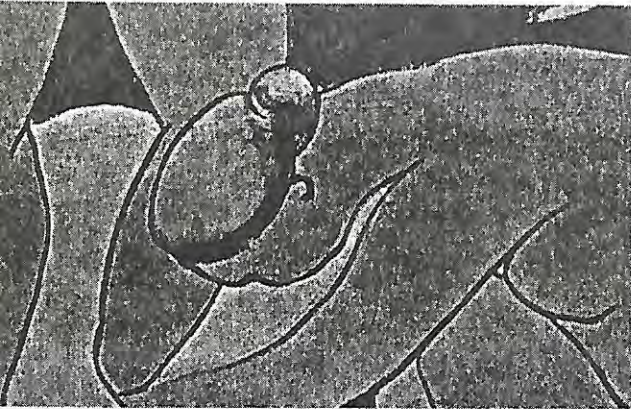


consideración que al responder por escrito y grupalmente, se dará una respuesta más “pensada”, y que posteriormente podrá relacionarse con la acción (dramatización), la discusión y las reflexiones. Estas respuestas se leen a todo el grupo una vez concluida la dramatización de forma tal que puedan reaccionar a todo lo ocurrido.

Se dio una gama muy variada de respuestas desde distintas perspectivas:

16

GIROS Nº 3, OCT. 1994



EN TERMINOS DE

RELACION: con otro, “Es la relación de la mujer con un hombre”, con una misma, “conocer su cuerpo, aceptarlo y poder disfrutar de él”, o con ambos, “cuando me siento cómoda con mi cuerpo y estableciendo relaciones con hombres y mujeres”.

CONFRONTACION O

DENUNCIA: “los roles que la sociedad le asigna a la mujer son para la utilización de los grupos de poder,, en donde la satisfacción del macho es lo que importa”, “ser uno mismo”, sin que los demás nos tengan que indicar cómo debemos ser.

BIOLOGICISTAS:

“características físicas de la mujer que la distinguen del hombre”.

PLACER,

SATISFACCION: “placer, satisfacción, eroticismo”.

ESPIRITUAL:

“es una actitud mental y espiritual”.

AMOR:

“la expresión de mis deseos, de mis fantasías, de mi vínculo profundo con la persona que yo quiero.

NO RESPUESTA:

“una actitud muy personal”, “la expresión más profunda de una”.

Desde esta lectura sobresale el hecho de que la mayoría de las respuestas entran en la categoría de confrontación o denuncia. Por esto entendemos aquellas respuestas que de alguna manera señalan la

existencia de una “imposibilidad”, de una limitación u obstáculo para la expresión de la sexualidad, por

mismo, como un factor constitutivo de la sexualidad femenina.



ejemplo “el derecho a aceptar y disfrutar la sexualidad”, o “que no tenga”.

Todas las respuestas y el desempeño de las participantes, ponen de manifiesto o los colectivos del que forman o han formado parte, es decir, la forma en que el o los grupos de interacción van construyendo su realidad vital, además de discursos de verdad a los que han estado expuestas. Es importante tomar en cuenta que este taller lo realizamos en el Congreso Internacional de Mujeres, en donde la perspectiva feminista era fundamental. Así, antes que “definir sexualidad” con estas respuestas, se dió más importancia al señalamiento de las dificultades de las mujeres para la expresión de su sexualidad, que bien podemos considerar esto

Ejercicio 2. Mesa redonda y plenario.

Este ejercicio consiste en un programa de debate televisado que dirige una mujer entrevistadora. El tema es sexualidad femenina y participan siete personajes representados por algunas participantes.

Los papeles de los personajes los definimos tomando en consideración las instituciones o grupos más representativos de la sociedad costarricense, en tanto agentes de socialización legitimadores de modelos de verdad o forma de saber, que tienen funciones normativas, es decir, que constituyen poder configurativo, en términos de Foucault.

Los personajes fueron: padre de familia mayor con hijas, una estudiante, prostituta, Cristina como representante de los medios de comunicación que trata estos temas, el play boy como ideal de hombre y experto en mujeres, la maestra “—el ejército de Costa Rica”—, transmisora de la tradición, y el cura como representante de la Iglesia Católica.

Los participantes respondieron con estereotipos muy definidos de los personajes que representaron, algunos identificándose con ellos y otros rechazándolos. Sus respuestas a la pregunta sobre sexualidad femenina fueron:

PADRE DE FAMILIA: énfasis en la virginidad como valor que el padre debe preservar, ausencia del deseo sexual en la esposa, la doble moral sexual, la infidelidad, la importancia fundamental del papel de la mujer como ama de casa, el control que el padre debe tener sobre la sexualidad “peligrosa” de sus hijas.

PROSTITUTA: Sexualidad como medio de subsistencia y recurso de poder, la descalificación

hacia los hombres, la que otorga placer.

ESTUDIANTE: el derecho al placer, a la propia definición del proyecto de vida, no necesariamente el impuesto, la libertad de expresión sexual más allá de la heterosexualidad.

CRISTINA: la mujer tiene poder, los problemas para la expresión sexual están relacionados con problemas mentales, la sociedad como un ente opresor externo.

PLAY BOY: la sexualidad de las mujeres no es algo complicado, todas son iguales, es cuestión de saber seducirlas, nacieron para satisfacer al hombre.

CURA: la sexualidad no procreativa y fuera del matrimonio es pecado, la mujer debe servir al hombre en tanto representante de Dios, el ideal para la mujer deber ser la Virgen María.

MAESTRA: no puedo hablar de este tema, no sé que decir ni en clases, ni con mi marido.

El representar estos papeles generó la posibilidad en la discusión

posterior y en el plenario, de mirar desde fuera y desde dentro alternativamente, posturas que al final resultaron familiares a todas las participantes. Dio la oportunidad para burlarse, hacer chistes, ridiculizar y pelearse con algo propio visto desde afuera, sobre todo en la confrontación entre la estudiante y el resto del panel, y el play boy con el cura y el padre de familia. El darse un ambiente cálido y contenedor permitió la posibilidad de la confrontación con una misma, la reflexión y el aprendizaje.

En esta parte del taller no hubo señalamientos, -como en el ejercicio anterior- a la sexualidad como vinculada al placer, a la libertad, al amor; el énfasis estuvo en la reproducción de discursos de verdad estereotipados y en la expresión de enojo, cólera y confrontación contra los mismos, por medio del chiste, el pleito y la ridiculización.

En las reflexiones finales, se evidenció la diferencia con respecto al primer ejercicio, en el sentido de la posibilidad de expresión de opiniones y actitudes más allá de intelectualizaciones y racionalizaciones. Señalaron a la

prostituta como alguien no ajena a su condición de mujer, como las instituciones son opresoras para la expresión de la sexualidad y especialmente de aquellas que se sale de las normas, que el rol tradicional para la mujer aun tiene vigencia, inclusive para ellas y en sus distintos países. Hubo un rechazo a que el atractivo típico femenino esté centrado, inclusive por ellas mismas, en el físico. Pensando en opciones frente a esto como expresiones del poder femenino mencionaron la intelectualidad y una postura crítica; señalaron toda la dificultad para tener opiniones, para decir algo, se preguntaron por qué no teníamos opiniones.

Los otros talleres

Hubo marcadas coincidencias con los demás talleres, sobre todo entre el taller 1 y el 2, al ser los más parecidos. En todos los talleres las respuestas escritas a la pregunta sobre la sexualidad fueron racionalizaciones e intelectualizaciones, especialmente en el grupo de estudiantes de Psicología.

En este taller, a pesar de una

participación muy suelta y dramatizaciones muy ricas, hubo mucha racionalización en el momento de las reflexiones; seguramente el ser un grupo universitario, el hacer el taller en el aula, influyeron marcadamente. No obstante, nosotras consideramos que ahí opera una fuerte resistencia y marcados prejuicios, que sería de mucho interés analizar con mayor detenimiento.

20

GIROS Nº 3, OCT. 1994

Llama la atención que en el grupo de adolescentes se dieran también definiciones elaboradas y amplias, considerando que pertenecen a una comunidad marginal. En este taller se notó una influencia muy marcada de la televisión. Se les pidió que en pequeños grupos escribieran una historia de amor; con base en estas historias hicieron sus

dramatizaciones. Sus historias de amor repetían lugares comunes de las telenovelas, sobre todo en términos de pobres y ricos: un muchacho rico que se enamora de una chica pobre, y el amor que triunfa al final. Sin embargo no es sólo la influencia de las telenovelas la que opera directamente: el fenómeno es más complejo que ello, considerando también que los muchachos provienen de grupos marginales.

Fue en el momento de las dramatizaciones cuando pudo emerger más su propia condición subjetiva. La telenovela se desdibuja y toma fuerza la propia historia, llegando a momentos de dolor, cuando ya no es tanto el personaje quien habla, sino la misma hija evocando el rechazo materno, por ejemplo.

En el grupo de acoso sexual, fue muy interesante la dinámica que se dio considerando la diversidad de procedencia y ocupaciones de las participantes. Podríamos afirmar que fue el grupo más heterogéneo en este sentido. Las dramatizaciones en este grupo fueron muy fluidas, los contenidos de mucho compromiso. Tanto en las dramatizaciones como en las reflexiones, las mujeres se



sintieron con gran afinidad, en el sentido de compartir preocupaciones, temores, dolores, sueños y opiniones; ellas mismas señalaban sus coincidencias a pesar de ser una abogada y la otra trabajadora del sexo, por ejemplo. En este grupo no se sintió tanta resistencia como en el de estudiantes, seguramente porque había una situación particular como elemento de convocatoria: el acoso sexual. Todas estaban de alguna manera implicadas y con deseos de "hacer algo", siendo el taller un espacio que respondía a una demanda ya existente.



En las discusiones finales se pudo señalar la diferencia tan marcada entre sus respuestas escritas y sus respuestas "actuadas". Dicho señalamiento posibilitó una reflexión que consideramos generadora de aprendizaje, no en tanto "aprendan algo", sino en tanto puedan sorprenderse evidenciando el vacío o

la contradicción, lo que puede favorecer toma de conciencia.

Conclusiones

Hemos presentado solamente algunos comentarios tanto de lo ocurrido en los talleres, como de los análisis que de ellos se pueden desprender, con la finalidad de compartir esta primera aproximación al tema con esta metodología.

Consideramos que la utilización de esta metodología nos permite trabajar grupalmente con muchas posibilidades tanto para los participantes como para nosotras mismas. En todos los talleres se ha generado un ambiente contenedor que ha permitido una circulación fluida de emergentes, dramatizaciones con mucha soltura y reflexiones y discusiones comprometidas; también da el espacio a la expresión lúdica de los participantes.

Anteriormente presentamos un ejemplo de lo que constituye la agenda de trabajo de estos talleres. Sin embargo cabe señalar que esto no implica que se siga puntualmente a manera de guión o manual en forma rígida. La agenda constituye una

demarcación de los temas a tratar y de las técnicas y procedimientos empleados, pero la dinámica que seguirá el grupo se da por muchas variables más, a las cuales buscamos estar siempre sensibles. Como facilitadoras o coordinadoras estamos siempre alertas a los sentires grupales e individuales, podríamos decir, transferenciales y contratransferenciales, para que estos tengan

espacios. De hecho en los grupos siempre se dan aportaciones o variaciones que tienen algo que decir del grupo mismo, incluyéndonos a nosotras como ese grupo también.

Nuestro interés se dirige a continuar con el análisis de estos talleres, y al trabajo con nuevos grupos y temas, considerando esta modalidad una forma válida para investigación y trabajo grupal ■



¿Qué ha pasado con la sexualidad de las mujeres?

23

GIROS Nº 3, OCT. 1994

Ana Constanza Rangel N.

«Ella se aferra con los brazos a los flancos tensos del hombre, lo aprieta con las piernas, levanta un poco la cabeza, jadea, abre mucho los ojos, trata de mover la pelvis, jadea, se traga el aire a grandes mordiscos, quiere ir más aprisa, como el que devora los segundos en impulsos secos y potentes, jadea, quiere alcanzarle, gozar con él, se apura, le clava las uñas y, desde la cama, escucha los gritos de los chicos, peleando como siempre el primer lugar para ducharse. Es exactamente en ese momento cuando ella sabe que es imposible, que él va a terminar, que jamás podrá darle alcance, y se deja... Sí, se ha ido de nuevo; el placer, el éxtasis, la fuga, el infinito, se fueron sin ella... Lo envidia. Ella se mira el cuerpo, ¿será este un cuerpo torpe, incapaz de sentir placer?, ¿será sabio solamente para el dolor, la contracción, la inútil hemorragia?, ¿experto sólo en alimentar a otros?, complacer a otros, acumular reservas en sus tejidos avaros para los malos tiempos?».

Linda Berrón: *El Pique*, 1993.

Hacerse la pregunta sobre la sexualidad de las mujeres implica todo un problema y un desafío también. En primer lugar, debemos preguntarnos, ¿por qué nos hacemos esta pregunta?, ¿por qué nosotras mismas nos tenemos que inquirir por algo que vivimos? Pareciera que algo hay de invisibilidad o de insustancialidad.

Desde el título mismo de este Foro: "La sexualidad de las mujeres: una historia sin contar" se nos dice que nuestra historia no ha sido contada, como indicando que existe otro u otros que debieran contar nuestra historia y no lo han hecho, no hemos sido contadas. Pero esto me parece algo engañoso, porque de diversas maneras si contamos (y para contar, no es totalmente necesario "ser contadas"), si somos contadas y aun en la invisibilidad, actuamos, construimos y diseñamos estrategias.

"Ella no ha sido capaz de vivir en su propia casa, todo su cuerpo... Su continente es obscuro. La obscuridad es peligrosa. Y sobre todo: no te introduzcan en el bosque. Y nosotras hemos internalizado este miedo a lo obscuro.

La mujeres no han tenido

ojos para sí mismas. Sus cuerpos que no han podido compartir disfrutando, han sido colonizados. La mujer se teme a sí misma".

(Clement, p. 68, 1988. Traducción mía.)

No quiero dar un enfoque totalmente teórico al tema, quiero partir más bien de mis experiencias clínicas, de investigación y personales; no obstante considero que carecemos de un lenguaje totalmente adecuado para contar. Es decir, el lenguaje con el que se da cuenta no nos alcanza, no da para decir; y aquí es en donde retomo a algunas autoras, cuando nos hablan de la imposibilidad de expresarnos sobre todo en lo que concierne a nuestra sexualidad, desde el juego del discurso patriarcal, falologocéntrico (Cixous and Clément, Kristeva, Geraldine Finn, Irigay).

Los sistemas simbólicos en general (teoría de la cultura, teoría de la sociedad, religión, lenguaje, arte, familia) están desarrollados a partir de oposiciones: pasividad-actividad, naturaleza-mente, superior-inferior, etc, asociándose a la feminidad con la pasividad. La estructura de la masculinidad se sostiene en el

logocentrismo y el falocentrismo, desde este pensamiento la mujer es pasiva o no existe. Lo que se refiere a ella es impensable, no es pensamiento, ella no existe (recordemos La Mujer no existe de Lacan), no puede ser, sino en tanto objeto del deseo del hombre o de los hombres.

La sexualidad ha sido la del sexo masculino, la de la mecánica de los fluidos: mirada, excitación, erección, penetración, eyaculación/ orgasmo y pérdida de la erección; en este contexto la sexualidad femenina ha sido aquella que permite el cumplimiento de este ciclo. Y por supuesto un enigma, ¿cómo goza la mujer?, ¿cuándo goza?, ¿cuándo de verdad goza?, el enigma del femenino que fascina y aterra.

Cabe aclarar que la pregunta por la sexualidad femenina es diferente dependiendo de si la hace un hombre o una mujer; aunque creo que deberíamos hablar de hombres y

mujeres, algunos hombres se preguntan por no entender, por curiosidad, por el enigma; otros no se preguntan mientras la mecánica funcione, cuando deja de funcionar se lo preguntan y buscan que ella se “componga” porque algo tiene mal, o acuden a otra. Nos encontramos entonces con que algunas mujeres se preguntan por su sexualidad, cuando ellos les devuelven la imagen de que no “funcionan”. Pero hay diversas articulaciones de la pregunta, que trataremos de ir señalando.

Hemos estado hablando de sexo en tanto placer, pero tenemos que recordar que el espacio claramente delimitado y ofrecido para las mujeres ha sido el de el sexo para procreación, para el devenir del destino de toda mujer, la esencia de feminidad: la maternidad.

Maternidad separada de erotismo. El goce se presume en el servicio a los otros, en el cumplimiento del “instinto”, en las



recompensas sociales del ser madre; por supuesto que estamos con el "cuento" que nos cuentan y el único en que "contamos", pero que no constituye realidad para una gran mayoría de mujeres: las recompensas sociales no siempre llegan y si llegan no son vividas como tales.

mujeres tienen lo que yo no tengo"*

Graciela: *"ya me convencí que no hay un hombre para mí, todos están casados o son playos, yo quiero sentir, pero cuando los conozco me tengo que limitar, y no acostarme con ellos en la primera salida, y en la primera vez cuidarme,*

26

GIROS N° 3, OCT. 1994



María (nombres ficticios) :
"un día en casa de una amiga vi una película con una escena erótica, miraba esos cuerpos desnudos, esas pieles rosadas, el sudor, y de repente recordé esa sensación y me di cuenta de que estaba muy lejos de ello, es más, ni sabía si lo había imaginado o vivido. Me puse a pensar en por qué me sentía ya fuera de ello, metida en el trabajo, la casa y los hijos, un hombre... que ajeno me parece eso".

Rosario: *"yo creo que nunca voy a tener un hombre que me ame, no veo que alguien se pueda interesar por mí, no sé por qué otras*

porque ya me ha pasado que se enojan o no sé, se ponen raros de que sea así, como soy tan así, abierta, después nunca me llaman, yo no sé que tengo mal, ¿será que estoy loca o qué?".

Hilda: *"el me gustaba mucho, estábamos en el carro y comenzamos a hacer el amor, y yo me puse sobre de él, y él de repente me dice: eres una zorra, sí que te gusta culear, y me desmoroné, me destrozó y no entendió por qué me enojé yo tanto, nunca pudo ser igual"*.

Paty: *"mi vida sexual,*

bueno muy bien, él (su esposo) es buena gente, sólo que a veces yo no tengo ganas, o no tengo ganas de lo que él quiere; pero todo está muy bien, a veces él quiere más que yo, y yo estoy cansada: el trabajo, los chiquitos y la comida, me canso, pero yo estoy consciente de que la vida sexual es muy importante para el equilibrio personal y de la pareja, así que trato de llevarla bien”.

Estas mujeres hablan de un sueño, de una ilusión, de un dolor, se lamentan de soledad, de una frustración, aún las que están acompañadas. Claro que estamos mostrando trozos a partir de una selección totalmente subjetiva, pero creo que podríamos considerarlos representativos de nuestros propios sueños y desilusiones.

Somos socializadas en la promesa de ser madresposas:

“La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres... Todas las mujeres son madresposas aunque no tengan hijos ni esposo, ... Ser madre y ser esposa

consiste para las mujeres, en vivir de acuerdo con las normas que expresan su serpara y de otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones”. (Lagarde, p 349, 1990).

Anhelamos, deseamos tener un compañero, y cuando esto no ocurre y cuando ocurre también, es la gran preocupación, es una queja que se escucha reiterada en la clínica.

La puerta de entrada a preguntarse por su disfrute o su sexualidad, —que no siempre coinciden— se da a partir del compañero, del hombre, real o imaginario, presente o ausente. En primer lugar la adolescente, desde niña ya, sueña con el novio con el hombre que tendrá, pero recibe mensajes contradictorios: deberá enamorarse, pero enamorarse no tiene que ver con sexo, el sexo está prohibido, ella debe cuidarse (cuando no la cuidan sus padres o hermanos); pero los medios de información y la misma cotidianidad la bombardean con mensajes del sexo como el gran objeto a desear y consumir: “hacer

el amor con otro, no, no, no"; "basic instincts" (traducida curiosamente como bajos y no básicos instintos); "si pudiera contar todo lo que sentí, no quedó un lugar que no anduviera en ti, besos, ternura"; "corazón salvaje", etc. Tenemos entonces dos mensajes: amor sin sexo, y una vez casada eres sexual, deberás amar y servir, ser madreposa.

Además de los bombardeos publicitarios sobre una sexualidad fabricada, están sus propias sensaciones corporales, su propia sensualidad que puede estar más o menos coartada, su cuerpo en ebullición, que muchas veces no es sentida o se disfraza. Hablan algunas adolescentes:

(17 años) "Yo francamente me quiero casar virgen, me gusta mi novio tanates y salimos a lugares chivas con nuestros amigos, pero super tranquilo, yo no quiero un embarazo y quiero formar bien mi hogar y tener mis hijos. Pues si, nos besamos y eso, pero nada más. Casarme virgen es mi ilusión".

(16 años) "A mi me gustan los muchachos, tengo mis amigos y los quiero mucho, pero el sexo no me interesa no tengo edad para eso, no me siento preparada,

eso vendrá después".

(17 años) "Tuvimos nuestra primera relación y estuvo bien... Fue lindo él, pero... no sé que sentí o qué era aquello maravilloso que se tenía que sentir, me dolió, me sentí molesta todavía al día siguiente".

(16 años) "Yo lo que quiero es un hombre, estoy enamorada del amor, pongo el caset de boleros de Luis Miguel que me mata, y lo oigo horas y lloro y lloro por el novio que no tengo... ya no se que hacer para tener novio, ¿qué tengo: soy fea, tonta, es mi nariz, mis piernas flacas, qué?".

Así la mujer joven se enfrenta a las contradicciones frente a su deseo, frente al lugar que socialmente se le asigna como mujer decente, y los demás lugares culturalmente asignados para ser una mujer deseable o deseada.

Conforme se avanza en edad y en experiencias, si bien se da la entrada en la vida sexual de pareja, siguen muchas sombras sin develar, preguntas sin formular, o que comienzan a buscar formulación. Porque se establece que el sexo, o la

sexualidad comienza con el intercambio sexual con un hombre, antes no había sexo.

En nuestras experiencias con los talleres sobre sexualidad, encontramos que al hacer la pregunta: ¿qué es sexualidad femenina?, surgieron respuestas muy elaboradas y completas en la mayoría de los casos con respecto a la sexualidad como una totalidad permanente en la vida de las mujeres y los hombres, como una condición vital inseparable del devenir humano, el sexo total sensual, relacionado con el contacto físico y afectivo con hombres y mujeres, y consigo misma: el autoerotismo como una importante opción de placer y autoestima. Y preguntamos a hombres jóvenes, adultos, mujeres jóvenes, adolescentes, niñas, adultas, abuelas. Por supuesto se dieron estas respuestas elaboradas después de un proceso de reflexión y desde una racionalización.

Cuando inquirimos sobre la sexualidad por medio de sus fantasías, vivencias y representaciones dramáticas, las respuestas nada tenían que ver, con sus reflexiones "pensadas", sino confirmaban lo anteriormente señalado sobre la relación de sexo



con matrimonio, maternidad, compañero, frustración, obligación, algo biológico, un peligro, un pecado, y el autoerotismo como un acto vergonzoso relacionado con la soledad y la frustración.

Lo más importante que manifestaron las mujeres parece haber sido el tener alguien con quién estar, más que el alguien con quién gozar, o el gozar simplemente. Pero aquí cabe preguntarse sobre el contenido cultural de esta afirmación, y de las ideas y vivencias asociadas a la sexualidad ya mencionadas.

Retomando los extractos de narraciones citadas anteriormente encontramos: El sentir el placer sexual, la entrega, el disfrute como algo ajeno y cancelado al no tener compañero (María). El no tener un hombre que la ame, implica soledad

y frustración puesto que las demás si lo tienen, aquí opera la fantasía de ¿qué tienen las otras que yo no tengo? (Rosario). Expresar la sexualidad es peligroso, puesto que el hombre se asusta y piensa que ella es una zorra, una prostituta, la amenaza que surge aquí es comprobar que ella es dueña de su goce, que lo puede dirigir, provocar y expresar, se sale del control de él, por lo tanto, si bien eso le da placer al hombre, prefiere tomar distancia, especialmente distancia afectiva (Garcíela, Hilda). El sexo con el esposo es un deber de madresposa, hay un placer, pero se ve oscurecido por las demandas de la cotidianidad y las cargas de las responsabilidades, pero entonces el placer que hay que mantener a toda costa es el de él, por el "equilibrio del matrimonio" (Paty).

En los trozos de discursos de las adolescentes aparece la conformación a las expectativas sociales y familiares: ser una novia decente merecedora de pasar a madresposa, negando la posibilidad de los propios deseos. El sexo es algo que no interesa, es algo externo, ajeno al propio cuerpo. El sexo es algo que hay que hacer porque todas lo hacen, porque el novio lo pide (se

desea pero se niega que ella misma se está jugando), pero no hay disfrute, incluso hay dolor. Aquí está operando seguramente su negación de su propio deseo o no deseo de sexo, el desconocimiento de su cuerpo y sus posibilidades de placer, así como la ineptitud, insensibilidad o inexperiencia del compañero. La necesidad a toda costa de un hombre, de la mirada deseante estructurante como mujer deseable, si no se tiene la sensación es de falla en el yo, que se deposita usualmente en el cuerpo.

Existe el peligro de escuchar todo esto que se dice como lo que es, sin preguntarnos ¿cuáles son los factores que intervinieron en la construcción de estas condiciones, vivencias y representaciones? Entramos aquí a la pregunta sobre la constitución de la subjetividad.

Los seres humanos nos constituimos en sujetos por medio del proceso de socialización, el proceso que implica la vinculación dialéctica del individuo con la sociedad, la constitución del yo social, social en tanto conformado y plegado- en lo posible- a las leyes explícitas e implícitas que rigen la vida en sociedad.

Foucault habla de la construcción de sujeto que hace cada

época o cultura, de el hombre o de la mujer. Hay saberes sobre lo que es ser mujer o ser hombre, es decir hay un pensamiento específico de cada cultura y de cada disciplina y producción, a esta parte de pensamiento que cruza todo lo social, discriminándolo del modo en que lo vivimos, es a lo que Foucault denomina saber. El saber está relacionado con el poder, con el poder represivo y configurativo, el configurativo es el que moldea sutilmente el sujeto que se espera.

Freud (1983) en su artículo "Sobre una degradación general de la vida erótica", hace la siguiente reflexión:

"... No podemos eludir la impresión de que la conducta erótica del hombre civilizado, presenta generalmente, hoy en día, el sello de la impotencia psíquica. Sólo en una limitada minoría aparecen debidamente confundidas las corrientes cariñosas y sensual. El hombre siente coartada casi siempre su actividad sexual por el respeto a la mujer, y sólo desarrolla su plena potencia con objetos sexuales degradados..."

También las mujeres aparecen sometidas en nuestro mundo civilizado a consecuencias

análogas, emanadas de su educación y además, a las resultantes de la conducta del hombre... Lo que no parece existir en la mujer, es la necesidad de rebajar el objeto sexual, circunstancia enlazada, seguramente, al hecho de no darse tampoco en ella nada semejante a la supervaloración maculina...

A mi juicio, este requisito de la prohibición, que aparece en la vida erótica femenina, puede equipararse a la necesidad de un objeto sexual degradado en el hombre.

Ambos factores son consecuencia del largo intervalo exigido por la educación, con fines culturales, entre la maduración y la actividad sexual". (p 100).

Freud nos señala aquí en referencia específica al comportamiento sexual, la importancia de la educación, de la prohibición para los fines culturales que está en la base de lo que él denomina "impotencia psíquica". En este extracto encontramos también lo narrado por algunas de las mujeres anteriormente mencionadas (Graciela e Hilda) y vivido por una gran mayoría: la necesidad de algunos hombres de un objeto sexual degradado, de la misoginia como

componente sexual.

Vemos entonces que el proceso de socialización, de constitución de hombres y mujeres juega un papel fundamental en la sexualidad en donde el poder y la dominación son fundamentales. Gallardo (1992) habla de una tendencia a la inserción inercial, como aquellas prácticas sociales o individuales que tienden a la reproducción del orden social establecido, que incluyen la aceptación sin crítica de la identidad social, que es percibida como natural, inhibiéndose así la posibilidad de una comprensión crítica de las condiciones histórico sociales en las que se despliega una realidad de dominación.

¿Cuánto de estos discursos está permeado por los saberes, por las expectativas que se cumplen para ocupar un lugar social? Podemos pensar que mucho de lo que estas y otras mujeres cuentan, no lo están contando desde sí mismas, sino desde lo que se espera de ellas, desde su inserción inercial que considera sus condiciones como naturales. ¿Cómo podemos acceder a lo que quisieran expresar sobre sí mismas, sorteando esos condicionamientos? Algunas autoras -las que mencioné

anteriormente- sostienen la imposibilidad del lenguaje para dar cuenta del sentir y vivir femenino, más cercano a la poesía y al arte en general. Sin embargo, creo que existen formas de expresarse, y de hecho las vamos creando y utilizando; debemos recordar que de cualquier forma el lenguaje nunca alcanza, ni para hombres ni para mujeres, para dar cuenta de los deseos.

El trabajo terapéutico, especialmente el analítico, busca por la pregunta con respecto al deseo, dilucidar en qué lugar se coloca la persona frente a su propio deseo: escamoteándolo, enfrentándolo o confundiendo; este es un espacio que permite la continua reformulación de la pregunta ¿qué deseo?, ¿cómo gozo?. Las experiencias grupales y de metodología participativa, permiten también la emergencia de preguntas e inquietudes, confrontadas con otras vivencias, lo cual resulta sumamente enriquecedor; siempre y cuando el trabajo grupal se estructure adecuadamente considerando las consecuencias y los riesgos de la utilización de las diversas técnicas grupales, terapéuticas y de metodología participativa.

Bibliografía

Berrón, Linda. *El Pique.* Relatos de Mujeres: Antología de narradoras de Costa Rica. San José, Editorial Mujeres, 1993.

Cixous Helene and Clément Catherine. *The Newly Born Woman.* Theory and History of Literature. Volume 24. University of Minnesota Press, USA, third printing, 1988.

Foucault, Michel. *Microfísica del Poder.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Freud, Sigmund. *Psicología de la Vida*

Erótica. Obras Completas. Tomo I. Editorial Iztaccihuatl, S.A. México, D.F. 1983.

Gallardo, Helio. *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina.* San José, Costa Rica. Revista Pasos. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.

Lagarde, Marcela. *Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas.* Colección Posgrado, Primera edición, UNAM México, 1990.




demonios antiguos, renacentistas y contemporáneos

34

GIROS Nº 3, OCT. 1994

ANA CECILIA RODRIGUEZ ALLEN



La idea de enfrentar este tema surgió de los hechos ocurridos en relación al concierto de rock pesado (heavy metal) realizado en Quesada Durán la tarde del domingo 3 de mayo de 1992. Trescientos jóvenes se reunieron en una bodega conocida como La Fosforera para escuchar un concierto de rock pesado. La reunión, sin embargo, terminó con la intervención de la policía y los jóvenes fueron acusados por oír lo que algunos

medios de información denominaron “música satánica”.

Mi intervención tendrá como objetivo hacer un breve análisis histórico de lo que se ha entendido por demonio, satán, brujería. Luego, las compañeras psicólogas abordarán el satanismo como una forma de control social.

Para empezar haremos nuestras las palabras de Teodoro Adorno que afirmaba que “hay que recordar para no olvidar y no repetir”; y también la tesis del pedagogo Henry Giroux que insistía en la importancia de una “memoria liberalizadora”. Esto significa el reconocimiento de aquellos casos de sufrimiento público y privado que constituyen condiciones pasadas e inmediatas de opresión. Por ello, se hace necesario recuperar peligrosos ejemplos del pasado con una memoria liberalizadora destinada a mantener vivo el hecho histórico y existencial del sufrimiento al desvelar y analizar aquellas formas de conocimiento histórico y popular que han sido suprimidas o ignoradas. Sean estos dos principios el leitmotiv de este trabajo.

Según la *Encyclopaedia*

Britannica la palabra demonio tiene origen griego. Su raíz etimológica es rica en definiciones. Deriva del verbo daio: conocer, encender, devastar, extenderse con el fuego, brillar, estar encendido como el fuego, dividir.

La palabra demonio se traduce del sustantivo griego daimon, o el adjetivo daimonion. Las versiones griegas de la *Biblia* han traducido estas palabras a diversos vocablos hebreos, no todos con el mismo significado como pueden ustedes observar en el siguiente cuadro:

1. Daimon: daimonion: demonio= divinidad, potencia, hado, genio, ser intermediario entre los hombres y los dioses.

2. Se irîm= velludos, capriformes

3. Se îrîm= poderosos genios

4. Eilîflîm= naderías (luzbel, herejía)

5. Siyyîm: bestias salvajes

6. Satán= Adversario o acusador ante un tribunal. En el antiguo testamento designa a todo el que se opone a otro. Pero tiene otros significados. Se traduce en algunos pasajes de la *Biblia* por

diábolos: calumniador o el que nos clava o traspasa o el que nos contraria. En el libro de Job se habla de él como uno de los seres que recorren la tierra en misión de inspección, que duda de la bondad y fidelidad de Job y quiere que se le someta a prueba.

7. Satán= se convierte en el Nuevo testamento en el jefe de los demonios y adquiere otros nombres: Belzebul o Beelzebub (Ba al Zebub).

8. Lilit (Antiguo Testamento)

9. Asmodeo (Antiguo Testamento)

10. Espíritu impuro, espíritu maligno (Nuevo Testamento)

11. Dragón, serpiente (Nuevo Testamento)

12. El tentador

13. El maligno

14. El adversario

15. Behemont= hipopótamo, mastodonte, mamut

16. Leviatán= cocodrilo

17. Lucifer (Hillel); estrella de la mañana y utilizado metafóricamente para nombrar a Babilonia.

18. Cerdos

Si la palabra demonio tenía para los cristianos un sentido peyorativo, no lo tenía así en cambio

para los griegos. Primitivamente, el daimon, era un dios, una divinidad, luego se habló de los daimones como de las almas de los hombres de la Edad de Oro y, todavía posteriormente, el daimon o genio que personifica el destino del hombre. Resultó pues, haber agatós daimon un genio bueno y otro daimon kakós, un genio malo. Los demonios son seres que pueden sufrir pasiones aunque sean eternos, situados bajo los dioses, pero cercanos a nosotros; ocupan el lugar intermediario entre los dioses y los hombres. Así, cada hombre posee un daimon que lo acompaña.

Un ejemplo de esto lo encontramos en Sócrates. En la historia de la humanidad aparece Sócrates escuchando la "voz de un *daimon interior*". Esta voz interior nos cuenta Platón, detenía a Sócrates cuando iba a realizar algo que no convenía y según Jenofonte inclusive a aconsejarle positivamente sobre problemas concretos. Ahora bien, para Sócrates su daimon interior no tenía nada que ver con la conciencia moral sino que era simplemente lo divino que se manifestaba en el interior de su alma. Lo divino se hacía presente en su interioridad en forma directa, como un daimon.

Interpretando lo anterior, Platón nos dice que la divinidad puede acercarse a través de distintas formas: del augurio y de la mántica (o las artes adivinatorias).

En el augurio el hombre es un vehículo de los dioses, en este caso el profeta, nos transmite un mensaje valioso, pero el hombre como tal se "deforma". En el caso de Sócrates, la intervención divina se hace presente al interesado pero en forma enigmática: le corresponde al hombre entonces interpretar el sentido de la manifestación del daimon. Esto ya no es un don solamente natural. Es algo que el hombre adquiere mediante un ejercicio paciente, difícil y constante. Pero el resultado es muy importante: la sabiduría del hombre se mide en la medida en que sabe interpretar correctamente las manifestaciones de lo divino.

Platón hace referencia al daimon en algunos de sus diálogos. En el *Timeo* concibe al daimon como el arquitecto del cosmos. En la *República* Platón señala la relación que existe entre las almas y los daimonios a través del mito de Er el Armenio. También explica cómo las almas son llevadas a contemplar el

sistema completo del cosmos antes de iniciar un nuevo ciclo de reencarnaciones en un cuerpo humano:

*"Almas pasajeras, vais a comenzar una nueva carrera y a entrar a un cuerpo mortal. Un daimon no os escogerá, sino que cada una de vosotras escogerá el suyo. La primera que la suerte designe escogerá y su elección será irrevocable".*¹

En el *Banquete*, Platón vuelve a hacer referencia a los daimonios. Ahí, Platón nos cuenta el conocido mito del nacimiento de Eros, hijo de Poros (la riqueza) y de Penía (la pobreza) concebido durante el festín olímpico con que los dioses celebraban el nacimiento de Afrodita. En cuanto hijo de Penía, Eros es indigente, y no es delicado ni bello,



sino rudo, desaliñado y sin hogar, como un vagabundo. Pero en cuanto hijo de Poros, persigue sin descanso todo lo que es bello y bueno, astuto, pródigo en invenciones y recursos; pasa toda su vida filosofando; es brujo, mago, sofista. En virtud de esta doble herencia, tan pronto se lo ve floreciente y vivaz como agotándose y muriendo para renacer con igual rapidez y pujanza. El amor, en efecto, no es ni bello ni feo; bueno ni malo, sino un intermediario. Por ello, no ha de considerársele, como hace la opinión común, como un gran dios sino como un gran daimon, un intermediario entre los mortales y los hombres.

"Pero en cuanto hijo de Poros, persigue sin descanso todo lo que es bello y bueno, astuto, pródigo en invenciones y recursos; pasa toda su vida filosofando; es brujo, mago, sofista".

Posteriormente, estas tesis serán retomadas en el siglo III, por el filósofo pagano Plotino. Plotino escribió un ensayo que llamó el

"Daimon que nos ha tocado en suerte". El ensayo es simplemente un comentario de los textos de Platón, en donde éste último habla de los daimonios que asisten al hombre. Pero lo que es mito en Platón se convierte en verdad literal en Plotino. Así, nos encontraremos toda una gradación de daimonios que van desde el daimon guardián o tutelar que se encuentra en un hombre sabio, hasta los daimonios que viven en alguna estrella o en una bestia.

En el caso de Plotino hay una historia muy interesante que cuenta su biógrafo Porfirio que nos indica la importancia que tenía la magia en el siglo III. Dice así:

Un sacerdote egipcio vino a Roma e invitó a Plotino a atender una demostración de su arte. El prometió conjurar a su daimon tutelar-oiokeios daimon-Plotino aceptó la invitación. La evocación (klesis) tuvo éxito. El espíritu apareció pero fue una sorpresa. En lugar de ser un espíritu ordinario, un daimon, como se esperaba resultó ser un dios. El sacerdote felicitó a Plotino. ¡Bendito eres!, le dijo, de "tener un dios por espíritu en lugar de uno de los daimons inferiores"

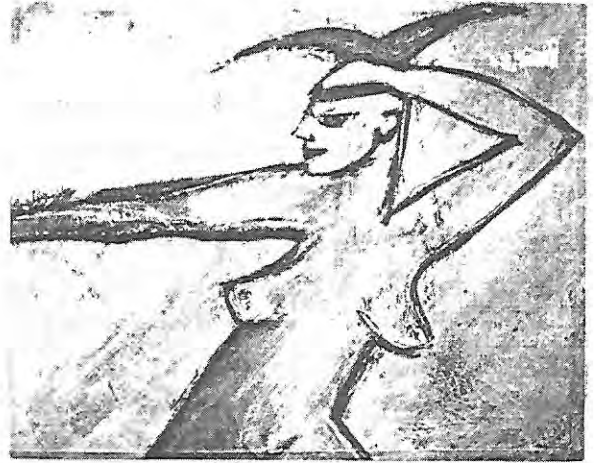
Aquellos que participaron en el "séanse" les hubiera gustado hacer algunas preguntas a la aparición o al menos verlo más cerca. No pudieron hacerlo, porque

uno de los presentes ya fuera por envidia o por miedo estranguló las gallinas que llevaba y eso hizo que la aparición se desvaneciera" 2.

Es interesante notar la influencia que tuvo Plotino en filósofos posteriores como el cristiano Pseudo Dionisio. Este incorporará una gradación similar tomando como punto de partida la teoría demonológica de Plotino. La gradación es la siguiente: serafines, querubines, principados, potestades, virtudes, arcángeles y ángeles. Pareciera que las divinidades cristianas tienen como origen los daimonios griegos.

Esta filosofía será nuevamente adoptada en el renacimiento italiano y entrará en polémica con la escolástica medieval.

El renacer del hombre, que es el anuncio de la esperanza del Renacimiento, significa el renacer del hombre en el mundo. Así, filósofos como Pico de la Mirandolla, Ficino, Gemisto Pleton plantearán una magia renacentista tomando como fuentes las tesis platónicas, neplatónicas y la cábala judía. Fundamentalmente partirán de



dos supuestos: a) la animación universal de la naturaleza que se considera movida por fuerzas intrínsecamente semejantes a las que actúan en el hombre, coordinada por una simpatía universal y b) la posibilidad que tiene el hombre de penetrar en los secretos más íntimos de la naturaleza con halagos y encantamientos.

El hombre está situado en el punto central de los tres mundos como microcosmos. Esta situación le permite conocer la fuerza espiritual que tiene atado al mundo y servirse de ella para ejecutar acciones milagrosas. Nace de esta manera la magia que es la ciencia más alta y completa, porque somete al hombre a todas las potencias ocultas de la naturaleza.

Por ello los filósofos renacentistas afirman que la ciencia del mago se dirige a tres mundos,

una magia natural (cosas corporales para efectuar acciones milagrosas), una magia celeste (fórmulas de la astronomía y de los influjos de los astros) y una magia religiosa o ceremonial (utiliza seres celestiales y demonios).

Sin embargo, esta filosofía tuvo sus víctimas. Entre ellos tenemos el cosmólogo Giordano Bruno, quemado vivo en 1600 en el Campo de Fiori, en Roma, el alquimista Paracelso, el cual tuvo muchísimos enemigos e inclusive fue acusado de ateísmo y de hacer pactos con el demonio. No olvidemos a Galileo que si bien no es un representante legítimo del neoplatonismo renacentista fue denunciado como hereje y se le obligó a retractarse. De ahí su famosa frase: "Ep pur si muove" (y sin embargo se mueve).

Otra víctima no tan famosa como los anteriores que citan las fuentes inquisitoriales y que fue acusado por herejía (recordemos que la palabra herejía viene del griego airesis que significa otra escuela, secta o partido) es el caso del molinero Menoquio. Carlos Ginsburg, historiador italiano, nos cuenta en su libro *El queso y los*

gusanos el caso del molinero Menoquio. Menoquio fue procesado (en el s XVI) y encontrado culpable porque definía al mundo como un queso erosionado por los gusanos, donde los gusanos eran el clero. Imagínense ustedes por qué fue hallado culpable. Es importante señalar que en esta época hubo grupos contestatarios. Por ejemplo, contra el inquisidor de Aragón, Fray Pedro Argüez, se alzó un grupo que lo ejecutó debido a sus cruentas prácticas. Sin embargo, irónicamente el Santo Oficio lo convirtió en un mártir y posteriormente en santo.

"Menoquio fue procesado (en el S XVI) y encontrado culpable porque definía al mundo como un queso erosionado por los gusanos, donde los gusanos eran el clero"

Todo aquel que atentaba contra el monoteísmo y la identidad cristiana era considerado un hereje. Así, tenemos que entre estos figuraban: los judíos, los judíos conversos, los moriscos, los

luteranos, las brujas, etc.

Cabe preguntarse ¿qué fiabilidad pudieron merecer los procesos inquisitoriales contra judíos y moriscos? o ¿cuál era la intencionalidad de los inquisidores a la hora de adjudicar la etiqueta al procesado? ¿Eran realmente los judíos, los judíos conversos, los luteranos, las brujas aquello que los inquisidores dijeron que fueron? Hoy en día sabemos que no. La idea era que esta persecución funcionara como mordaza ideológica. Cristina Lerner señala que el requisito previo indispensable para una cacería era la existencia de una élite fervorosa y el aparato burocrático necesario para realizar investigaciones, arrestos y castigos.

Historiadores como Metanya afirman que los judíos conversos procesados por la inquisición no eran judíos puesto que lo que quedaba del judaísmo era un ritual ceremonioso. Fue justamente la inquisición la que le interesó inventarse un problema judío y exacerbar nuevamente el odio contra éstos.

Y las brujas ¿qué eran realmente? Al respecto Gustav Hennisen afirma que la bruja fue un invento por razones múltiples. Hubo

historiadores que consideraban que era una venganza machista contra la independencia femenina y que a partir de esta idea hay un sexismo latente en la brujomanía. Hubo también explicaciones de carácter social. Las brujas representarían el feudalismo, la tradición, el pasado; en el proceso de transición del feudalismo hasta el capitalismo había que insertar la caza de brujas. La burguesía a través de la caza de brujas intensifica el proceso de demolición de la tradición y del pasado.

En conclusión, fue la Iglesia en el Concilio de Florencia de 1442 quien denunció como pecados la superstición, la brujería, la magia y cualquier otra práctica que atentara



contra la identidad cristiana:

"La santa Iglesia Romana... cree firmemente, confiesa y proclama que nadie fuera de la iglesia católica, sea pagano o judío o no creyente o separado de la unidad, tiene parte en la vida eterna, sino que cae en el fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles a no ser que antes de la muerte se una a ella (la Iglesia Católica)"³.

Termino planteando las siguientes interrogantes: ¿quiénes son los nuevos demonios?, ¿acaso los adolescentes con camisetas negras? ¿serán AC/DC, KISS, EAGLES, MADONNA los nuevos profetas del satanismo según las especulaciones de los cristianos norteamericanos? Valdría la pena recurrir a la memoria liberalizadora para no caer en el error de mandar inocentes a la hoguera ■

Notas

- ¹ PLATON. *La República o el Estado*. Madrid: Espasa, Calpe, 1973, p. 300.
- ² PLOTINO. *Eneadas. Vida de Plotino*. Tomo I. Trad. E. Brehier. París: Les Belles Letres, 1954, capítulo 10, 15-28.
- ³ KUNG, Hans. *¿Vida Eterna?*. Trad. J.M. Bravo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1993. p. 218.

Bibliografía

- ANTISERI, Dario y REALE, Giovanni. *Historia del pensamiento Filosófico y Científico*. Vol. I, II. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1988.
- GARCIA CARCEL, Ricardo. *Apuntes del seminario Historia de las Mentalidades y las Fuentes inquisitoriales*. Efectuado en la Universidad Nacional en el segundo semestre de 1992.
- KAMEN, Henry. *Inquisición española: Mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.
- LARNER, Cristina. *Enemies of God: The With-Hunt in Scotland*. Baltimore: University Press, 1981.
- PLATON. *Obras Completas*. Trad. M. Araujo, F. García, L. Gil. Madrid: Aguilar S.A., 1972.
- PLOTIN. *Eneadas*. 7 vols. Trad. Emile Brehier. Paris: Les Belles Letres, 1954.

feminismo: encuentro y diversidad en organizaciones de mujeres latinoamericanas, 1985-1990

Lola G. Luna
Seminario Interdisciplinar
«Mujeres y Sociedad»
Universidad de Barcelona.

43

GIROS Nº 3, OCT. 1994

1. Aplicación del video a los movimientos de mujeres.

En 1985 comencé a utilizar el video doméstico (grabación en video 8 y edición en Beta- o VHS) como soporte para la recogida de fuentes sobre los movimientos de mujeres en América Latina, que estaban por aquellas fechas en un proceso de expansión. Me movía a ello el conocimiento por anteriores experiencias de investigación, de las escasas fuentes tradicionales que quedan de los movimientos sociales en general y de los de mujeres en mayor medida. También consideré que la imagen enriquecía las fuentes orales (añade datos al discurso sobre la raza, la edad, el vestido, el

entorno, etc.) y además, la nueva tecnología del video doméstico era asequible para este tipo de experiencia. Partí de la idea de realizar entrevistas abiertas a mujeres, en grupo o individualmente, que estuvieran vinculadas a organizaciones de mujeres, para recoger la historia de aquellas. Junto a las entrevistas, también realicé grabaciones de algunos eventos feministas centrándome en los debates, especialmente los que se realizaban sobre feminismo y política. El objetivo fue crear fuentes videográficas complementarias de las tradicionales (documentos escritos, revistas, panfletos y otros materiales) para el estudio del

feminismo latinoamericano y de su relación con los movimientos de mujeres¹.

Por otro lado estaba el objetivo académico de introducir en el aula² imágenes y testimonios directos de las protagonistas del fenómeno social y político de los movimientos sociales de mujeres en América Latina, para su análisis y para contrastar la mirada etnocéntrica que proyectamos en otras culturas de otros países y continentes.

A partir de la documentación recogida realicé una doble tarea: por un lado la edición de una serie de videos de los diferentes países y eventos, en los que intenté sintetizar los testimonios claves para un acercamiento a los movimientos de mujeres en América Latina, y por otro, la utilización de las fuentes videográficas para una primera interpretación de su significado en relación con la coyuntura histórica de la década del 80 y con el feminismo.

La interpretación que sigue sobre la diversidad y confluencia de los movimientos de mujeres en el feminismo, está basada en la observación de los testimonios de las mujeres entrevistadas y apoyada en algunos elementos teóricos del enfoque de género.

2. Diversidad y confluencia de los movimientos de mujeres.

Las fuentes videográficas mostraban sectores de mujeres que se había organizado en torno a la lucha específica contra la desigualdad de género (movimientos feministas), mientras otras organizaciones lo habían hecho para enfrentar la crisis económica (movimientos por la sobrevivencia) o bien para denunciar las desapariciones y asesinatos de sus hijos a manos de las dictaduras, bien para apoyarlos en la guerra (movimientos de madres)³.

La diversidad en los orígenes y en las reivindicaciones de estos movimientos de mujeres está articulada con diferentes formas de asumir su posición en las relaciones de género⁴. Mientras las feministas se nucleaban en torno a una crítica del patriarcado y su lucha estaba encaminada a la transformación de las relaciones de género, las mujeres de los movimientos populares (organizadas en algunos países como Perú, Bolivia o Brasil bajo el significativo nombre de "clubes de madres") o las madres de los desaparecidos, tenían objetivos relacionados con la reproducción, núcleo central del rol tradicional del género fememino, desde el que reclamaban a sus hijos con vida

enfrentándose a las dictaduras genocidas.

A través de la documentación videográfica se hacía evidente que de una forma u otra, sectores de mujeres se estaban movilizandando en torno a cuestiones relacionadas con su género que las llevaba a irrumpir en la escena pública con nuevas formas de hacer política ⁵, alternativas a las tradicionales de los partidos ⁶. Pero a lo largo de los testimonios se pudo observar un proceso de confluencia con el feminismo desde los diversos movimientos de mujeres, bien en su reflexión, bien en sus objetivos y en su evolución durante la segunda parte de la década de los ochenta. Esta idea es la que he querido fundamentar en la selección de imágenes testimoniales que presento en este Congreso y que están editadas como sigue.

En primer lugar se presentan tres apartados de testimonios ⁷ que

"Por sus hijos ellas irrumpen en los procesos históricos que se están dando, se transforman en sujetos políticos y son agentes de cambio social..."



corresponden a las Madres de Plaza Mayo (Argentina 1985), Madres de Héroes y Mártires (Nicaragua 1987) y Federación de Mujeres de Villa el Salvador, Lima (Perú 1986). Pertenecen a organizaciones de mujeres que no tienen una definición feminista. Las dos primeras organizaciones surgen en un contexto de violencia y se constituyen como tales en su relación con el Estado, siendo esta relación de naturaleza diferente según el caso: las Madres argentinas en una política de denuncia y confrontación directa con aquel; las Madres nicaragüenses por el contrario, a través de sus hijos combatientes en la guerra que libra el Estado sandinista con la contrarrevolución, se sienten formando parte del Estado, como sujetos revolucionarios "debidamente involucradas" y le dan su apoyo en esta guerra. Ambos movimientos están relacionados con

la violencia de la guerra de uno y otro signo y ambos invocan a sus hijos como núcleo central de su movilización y de su accionar. Por sus hijos ellas irrumpen en los procesos históricos que se están dando, se transforman en sujetos políticos y son agentes de cambio social. Al mismo tiempo, de forma contradictoria (Madres de Plaza de Mayo) o coherentemente (Madres de Nicaragua) son conscientes de la desigualdad de género y se definen sobre ella.

Los testimonios que corresponden a la Federación de mujeres de Villa El Salvador, hablan de su independencia organizativa dentro de la relación de apoyo y capacitación que reciben de Centros feministas⁸, aunque ésta ha fructificado en la creación de un grupo feminista al interior de uno de los Clubes de Madres, para realizar trabajo específico sobre la mujer⁹. El caso de Villa El Salvador muestra una articulación muy avanzada del movimiento feminista y el movimiento popular. Se ha seleccionado como un modesto homenaje a María Elena Moyano y todas las mujeres feministas y de sectores populares víctimas de la violencia senderista hasta el momento.

Por último, se presenta la grabación de una declaración

política del movimiento feminista chileno durante la campaña del Plebiscito en donde se decidía SI o NO a la continuidad de la dictadura pinochetista (1988). El movimiento feminista, liderando a las mujeres de diferentes sectores y organizaciones (pobladoras, jóvenes, artistas, etc.) elaboraron un pliego llamado "Demandas de las Mujeres a la Democracia" para darle un contenido de reivindicaciones de género al NO a Pinochet¹⁰. Se ha seleccionado este momento entre la abundancia de documentación videográfica reunida sobre el feminismo, porque creemos que la declaración de las feministas chilenas sintetiza los elementos principales que caracterizan mayoritariamente al movimiento feminista latinoamericano durante su desarrollo a lo largo de la década de los ochenta: la definición por la democracia y su imbricación en los procesos de lucha por su

"... el feminismo es sujeto político y protagonista del cambio social."

recuperación en el cono sur¹¹ desde una perspectiva crítica con sus contenidos patriarcales¹². En el

documento se pone de manifiesto la vocación de liderazgo del feminismo en relación a los otros movimientos de mujeres ¹³ y sobre todo se declara explícitamente que el feminismo es sujeto político y protagonista del cambio social. Se trata de una declaración de reafirmación que contiene además la fuerza arrolladora de un movimiento que se encuentra en un momento de gran protagonismo político y de gran madurez como movimiento social, con reconocimiento por otras fuerzas políticas a través de la participación de sus líderes en plataformas democráticas, redes de difusión, producción intelectual, etc. ¹⁴.

Es difícil analizar el Movimiento Feminista Latinoamericano, y establecer el alcance de su papel político como agente transformador de las relaciones de género en las sociedades latinoamericanas, desde una perspectiva continental porque los análisis sobre el proceso histórico que ha desarrollado el feminismo latinoamericano en las dos últimas décadas aún son escasos ¹⁵. Por otro lado, la relación establecida con el Estado que se ha ido configurando después de las tendencias dictatoriales y la institucionalización que se ha hecho de algunas de sus demandas a través de las políticas públicas dictadas para las mujeres,

desde áreas específicas de mujer o no, aún se está procesando. En cualquier caso, su estudio es un reto que hay que afrontar, entre otras razones porque puede perderse parte de su historia si una vez más se sumerge en el devenir del tiempo, como sucedió con su primera etapa, el sufragismo, o como ha sucedido con otros movimientos sociales.

En lo que se refiere a su expansión hacia otros movimientos de mujeres, objeto de nuestro estudio, desde hace unos años y cada vez más frecuentemente se está utilizando por parte de autoras y líderes del Movimiento Feminista, el concepto de Movimiento Social de Mujeres o Movimiento Amplio de Mujeres para referirse a la organización y movilización femenina de los sectores populares en torno a la sobrevivencia. Esta denominación expresa en parte el proceso de confluencia de la



diversidad de estos movimientos, que por otro lado han producido un crecimiento y una retroalimentación también del Movimiento Feminista, pero, cuáles son las coyunturas y los factores que han posibilitado esta confluencia y retroalimentación?

Hay una reflexión importante realizada a comienzos de ésta década desde el interior del Movimiento, que nos ofrece algunas claves. Me refiero al documento final del Taller "El feminismo de los 90, desafíos y propuestas" ¹⁶. En él, el feminismo latinoamericano define una propuesta política de "transformación global", con "ejes temáticos y propuestas de acción" para cada situación concreta, así como reafirma su carácter democrático y llama la atención sobre los desafíos que plantea la relación con el Estado. También se constata el crecimiento del Movimiento Feminista Latinoamericano señalando:

"... que ha tocado diversidades sociales, que ha incorporado a nuestro horizonte y a nuestra reflexión, lentamente pero con fuerza indiscutible, la realidad de las mujeres pobres, populares, de las mujeres indígenas, de las mujeres negras, tiñendo cada vez más el movimiento de las características multiculturales y

pluriétnicas del continente".

Por otro lado se plantea la complejidad del trabajo de los centros feministas señalando que éstos

"... aportan a la producción de conocimientos sobre la realidad de las mujeres, fortalecen y democratizan la sociedad civil desde la propuesta feminista, generan acciones y apoyo al movimiento amplio de mujeres y generan un importante espacio de interacción entre mujeres de diferentes sectores sociales y diferentes experiencias de vida" ¹⁷.

Se puede decir que el trabajo de los centros feministas ha llevado a una articulación de la problemática de género a la de clase,



introduciendo el elemento de la subordinación de la mujer en los movimientos barriales¹⁸ y que ha sido la coyuntura de la crisis del modelo capitalista periférico y factores como las políticas de cooperación quienes que han posibilitado este encuentro de organizaciones de mujeres en el feminismo.

En el caso de las Madres de Plaza Mayo, Hebe Bonafini, después de contestar a la pregunta sobre qué relación tienen con las feministas argentinas:

"nosotras no somos feministas, nosotras luchamos por la vida de nuestros hijos, mal podríamos ser feministas...",

continúa con un discurso reivindicativo sobre la falta de lugar para las mujeres en la sociedad. Lo que se trasluce en primer lugar, es el falso estereotipo que Bonafini tiene sobre el feminismo y las feministas, que le hace expresarse de una forma aparentemente contradictoria. Está claro, que los objetivos y las acciones de las Madres organizadas en torno a la recuperación de sus hijos no son feministas, pero la pregunta es, cómo actúa el género en este caso?

Las Madres de Plaza de

*"nosotras no
somos feministas,
nosotras luchamos
por la vida de
nuestros hijos, mal
podríamos ser
feministas..."*

Mayo, como las Madres de Héroe y Mártires de Nicaragua, son un ejemplo de movimientos social de mujeres en donde la identificación con la socialización de los hijos como tarea del género femenino actúa como motor, y se articula a la coyuntura política y social de forma diferente en cada caso. El caso de Nicaragua hay que mirarlo a la luz de la Revolución Sandinista y la institucionalización que se hace de la participación social y política de las mujeres desde el Estado a través de las organizaciones de masa. El caso argentino puede verse como un movimiento por los Derechos Humanos, que surge en una situación en donde los organismos internacionales de defensa de éstos, fueron inoperantes y ciegos. Pero el Movimiento de Madres de Plaza de Mayo no es sólo un movimiento por los Derechos Humanos, va mucho más allá, por su carácter femenino, convirtiéndose en un paradigma de nuevas formas de hacer política

desde la maternidad, porque lo nuevo es la integración que hacen de la política y la ética ¹⁹, al reivindicar el primer derecho de las personas que es la vida. Como creadoras de la vida de sus hijos sintetizan en su acción política lo privado, la maternidad, y lo público, los derechos humanos. Su marcha de cada jueves de la casa (lo privado) a la Plaza (lo público) es un símbolo acabado de esa síntesis. Pensamos que en ese paso de lo privado a lo público es donde actúa el género, redefiniendo el rol y dándole una

dimensión política. Son madres, pero son mujeres y al irrumpir en el campo de la política a través de una lucha fundamentalmente ética (“justicia a los culpables”) la idea de igualdad entre los géneros surge espontáneamente, aunque no sea su objetivo central.

Esta reflexión, a partir de fuentes videográficas, considero que es solo un acercamiento para explicar el hecho de la confluencia en el feminismo de manera articulada o explícitamente negada, de sectores de mujeres implicados en diferentes luchas. Recapitulando, se puede decir que en las estructuras latinoamericanas del siglo XX (el modelo de desarrollo y las formas de gobierno: dictatoriales o democráticas) se dan conyunturas (crisis económica, luchas por la democracia), factores económicos y sociales (políticas de desarrollo, organismos de Cooperación), hechos históricos (genocidios, guerras) en donde las relaciones de género (que ubican a las mujeres en la sociedad y la historia) se modifican (como otras relaciones sociales) a partir de la actuación de sectores diversos de mujeres, organizadas en torno a objetivos concretos.

Como señala Jardim Pinto, el feminismo posee su propia radicalidad que corta verticalmente



todas las prácticas (públicas, privadas, de la razón, el afecto, el trabajo, el placer, la obligación y el deseo) en la presencia del cuerpo de la mujer al luchar por una condición, contra la desigualdad en las relaciones de género.²⁰

*“el movimiento feminista es el espacio privilegiado donde se explicitan las resistencias a las relaciones de poder contenidas en las relaciones de género, pero no es el único canal. En los movimientos populares también emergen prácticas de resistencia a la desigualdad contenida en las relaciones de género”*²¹

Pensamos que el feminismo²² actúa como agente traspasando los objetivos y la acción inmediata de las organizaciones de mujeres que no se mueven inicialmente contra la desigualdad de género, pero que al ser mujeres, su condición subordinada se hace visible y se produce el cambio en relación a su posición, lo que las lleva a identificarse con el discurso feminista ■

□

Notas

¹ Realicé grabaciones a una serie de organizaciones de mujeres en Río de Janeiro, Bertioga (III Encuentro Feminista Latinoamericano), Buenos Aires, Montevideo (1985), Lima, Bogotá (1986), Managua

(1987), Santiago de Chile (1988), Buenos Aires y San Bernardo (V Encuentro Feminista Latinoamericano) (1990). No incluí en la investigación las áreas de mujer existentes al interior de partidos políticos o sindicatos, porque la idea era centrarnos en organizaciones femeninas componentes del movimiento social. Un primer análisis de la experiencia se trata en el artículo: El Video aplicado a la Memoria de las Mujeres Latinoamericanas, *Boletín Americanista* N° 38, Universidad de Barcelona 1988.

² Soy profesora de Historia de América Latina Siglo XX en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona y desde hace cinco años doy un Curso de Doctorado que gira en torno a los Movimientos de Mujeres en América Latina.

³ La tipología de movimientos feministas, movimientos por la sobrevivencia y movimientos de madres está más ampliamente explicada en El Video aplicado..., op. cit y en Género y Movimientos Sociales en América Latina, *Boletín Americanista* N° 39-40, Univ. de Barcelona 1990.

⁴ Entendiendo el género como un elemento constitutivo de la desigualdad en las relaciones sociales (de poder) que se dan entre los sexos, en la línea que apunta Joan W. Scott, El Género: Una categoría útil para el análisis histórico, en J. S. Amelang y M. Nash (eds) Historia y Género, Valencia 1990.

⁵ La construcción de las mujeres como sujetos políticos se produce con la acción, al pasar de una identidad privada a una pública, haciéndose visibles a través de los movimientos sociales y en la relación con el Estado. Coincidimos con Celi Regina Jardim Pinto en esta tesis planteada en su artículo, Movimientos Sociais: Espaços Privilegiados Da Mulher Enquanto Sujeito Político, en Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini, Uma Questão de Genero, Fundação Carlos Chagas, Sao Paulo, 1992. Es clarificadora la utilización que hace de la concepción foucaultiana del poder para fundamentar la dimensión política de los movimientos sociales en tanto espacios donde se rearticulan y desde donde se redefinen relaciones de poder, entre ellas las relaciones de género por parte de las mujeres,

pags. 130-135.

⁶ Es urgente la revisión de la concepción existente de lo político, y de conceptos como ciudadanía y participación política, desde una perspectiva interdisciplinaria entre la Ciencia Política y la Historia. Recuperar el sufragismo y el feminismo como parte de la historia social y política, implica reconocer formas de actuación política diferentes a las consideradas tradicionalmente como políticas, así como por ejemplo aceptar que las luchas de las mujeres y también las de grupos sociales excluidos del juego político por la raza o la clase, con una crítica al carácter puramente formal de la ciudadanía y contienen a su vez un sentido de construcción de ciudadanía real. La necesidad de un nuevo marco teórico de lo político se nos ha planteado en el curso de las discusiones de la investigación sobre "Movimientos de Mujeres y Participación Política en Argentina y Colombia 1930-1990" con Marysa Navarro y Norma Villarreal, componentes del equipo. Este Proyecto pertenece al Programa de Investigación de la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT) del Ministerio de Educación y Ciencia, España.

⁷ Estos corresponden a las respuestas que dieron estas organizaciones a la pregunta de su relación con otras organizaciones de mujeres y con los movimientos feministas.

⁸ Entrevista a María Elena Moyano, asesinada por mujeres de Sendero Luminoso y dinamitada acto seguido por hombres del mismo grupo terrorista en 1992. Su asesinato por mujeres senderistas puede interpretarse como una manipulación de los intereses de género desde la oscura doctrina fundamentalista de dicho movimiento, que parece tener un alto componente femenino en sus filas.

⁹ según testimonio de la representante del Club de Madres Virgen del Carmen.

¹⁰ La grabación se efectuó durante uno de los Actos del Evento internacional "Chile Crea", organizado como apoyo a los sectores democráticos y donde las mujeres participaron con varios actos.

¹¹ fueron las feministas chilenas las que hicieron continental su lema "democracia en el país y en la casa".

¹² Son numerosas las definiciones desde el

feminismo latinoamericano por una democracia participativa y no excluyente de las mayorías.

¹³ "convocamos a todas las mujeres".

¹⁴ Sería interesante hacer el contraste con la evolución producida en los años siguientes, durante el proceso de Concertación democrática y de transición, tanto para ver las posibilidades y los cambios reales en las relaciones de género al interior de estos procesos de cambio, como también para analizar la dialéctica que se establece entre los movimientos sociales y los partidos políticos cuando se entra en el juego político tradicional y explicar que las mujeres no siguieran adelante con la campaña de "Demandas a la Democracia y el Movimiento Feminista fuera relegado en la Concertación.

¹⁵ El estudio de Nancy Saporta Sternbach, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk y Sonia E. Alvarez, *Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo*, *Signs*, winter 1992, es un buen aporte, al analizar su trayectoria política en las décadas setenta y ochenta, a través de los Encuentros y al rebatir malentendidos sobre el carácter del feminismo latinoamericano, explicando su valiosa especificidad en el tipo de organización y política que ha desarrollado.

¹⁶ V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, *Mujer/Fempres*, N° 111, 1991.

¹⁷ En la década de los ochenta se han creado en la mayoría de los países latinoamericanos, Centros de Mujeres de carácter no gubernamental (ONGs), en los que se trabaja con mujeres de sectores populares a través de diferentes temáticas, educación, salud, reproducción, creatividad... Esto ha llevado al feminismo latinoamericano a entrar en el campo de la Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Sobre la relación entre el Feminismo, el Desarrollo y la cooperación, se ha llevado a cabo una primera evaluación desde las ONGs de mujeres del Sur en estos últimos años, considerándose que aquella ha sido insatisfactoria: se ha trabajado con microproyectos puntuales que no han cambiado las condiciones de vida de las mujeres a las que iban dirigidos, siendo mínima su significación económica dentro de

los presupuestos dedicados a la cooperación. Los pequeños proyectos referidos al mundo doméstico en su mayoría han jugado un papel puntual y tienden a reforzar el rol tradicional de las mujeres. No se han establecido programas de largo alcance como los que se han aplicado para los hombres, no se ha dado atención a la organización de las mujeres y fortalecimiento de su posición en el mundo del trabajo rural y urbano, a su formación y participación política. La propuesta que se lanza para el futuro es educar al norte en la cooperación para el desarrollo e incluir la perspectiva de género en programas y acciones específicas para las mujeres, así como garantizar el acceso de las mujeres a los mecanismos de poder político y económico y a los espacios donde se toman decisiones que afectan especialmente a las mujeres y a su reproducción. Ver P. PORTOCARRERO, N. GALER, P. RUIZ BRAVO V. GUZMAN, *Mujer en el Desarrollo. Balances y Propuestas*. Ed. Luis Varela - Flora Tristán. Lima, 1990 y V. Guzmán, P. Portocarrero, V. Vargas, (comps) *Género en el Desarrollo*, Ed. Entre Mujeres - Flora Tristán, Lima 1991.

¹⁸ y a crear grupos feministas al interior de ellos como es el caso del Club de Madres de Villa El Salvador, que aparece en el video, las cuales fueron capacitadas por el Centro Manuela Ramos de Lima (Perú).

¹⁹ En los inicios se pensó que salieran sólo las mujeres, como una táctica para evadir la represión, BOUSQUET, J. P. *Las Locas de la Plaza de Mayo*. El Cid, Buenos Aires 1980, aunque en la realidad fueron desaparecidas, reprimidas, y consideradas locas... y desde luego fueron ellas individualmente las que iniciaron la búsqueda de sus hijos.

²⁰ L. B. Gingold y I. Vazquez, *Madres de Plaza de Mayo: Madres de una nueva práctica política ? Nueva Sociedad* N° 93, 1988.

²¹ op. cit. pág. 132.

²² Idem, la traducción es nuestra.

²³ Entendido el feminismo como un proceso histórico inacabado, protagonizado por las mujeres en el que se da una toma de conciencia, un discurso teórico y cultural (crítico y renovador del conocimiento) y un movimiento político. Los tres elementos han coincidido hasta ahora en dos momentos: el sufragismo y el feminismo de los setenta.

Visto así se explican sus reflujos y reapariciones, su expansión y su internacionalismo y desde luego su presencia en la sociedad más allá del movimiento y la acción puntual. C. Fagoaga y L. G. Luna, *Notas para una historia social del Movimiento de las Mujeres signos reformistas y signos radicales, en Ordenamiento Jurídico y Realidad Social de las Mujeres*. Universidad Autónoma de Madrid, 1986, pag. 454.



Más allá de la identidad: feminismo y postmodernidad

54

GIROS Nº 3, OCT. 1994

"De los individuos menos seguros, más independientes y moralmente más débiles, es de quienes dependen en semejantes comunidades el progreso intelectual, y estos son los hombres que más buscan la novedad y sobre todo la diversidad".

Federico Nietzsche

El ensayo que sigue arranca del esfuerzo personal por sobreponerse al pesimismo de este fin de siglo. No me seduce, sin embargo, un ingenuo optimismo que cierre los ojos a todo lo que han visto nuestros ojos, ni la certeza del masoquismo moralizador que es tan nuestro. Me refugio más

bien en un pesimismo de la fuerza, aquel que *“ve lo peligroso y no quiere paliativos ni embellecimientos. Descubre lo funesto de limitarse a esperar el retorno de lo anterior. Penetra analíticamente en los fenómenos y exige que se tenga conciencia de las condiciones y fuerzas que a pesar de todo garantizan que se dominará la situación histórica”*. (Heidegger, 186).

Tres son las coordenadas que definen el espacio desde el cual hablo: como mujer, como universitaria y como antillana. Estas definen, además, lo que puede constituir mi horizonte. La pertenencia a estos tres conjuntos explica, de algún modo, mi inquietud, que es probablemente la de muchos, al tomar la palabra. Primero, porque como mujer, sabido es de todos cuna reciente es la aceptación de nuestra presencia en el mundo del saber-poder. Segundo, porque como universitaria, cabe la pregunta por el valor que pueda tener la reflexión y la palabra cuando sólo vale lo útil y la reflexión parece no poseer valor de cambio alguno que le abra un espacio, sino próspero, al menos habitable. Y, tercero, por el ambiguo lugar que como antillanos ocupamos. Y esto por la multiplicidad y complejidad histórica

y geopolítica que nos es constitutiva.

Ensayo aquí la posibilidad de pensar algunos temas y desarrollos teóricos de la filosofía en clave feminista y política. Sintéticamente el problema que abordaré es el siguiente: *¿Qué consecuencias tiene para los llamados sujetos débiles - mujeres, antillanos, latinoamericanos, negros, etc.- la tesis del fin de la Historia y la crisis del humanismo?* Sigo los trabajos del filósofo francés Michel Foucault para plantear las líneas principales de la crisis del sujeto del humanismo y en el modelo estratégico del poder que utilizo.

¿Qué consecuencias tiene para los llamados sujetos débiles —mujeres, antillanos, latinoamericanos, negros, etc.— la tesis del fin de la Historia y la crisis del humanismo?

Sigo al filósofo italiano Gianni Vattimo en el planteamiento de la noción del fin de la historia. Mi reflexión puede resumirse que el fin

de la Historia y la crisis del humanismo se trenzan para producir la posibilidad de un nuevo sujeto y de una nueva manera de vivir la temporalidad que conducen a una nueva ética. Esta consiste fundamentalmente en un replantamiento de nuestra relación con el pasado y con el devenir histórico que posibilitan la libertad y la creatividad. Por ética entiendo una forma de vida, unas prácticas que nos forman.

posibilidad de dejar de ser como somos, de ir más allá, de transgredir los límites. O lo que es lo mismo develar la heteronomía para poder pensar la posibilidad de una subjetivación autónoma. Siguiendo a Nietzsche podríamos decir que el trabajo historiográfico pretende desenmascarar el camello que somos, y que la crítica y el desenmascaramiento sólo puede hacerla el león pero con la esperanza de ser alguna vez niño inocente y feliz.

56

GIROS Nº 3, OCT. 1994

1. La Crisis del humanismo como un espacio de libertad:

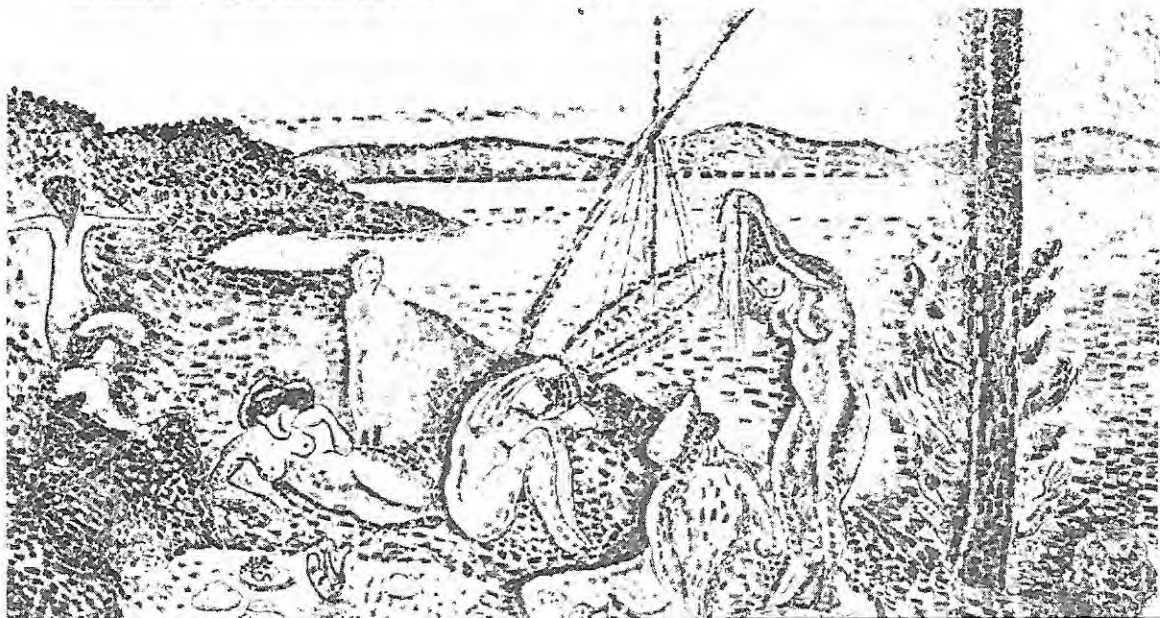
Como es sabido uno de los últimos trabajos de Foucault tiene por objeto, otra vez, las Luces. Pero en este breve y hermoso ensayo, para asombro de todos, Foucault se define de la progenie de Kant: hijo legítimo de la Ilustración que tan ferozmente ha criticado en sus trabajos previos. Aquí define su trabajo como una "crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos mediante una ontología histórica de nosotros mismos". (E. 43). Es decir, la crítica de lo que somos descansa en una investigación historiográfica minuciosa. El momento de la Historia persigue develar la contingencia que nos constituye y la crítica conjurar el pasado, ambos para pensar la

La línea principal de esta antología histórica es, pues, el problema de la subjetividad: la constitución del sujeto moderno. El sujeto de la Modernidad es lo que Foucault denomina hombre. El término hombre connota la versión humanista del sujeto, esto es, la subjetividad definida como interioridad psicológica individual y singular que es clave de significación y de sentido, principio de toda hermeneusis y que tiene como secreto último la sexualidad. Al hacer sus historias Foucault quiso demostrar tres cosas: Primera, el carácter histórico, contingente y ficticio de esta concepción del hombre. Segunda, los bajos fondos en los que emergió, porque la subjetividad del humanismo es un invento del dispositivo de saber-

poder moderno. Tercera, que esta concepción de la subjetividad hizo posible la objetización del ser humano. Esta inferioridad nos convirtió en objeto de ciencia. Con las consecuencias buenas y malas que esto ha supuesto. Es decir, el hombre es sujeto en virtud de aquello mismo que lo objetiva. En resumen, el hombre, es este sujeto que puede ser, a su vez, objeto porque posee una interioridad psicológica, una identidad singular y única en la que reside la explicación última y definitiva de lo que es. Esta identidad es la superficie de intervención del dispositivo de saber-poder de las ciencias humanas y de las prácticas políticas modernas. Quiero hacer constar que esta versión del sujeto, el hombre, incluye a las mujeres, y las incluye privilegiadamente porque la mujer se convirtió a partir del siglo XIX en superficie privilegiada para el desarrollo y aplicación de este

dispositivo de saber-poder.

El desenmascaramiento foucaultiano del camello que somos radicaliza la afirmación ya aceptada de la construcción social de la subjetividad. Y es que no basta afirmar el carácter social de la subjetividad porque como seres simbólicos que somos no podría ser de otro modo. La radicalidad del planteamiento foucaultiano estriba, primero, en que lo que se afirma es el carácter político de dicha construcción: prácticas de sometimiento nos han producido. Esto es, la subjetividad es sujeción. En segundo lugar, el trabajo del Foucault heredero de Nietzsche, es un cuestionamiento del fundamento de la subjetividad, es decir, del esencialismo. La "interioridad psicológica", "La sexualidad" como secreto último, el Yo, que son las formas modernas de fundar la subjetividad, son a las ciencias lo que



el alma a la tradición religiosa: el dato último, originario, el fundamento. Pero si la investigación historiográfica y el avance de las ciencias nos han llevado a reconocer que son ficciones, constructos, no por ello menos reales, su perentoriedad desaparece. Son máscaras malas porque nos fijan y nos insertan en un tiempo edípico pero son instancias históricas y contingentes.

58

GIROS Nº 3, OCT. 1994

El fin de la identidad como fundamento o esencia no conduce a la esquizofrenia. Dos consecuencias quiero destacar hoy. Primero, la promesa-amenaza de una nueva ética de la libertad y la creatividad —que dejo para más adelante cuando desarrolle el tema del fin de la historia. Si aceptamos pensar el poder en términos de estrategias y de redes móviles, no en términos binarios fijos (opresores/oprimidos, poder/resistencia, compromiso/enajenación, etc.) podemos pensar la identidad de manera nueva. Tanto para nuestra identidad cultural nacional, como para nuestra identidad femenina, podemos reconocer dos maneras de comprender-vivir la identidad: Pienso que podemos distinguir una identidad esencial que llamaré identidad-alma-memoria y una identidad-máscara-herramienta. La

primera es un camino ya transitado. Esta jugada supondría una esencialización de las diferencias, a partir de una absolutización de las particularidades basada en una “hiperbolización de las especificidades”, esto es, una “generalización empírico-especulativa basada en observaciones de aspectos exclusivamente fenoménicos”. (Ruffo Caballero Mora, p. 82). Esta identidad se convierte fácilmente en un dispositivo político porque el esencializar la otredad podemos psiquitizar-medicalizar a las almas individuales que no se acojan a la definición del ser. Con ella también podemos convertirnos en “máquinas de otredad”¹, en productores de otredad para un mercado para el cual estas hiperbolizaciones de las especificaciones son un nuevo valor de cambio, un producto mercadeable que tiene sus representantes. Las mujeres, los gays, los negros, los antillanos, conocemos ya que la otredad esencial puede ser otro camino al infierno. Para el enriquecimiento tal vez sea mejor no uniformarse de esta manera.

Se abre la posibilidad de otra jugada en el juego de la identidad, la identidad-máscara-herramienta para tomar la palabra en las luchas sociales. Cuando nuestro enemigo es

la ambición de poder y de honor universales, es decir, el imperialismo en sus diversas formas, puede ser este el momento de la identidad-máscara. Así, si bien "hablar como mujer", "como antillano", etc., puede funcionalizarse en la lógica androcéntrica, o en la lógica capitalista al reducirnos a "folklore", no es tampoco menos cierto que en estos terrenos móviles en los que vivimos puede ser menos un asunto de lógica que de máscara, máscara mala quizá, disfraz de una sola expresión, pero máscara de seducción, escondite y extravío, recurso para tomar la palabra y amortiguador de la violencia.

"pensar la posibilidad de una subjetividad autónoma y de una conciencia feliz exige una nueva manera de vivir y pensar la temporalidad"

¿Qué conclusiones podemos extraer? Aunque cambios en las estructuras económicas y políticas son urgentes, no bastan si se reproduce la misma ética. La demostración del carácter histórico y contingente de lo que llamamos

nuestro yo comporta la posibilidad de un acrecentamiento de nuestra libertad y de la autonomía de nuestra subjetividad, un nuevo ethos. Pero pensar la posibilidad de una subjetividad autónoma y de una conciencia feliz exige una nueva manera de vivir y pensar la temporalidad. Es por esto que se requiere reflexionar la noción del fin de la Historia.

2. El fin de la historia:

De la noción del fin de la historia quiero destacar dos sentidos: el primero, el moderno o hegeliano y la reciente versión neoliberal del profesor Fukuyama y, el segundo, la del filósofo italiano Vattimo.

El fin de la Historia en el sentido hegeliano es encarnado por Napoleón que universaliza los ideales de la Revolución Francesa. Con Napoleón finaliza la historia porque alcanza su meta, devela su sentido, realiza la perfección, el triunfo de los ideales de la Revolución anuncia el fin de la historia porque entonces llegamos; al alcanzar la meta se iluminaría el origen y todo el proceso ulterior. La promesa cristiana de una Jerusalén celeste se transforma en promesa política. Recordemos a Hegel: "Lo

único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios". (Hegel, 701). Lo que conviene entonces es hacer universales los principios de la revolución. Si la historia es el desenvolvimiento de Dios sobre la tierra sólo habrá que amoldarse a las realidades.

En esta filosofía de la Historia descansa la noción de progreso: la historia posee un orden un movimiento acumulativo, perfectivo, total y universal que partía de Europa - antes, hoy de los Estados Unidos.- La inagotabilidad de la luz en este universo newtoniano es su modelo. El progreso es total y universal: Total porque este optimismo avizora un avance no sólo en el plano tecnológico-material sino que lo supone en todos los órdenes, esto es, un movimiento perfectivo que no sólo conlleva bienestar sino también la dulcificación de las costumbres y el aumento de la felicidad. (Ya Rousseau desconfiaba). Universal porque supone como Hombre al del discurso europeo y en este Modelo de hombre y de sociedad la Promesa para todos los pueblos. Lo que interesa destacar no es el evidente carácter

imperialista de esta concepción de la temporalidad, sino el carácter conformista y conservador subyacente por la obligatoriedad que se le atribuye al devenir histórico y por la exaltación del presente que contiene.

Recientemente ha causado gran furor en los Estados Unidos la versión neoliberal del profesor Fukuyama de esta tesis hegeliana del fin de la Historia. Para el neoliberalismo "el fin de la Historia" consiste últimamente en la derrota de los adversarios del liberalismo, especialmente del comunismo y la consecuente victoria total y final del liberalismo y el consumerismo como el mejor de los mundos posibles. Esta interpretación lo único que logra es mover las fronteras: el fin no lo indica ya Napoleón sino la Caída del Este. Pero no atiende a toda la invalidación empírica de la noción de progreso que el siglo ha sabido tan generosamente darnos y, por lo tanto, deja intacta la concepción teleológica que supone la concepción de la Historia como progreso. (Para Clinton, sin embargo, tiene el efecto positivo de darles un metarrelato o, al menos, la posibilidad del revival).

La definición del fin de la historia que sigo es principalmente la de Vattimo: la postmodernidad es el

fin de la Historia. Si “La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la postmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación”. (Vattimo, 1991, 20). “La postmodernidad es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma (...) y, por tanto, un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico” (ibid 21). La moderna noción de progreso expresa esta legitimación metafísico-historicista de la historia que ha entrado en crisis. La acepción de Vattimo no sólo cuestiona esta legitimación sino que cuestiona la pregunta por toda legitimación metafísica.

Ya Nietzsche con su agudeza, anunciaba la muerte de Dios. El anuncio nietzscheano de la Muerte de Dios³ se frivoliza si se interpreta como una simple afirmación atea. Este anuncio tiene como contenido básico que el “mundo suprasensible de finalidades y medidas ya no despierta ni soporta la vida” (Heidegger 210). Lo que la agudeza de Nietzsche veía tras la euforia del orgulloso y optimista siglo XIX puede constatarlo el más atolondrado hoy. Primero, la razón teórica, la razón poderosa y

prestigiosa de las ciencias no nos lleva ahora a la divinidad o, mejor, tiene que prescindir de ella. No debe escandalizarnos tanto un ateísmo metodológico que excluía la hipótesis Dios pero que no conllevaba necesariamente una negación total de la Trascendencia. La ciencia no podía pretender ser el único discurso posible y siempre cabría acordar un ámbito para el silencio. Pero esta muerte de Dios en las poderosas ciencias es sincrónica de la liquidación de Dios en las condiciones de la existencia social de las sociedades industriales y capitalistas y hasta en la teología, al convertirse en valor. (Heidegger 210). No sé decir si éstas completaron o iniciaron el proceso. Lo que sí puede establecerse es que Dios muere también en la vida cotidiana de nuestra sociedades industriales y capitalistas cuando la esperanza en la Salvación y la Felicidad prometidas por Dios en una vida ultraterrena fue trasladada al mundo profano. La Salvación y la Felicidad deberían darnoslas ahora los gobiernos, el trabajo y el mercado. (Heidegger 183). Secularización es la palabra que resume este conjunto complejo. La confianza en el Progreso y la esperanza en la Utopía nos ocultaron esta muerte. Como ya advirtió Nietzsche al quedar vacío el lugar de

Dios emergió un dios nuevo: el Estado, un Dios fabricado por la Historia. El humanismo quiso y supo ocultar temporariamente este Vacío porque convirtió al hombre en centro de significación y de sentido, en clave de toda posible hermeneusis y en promotor del Bien y porque convirtió a la interioridad psicológica en el nuevo fundamento.

Pero casi sumultánea a la implementación del progreso fueron sus desmentidos -sigo a Canguilhem- (lo que demuestra la falta de disciplina de la vida respecto de la teleología): refutaciones de la acumulación, cuestionamientos de la perfectibilidad, fragmentación: Pánico ante la extenuación de los recursos que permiten la producción del calor -en el siglo XIX- y del petróleo en nuestros días. Recuperación de la infancia y la minoría de edad como etapa que no

puede ser definitivamente abolida. Las nuevas nociones de la física y la geometría que muy difícilmente pueden ser abordadas desde una perspectiva evolucionista y continúa. La nueva historiografía y los cuestionamientos de la continuidad. Las nociones de entropía, ruido y obesidad. -Como afirma Canguilhem: Para las Luces no hay ruido.- El cuestionamiento del carácter emancipador de la imprenta y de los nuevos mass media. La deshistorización como contemporaneidad y simultaneidad. La negación de la expectativa de la dulcificación de las costumbres para cuya refutación Europa tuvo que esperar a Auschwitz pero que la colonización ya permitía verificar. Las nuevas enfermedades que encuentran su causa en las condiciones sociales y políticas en las que nos toca vivir. Una ciencia al servicio del Estado y del poder. La objetización de la naturaleza y la amenaza del Planeta. Los monstruos de la razón que ha develado la lectura foucaultiana de las Luces. El progreso como rutina en la ciencia y la técnica. La invención de necesidades y la caducidad inmediata como motor del consumo. El progreso como refinamiento de lo inútil. La omnipresencia del valor de cambio... la monotonía de un camino que quizá no tiene frontera pero que

62

GIROS Nº 3, OCT. 1994



no tiene esperanza.

Ahora bien, fueron las investigaciones etnológicas las que llevaron el cuestionamiento del progreso y de la historia unitaria al punto de no retorno ⁴ Con la etnología francesa, pienso principalmente en Lévi-Strauss, se cuestiona y rechaza la noción de una evolución lineal y progresista de la civilización. “Se descubre entonces que ninguna sociedad es profundamente buena; pero ninguna es absolutamente mala: todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, teniendo en cuenta un residuo de iniquidad cuya importancia aparece más o menos constante (...)”. (Lévi-Strauss, 389). Las otras sociedades no se interpretarán entonces como etapas superadas de un devenir de la Civilización cuyo más avanzado momento representa Europa, sino como otras soluciones a problemas análogos lo que excluye cualquier valoración con criterios externos. “Admitiremos que en la gama de las posibilidades abiertas a las sociedades humanas, cada una ha hecho determinada elección y que esas elecciones son incomparables entre sí: en diferentes escalas tienen el mismo valor”. (Lévi-Strauss 387-8). Las mutaciones teóricas descritas son sincrónicas con los cambios en

geopolítica, es decir, Europa misma declara el fin del eurocentrismo cultural cuando pierde su imperio. (Roustang, 471).

La decadencia de la idea de progreso, consecuencia de tantos desengaños, contiene la liquidación del fin de la Historia en el sentido hegeliano. Es decir, cuando la noción de progreso ilustrada se pone en cuestión se puede cuestionar a su vez la filosofía de la Historia que le está asociada. Emerge aquí el fin de la Historia en el sentido postmoderno: esto significa la liquidación de la Historia como Unidad o el fin de una Historia Universal; y con la muerte de las Utopías que Europa alumbró, la emergencia de las heterotopías (Vattimo), esto es, esos otros-lugares donde nos encontramos nosotros. Todorov habla de manera semejante de heterologías, esto es, “hacer oír la diferencia de las voces”. (Todorov, 261). Las heterotopías suponen las heterologías: el Otro, que hemos sido, toma la palabra.

Dede Europa los pesimistas avizoran en este agotamiento del Progreso y la Utopía, el Vacío. Vuelve a renacer aquel augurio de la decadencia de Occidente. Para espantar el tono trágico no está mal recordar a E.H. Carr cuando

preguntaba si ésta no consistiría en que ya no hay quien les lave la vajilla. (Carr, 152). Muchos allá están aterrados con la invasión del territorio continental por sus ex-colonos. (Finkielkraut 93). Fatal cumplimiento de la profecía-maldición de Las Casas. Para los pesimistas de la fuerza puede anunciar otro mundo⁵.

64

GIROS Nº 3, OCT. 1994

"Desde acá, desde ese mundo que estratégicamente unifico con el término privativo de No-Europa, la post-modernidad y el fin de la Historia contienen nuevas posibilidades y nuevas amenazas"

Junto con las bienvenidas a la fragmentación han vuelto a renacer los proyectos y las teorías de la unidad. Una nueva comprensión del fin de la historia que promete ahora la unificación del Planeta mediante el avance del capitalismo, la propagación de las instituciones políticas europeas, las culturas nacionales y los "global media system". Esta propuesta estaría basada fundamentalmente en una modesta noción de progreso como

desarrollo, es decir, avance sin meta, progreso como routine. Los propulsores del "global theory" debaten sobre la articulación de los nacionalismos con la globalización que se define como la emergencia de una "condición humana global" y la "cristalización del mundo como un sólo lugar". (Arnanson, 20). Se inventan nuevos conceptos para pensar la imbricación de las esferas económicas políticas y culturales tanto a nivel nacional como en el internacional. Algunos postulan que la ecumene secular a la que se aspira debe pasar por la integración nacional. Desde este punto de vista la globalización presupone la pluralización y la relativización. Es decir, globalización y nacionalismo no son antagónicos porque ésta no tendría porqué conducir a una homogeneización sino que operará "como un nuevo marco de diferenciación" (Arnanson 224). Para otros las pluralidades culturales serán el lugar privilegiado de las luchas futuras contra los procesos de globalización económica y política ⁶. De los peligros de estos proyectos de armonía forzosa tenemos vasta memoria.

Desde acá, desde ese mundo que estratégicamente unifico con el término privativo de No-Europa, la post-modernidad y el fin de la

Historia contienen nuevas posibilidades y nuevas amenazas. Decía hace un momento que la emergencia de las heterotopías o heterologías consiste en que el Otro - que hemos sido- toma la palabra. Quizás podamos interpretar el renacimiento de los nacionalismos como parte de la explosión de las heterotopías a raíz de la liquidación de las Utopías y de la Historia Unitaria. Un asidero momentáneo en un mundo caleidoscópico que como las nubes del cielo va inventando nuevas configuraciones.

Conclusiones

Al trenzar los dos puntos expuestos, esto es, el fin de la identidad esencial y el fin de la Historia, dos conclusiones pueden inferirse: Primera: Al cumplir cabalmente nuestro Ser-Otro descubrimos que no lo somos. Segunda, ambas implican una nueva libertad como consecuencia de la nueva temporalidad a que nos conducen.

Primera Conclusión: Al cumplir cabalmente nuestro Ser-Otro descubrimos que no lo somos. Esto por dos razones correlacionadas, la primera nos la da la crisis del humanismo, la segunda la etnología

y la geopolítica. La aceptación de la otredad que es constitutiva de nuestro ser, a que nos condujo la crisis del humanismo, es, al mismo tiempo, el develamiento de la absoluta contingencia de lo que somos. “La causa emancipante de la liberación de las diferencias y de los “dialectos” consiste más bien en el compendioso efecto de desarraigo que acompaña el primer efecto de identificación. Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos”. (Vattimo, 17-18). La emergencia de las heterotopías y de las heterologías, la emergencia de nuevos mundos, nuevos mundos, nuevos sujetos, y nuevas voces, anuncian una nueva libertad no ya entendida como transparencia y autenticidad sino, al contrario, como desarraigo; la levedad del ser por el descubrimiento de que no hay nada perentorio, perenne, necesario en el mundo humano⁷. Nuestra esencia es la contingencia que somos, estamos todos habitados por el otro, somos la absoluta dispersión⁸. Si lo que llamamos nuestro ser es pluralidad y contingencia, como el caminante nos complace lo mudable y perecedero.

En segundo lugar, porque

sólo fugazmente nos fue dado jugar el juego de la esencialidad de las diferencias o de las heterotopías. La etnología que fue el lugar donde más abiertamente se declaró la emergencia de las heterotopías es también donde se anuncia su disolución. La etnología es el interés de Europa por el Otro cuyo fin se produce en el encuentro. El acto de reconocimiento de la otredad es su disolución⁹. Vuelvo a Lévi-Strauss: "Pero, aunque sea cierto que la comparación de nuestras sociedades con todas las demás, contemporáneas o desaparecidas, provoca el hundimiento de sus bases, otras sufrirán la misma suerte". (Levi-Strauss, 391).

Segunda Conclusión: El fin de la Historia y de la identidad esencial comportan el fin de la teleología o de la estructura edípica del tiempo, y con ella la emergencia de una nueva manera de vivir la temporalidad que posibilita una nueva ética de la libertad y la creatividad.

Por teleología o por estructura edípica del tiempo entendemos la concepción del tiempo en la cual cada momento es consecuencia de los que le preceden, el instante no tiene significado ni valor en sí mismo-concepción que la

temporalidad implícita en la noción de progreso. Obligatoriedad del pasado que es la manera en la que los muertos siguen mandando sobre los vivos. Estructura edípica del tiempo que tiene para las mujeres el problema adicional de inscribirnos en una tradición en la que ya casi no nos reconocemos, y para las sociedades periféricas la entrega a una prácticas económicas, políticas y sociales por la sola razón de que ya fueron ensayadas en el Primer Mundo. Pero no se trata de negar el canon por masculino o primermundista, -el resentimiento es en el fondo la manera en la que la teleología renace haciéndonos creer que nos hemos liberado de ella-, sino en cuanto aniquila la creatividad y la libertad.

La nueva temporalidad no edípica posibilita una nueva ética. Porque si el trabajo teórico de las últimas décadas ha demostrado el carácter contingente e histórico de nuestro yo, desaparece la perentoriedad de nuestra historia, se hace posible una nueva relación con el pasado, amistosa pero libre. La libertad a que aludimos consiste, como en la cura psicoanalítica, "en la conquista del propio deseo y del propio lenguaje, en ruptura con el de los padres". (Abrevaya, 88).

Esta nueva ética permite,

además, aprovechar las posibilidades que abre la sociedad industrial tecnológica. Si el avance de la sociedad industrial tecnológica sin contemplaciones erosiona las pautas culturales de la tradición, corta lazos y ataduras, nos lanza a las ciudades, ¿por qué resistirnos?, ¿por qué ser fiel a quién no nos amó?. Sabido es que la emergencia de la sociedad industrial-tecnológica permitió la salida de las mujeres de una larga historia de exclusión y de otredad y la posible disolución del dimorfismo que ha caracterizado la relación hombre-mujer. Si tuvo al principio tan extraordinarias consecuencias para la situación de las mujeres fue porque el deseo de saber-poder pudo también comenzar a ser nuestro deseo, porque “ya no depositamos la confianza de nuestro ser en la mirada del hombre”. (Morite, 103), o en la del colonizador. Si bien es cierto que la funcionalización de ese deseo ha debilitado la subversión de la historia que contenía la tecnificación su impulso contiene aún innumerables promesas porque “... ha surgido un sujeto diferente del predominante en la historia: Un sujeto-mujer que formula un nuevo saber-poder (...) Y para que este sujeto pueda tener realidad, para que no exista únicamente como significado entre lo que el hombre “desearía que fuera y lo que teme que pueda ser”, es

necesario hacer brotar un nuevo espacio de posibles en las relaciones sujeto-objeto, hace surgir una realidad bifaz. El único espacio de brote, de surgimiento, de ese espacio es la lucha por el saber-poder de los posibles” (Morite, 104). Explorar y explotar esos posibles exige una nueva manera de vivir la temporalidad; rechazar tanto el pasado como constreñimiento del presente, como la obligatoriedad del devenir histórico.

Si esta reorganización económico-política no lleva ni dos siglos, perspectiva corta si la comparamos con el largo pasado agrícola y cazador-recolector, las posibilidades que contiene no han sido del todo desatadas. Una nueva asunción de la temporalidad y la nueva ética nos permiten invertir a nuestro favor y cumplir cabalmente las promesas que la tecnificación



contiene. Podemos imaginar la conquista de nuevos espacios de libertad más allá del modelo masculino, más allá del "progreso primermundista". Porque "El sistema humano es el único para el que es posible invertir las relaciones que se dan en los sistemas cerrados: puede hacer que el orden (su representación) preceda (teleonómicamente) al sistema real" (Morite 57).

68

GIROS Nº 3, OCT. 1994

¿No podemos pensar que una civilización muere en nosotros, o casi, y otra configuración, todavía sólo posible, oteamos? De pie en un punto, sin vértigo ni miedo, estamos■

Notas

1. Debo la expresión a Kwame Anthony Appiah: "Shrobenius, the anthropologist, as apologist for "his" people, a European audience that laps up this exoticized Other; African traders and producers of African art, who understand the necessity to maintain the "mysteries" that construct their product as "exotic"; traditional and contemporary elites, who require a sentimentalized past to authorize their present power: all are exposed in their complex and multiple mutual complicities". (Kwame Anthony Appiah p. 354). "Perhaps the predicament of the postcolonial intellectual is simply that as intellectuals- a category instituted in black Africa by colonialism- we are, indeed, always at the risk of becoming otherness machines, with the manufacture of alterity as our

principal role. Our distinction in the world of texts to which we are latecomers is that we can mediate it to our fellows. This is especially true when postcolonial meets postmodern (...)". Kwame Anthony Appiah, p. 356. (Subrayado nuestro).

También los antillanos hemos sido fijados en este papel: "Como parte del juego legitimador del poder, el intelectual latinoamericano se siente impelido a constituirse en voz de un sujeto "auténtico" anclado en lo Real gracias a una vivencia inagotable que sirve de fondo de garantía a la palabra de la razón (...). Se recurre a crear el sujeto legitimador deseante, necesitado de voz, que posibilita la función populista de representar al otro asumida por muchos intelectuales. De ahí el "ritmo", "los Pueblos del Mar" y otros "autenticidades" (...)" Juan Duchesne Winter, p. 319.

Para un análisis de la obra de Carlos Fuentes como representante de la mexicanidad cf. Romano, James; "Authorial identity and national disintegration in Latin America".

2. Un nacionalismo sin substrato y fruto de las prácticas propias de la sociedad industrial es la tesis de Gellner: "Contrariamente a la creencia popular, e incluso académica, el nacionalismo no tiene unas raíces demasiado profundas en la psique humana (...) no se puede invocar un substrato general para explicar un fenómeno específico". (p. 53). "El nacionalismo tiene un profundo arraigo en las exigencias estructurales distintas de la sociedad ideológica ni de un exceso emocional. Aunque por regla general -en realidad, casi sin excepción- aquellos que toman parte en él no pueden entender lo que hacen, el movimiento es la manifestación exterior de una profunda modificación en las relaciones entre gobierno y cultura, modificación que es además inevitable". (p. 53). "La cultura ha dejado de ser el mero adorno, confirmación y legitimación de un orden social que también sostenían procedimientos más violentos y coactivos; actualmente es el medio común necesario, el fluido vital, o mejor, la atmosfera común

mínima y única en que los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir". (p. 56).

3. "En la frase Dios ha muerto", el nombre de Dios, pensado esencialmente, figura en lugar del mundo suprasensible de los ideales que contienen para esta vida el fin existente por encima de la vida terrena y esta suerte lo determinan desde arriba y en consecuencia en cierto sentido, desde afuera". (Heidegger, M. p. 183; subrayado nuestro).

4. "Y, sin embargo, la etnología misma no es posible sino a partir de una cierta situación de un acontecimiento absolutamente singular en el que se encuentran comprometidas a la vez nuestra historicidad y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología (bien entendido que nosotros podemos hacer perfectamente la etnología de nuestra sociedad): la etnología se enraiza, en efecto, en una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura, más aún a su relación fundamental con toda historia, y que le permite ligerarse a otras culturas en el modo de la teoría pura. Existe una cierta posición de la ratio occidental que se ha constituido en su historia y que fundamente la relación que puede tener con todas las demás sociedades, aun esta sociedad en la que ha aparecido históricamente (...) la etnología no toma sus dimensiones propias sino en la soberanía histórica-siempre retenida, pero siempre actual- del pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las culturas lo mismo que consigo mismo.

Pero esta relación (en la medida en que la etnología no intenta borrarla, sino que la profundiza por el contrario al instalarse definitivamente en ella) no la encierra en los juegos circulares del historicismo; más bien la pone en posición de dibujar los contornos de su peligro al invertir el movimiento que las hace nacer: en efecto, en vez de relacionar los contenidos empíricos, tal como pueden hacerlos aparecer la psicología, la sociología o el análisis de las literaturas y de los mitos, con la positividad histórica del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares de cada cultura, las

diferencias que las oponen a las otras, los límites por los que se define y se encierra en su propia coherencia, en la dimensión en que se anudan sus relaciones con cada una de las tres grandes positivities (la vida, la necesidad el trabajo, el lenguaje) (...).

Foucault, M. *Las palabras y las cosas* p. 365-366.

5. Encontramos este "optimismo" -que es más bien un pesimismo de la fuerza- en autores como Todorov y Vattimo, pero también en un humanista cristiano tan importante como Aranguren: "En épocas como la nuestra, de vuelta de muchas cosas y de inclinación al escepticismo, es justamente así empezando a construir desde abajo, y sin grandiosos planes previos, pero con firmeza, honradez y tesón, como únicamente pueden levantarse edificios realmente funcionales. Sin duda, éstos cuando ya están terminados, evidenciarán que en su estructura se han ajustado aún sin saberlo sus constructores, a normas ya antes conocidas. Pero el sino de todas las épocas subsiguientes a una crisis es el descubrir mediterráneos". Cf. José Luis Aranguren, "Sentido sociológico-moral de las antiguas y las nuevas Humanidades", en *La juventud europea y otros ensayos*, en *Obras*, Madrid, Editorial Plenitud, p. 934. (Subrayado nuestro).

6. "It is the lack of historical consciousness which evidences the vacuity and limitations of the programs of development. Just as we are observing an increasingly powerful historical transformation of the world we expect to find at the end an ahistorical, that is unproblematic, state of co-existence which is to be achieved through development as a permanent process. This vision hides from view the fact that we can never escape history with it surprises, uncertainties and challenges. It thins out history to a universal society that no longer recognizes historical situatedness and problematics; in particular, it overlooks all those aspects that threaten the universal scheme because of their concrete individuality". Tenbruck, p. 201-2.

7. No hay substrato. Volvamos a Nietzsche: "Un quantum de fuerza es justo un tal

quantum de pulsión, de voluntad, de actividad (...) del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo". Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. I, 13, p. 51-52.

8. Kwame Anthony Appiah comenta de la siguiente manera una escultura africana de la que el catálogo del Center for Art in New York afirma: Man within a bicycle. Yoruba, Nigeria, 20th Century Wood and paint H. 35 3/4 in. The Newark Museum. The influence of the western world is revealed in the clothes and bicycle of this neo-traditional yoruba sculpture which probably represents a merchant en route to market. Al respecto afirma Anthony Appiah: "He and other men and women among whom he mostly lives suggest to me that the place to look for hope is not just to the postcolonial novel, which has struggled to achieve the insights of Ouloguem or Mudimbe, but to the all-consuming vision of this less anxious creativity. It matters little whom the work was made for; what we should learn from this imagination that produced it. Man with a bicycle is produced by someone who does not care that the bicycle is the white man's invention: It is not there to be the Other to the Yoruba Self; it is there because someone cared for its solidity; it is there because it will take us further than feet will take us; is there because machines are now as African as novelists... and as fabricated as the kingdom of Nakem". Cf. Kwame Anthony Appiah p. 357.

Harlem Désir, presidente de la organización S.O.S. Racisme afirma algo parecido: "El concepto de identidad ha adquirido una gran complejidad. Nuestras raíces están hundidas en el Montaigne que

estudiamos en la escuela, en Mourossi y la televisión, en Touré Kunda, el regga. Renaud y Lavilliers. Ya no nos planteamos el problema de saber si hemos perdido nuestras referencias culturales, porque poseemos varias y compartimos la suerte de vivir en un país que es una encrucijada y en el que la libertad de opinión y la de conciencia se respetan. La realidad de nuestras referencias es un mestizaje cultural..." aparecida en Francia en 1984. (Cf. Finkielkraut; *La derrota del pensamiento* p. 119).

9. "Une juste appréciation des immenses conquêtes de l' Occident ne m' empêche pas de percevoir l' étrange paradoxe qui lui a fait créer les ethnographes au moment même où il entreprenait la destruction de l' objet des études qu' il leur reconnaît; ni de prendre conscience du rôle d' alibi que nous sommes contraints de jouer. Alibi seulement? Peut-être, aussi, précaution sage d' une civilisation qui nous mesure les cobayes et nous les prête un instant avant de les manger, dans l' espoir malgré tout que nos méthodes pourront un jour l' aider à comprendre les difficultés nouvelles qu' elle découvre en son sein". (Levi-Strauss, C., *Diogène couché*; citado por George Canguilhem, *La décadence de l' idée de Progrès*. p. 452).

Bibliografía

Abrevaya, Elda. *El niño, su sufrimiento y la pobreza*. Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 1992.

Anthony, Appiah, Kwame. *Is the Post- in Postmodernism the Post-in Postcolonial?* Critical Inquiry, Winter 1991, Vol. 17, Nº 2, p.336-357.

Arnanson, Johann. *Nationalism, Globalization and Modernity*. En Mike Featherstone (Editor); *Global Culture*.

- Nationalism, Globalization and Modernity. London, Sage Publications, 1990.
- Caballero Mora, Rufo.** *Entre jugar los dados y regir el mundo con leyes perfectas.* Casa de las Américas. Año XXX, Número 178, p.82-86.
- Canetti, Elias.** *Masa e Historia.* En Masa y poder I. Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- Canguilhem, George.** *La decadence de l' idée de Progresés.* Revue de Metaphysique et de Morale. N° 4, 1987; p. 437-454.
- Carr, E.H.** *Qué es la historia?* Barcelona, Editorial Seix Barral, 1961.
- Deleuze, G.** *Foucault.* Barcelona, Paidós, 1987.
- Duchesne Winter, Juan.** *Europa, habla, Caribe, come.* Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 1991, Año XVII, N° 33, p. 315-319.
- Domont, Louis.** *Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait.* Critique, Mai 1985, Vol. 41, N° 456, p. 506-518.
- Finkielkraut, Alain.** *La derrota del pensamiento.* Barcelona, Editorial, Anagrama, 1988.
- Foucault, Michel.** *Nietzsche, la Genealogía, la Historia.* En Microfísica del poder. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980.
- Las palabras y las cosas.*
México, Siglo Veintiuno, 1984.
- Freud, S.** *El malestar de la cultura.* Madrid, Afrodísio Aguado, S.A., 1966.
- Fukuyama, Francis.** "The National Interest". Summer 1989, p. 3-18.
- El fin de la Historia y el último hombre.* Barcelona. Editorial Planeta, 1992.
- Gellner, Ernest.** *Naciones y nacionalismo.* Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Gil Ayala, Carlos.** *Sobredetermi-nación y simulacro: el sujeto nación.* Postdata 3: (1-17).
- Heidegger, Martin.** *La frase sobre la filosofía de la historia.* Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Lévi-Straus, Claude.** "Tristes Trópicos". Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1973.
- Lorite Mena, José.** *El sentido de la Historia.* Madrid, Aguilar, 1968.
- Lyotard, Jean-François.** "Histoire Universelle et différences culturelles". Critique, Mai 1985, N° 456, p. 559-568.
- Nietzsche, Federico.** *La genealogía de la moral.* Madrid, Alianza Editorial 1988.
- Robertson, Roland.** "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept". En Mike Featherstone (Editor). Global Culture Nationalism, globalization and Modernity. London, Sage Publications, 1990.
- Romano, James.** *Authorial Identity and National Desintegration in Latin America.* Ideologies and Literature, Spring 1989, Vol. 4, N° 1°. p. 167-198.
- Roustang, Fracois.** "L' illusion lacanienne". Critique. Mai 1985, Vol. 41, N° 456, p. 470-477.
- Tenbruck, Friedrich.** "The Dream of a Secular Ecumene: The Meaning and Limits of Policies of Development". En. Mike Featherstone (Editor); *Global Culture Nationalism, Globalization and Modernity.*
- Todorov, Tzetan.** "La conquista de América. La Cuestión del otro". México, Siglo XXI, 1987.
- Vattimo, Gianni.** "En torno a la postmodernidad". Barcelona, Editorial

Anthropos. 1990.

"El fin de la modernidad".
Barcelona, Gedisa, 1990.

*"Más allá del sujeto. Nietzsche,
Heidegger y la hermenéutica"*. Barcelona,

Paidós, 1989.

Wallerstein, Immanuel. *"Culture
as the Ideological Battleground of the
Modern World System"*. En Mike
Featherstone (Ed.) *Global Culture*, London,
Sage Publications, 1990.

72

GIROS N° 3, OCT. 1994



Balada sobre el amor débil y el amor amargo

*en memoria de Tristan Tzara y el "hermoso" gesto dadaísta.

J O R G E J I M É N E Z

73

GIROS Nº 3, OCT. 1994

Un cierto día de junio de 1967, los Beatles asaltaron el imaginario de la aldea global luciendo unos chillones uniformes de fanfarria militar y haciéndose llamar la *banda de los corazones solitarios del sargento pimienta*. Hacía poco menos de un año que este sargento piscodélico había desenfundado su *Revolver* y nos había dicho, a propósito de la infeliz Eleanor Rigby, *mirá a toda esa gente solitaria, ¿de dónde proviene? ¿a dónde pertenece?* Eleanor Rigby que languidecía frente a la ventana, luciendo una máscara para cubrir la desesperanza, murió en la iglesia del padre McKenzie, quien escribía los sermones que nadie nunca escuchó. Eleanor Rigby fue sepultada junto a su nombre, nadie vino a su entierro, nadie se salvó. Un poco antes los Beatles portaban un *alma de goma* y eran verdaderos *hombres de ninguna parte*, sentados en su *tierra de nadie*, haciendo *planes para nadie*, carentes de puntos de vista, sin rumbo cierto, pero *¿acaso no eran un poco como vos y como yo?*

Intentar desde la filosofía —ese oficio de muertos o casi muertos—, un cuento milenarista sobre la soledad y el amor parecería una empresa destinada al fracaso o al menos a la burla general, si no fuera que, a tono con el milenio, los rizos del tiempo nos devuelven inexorablemente, como si fueran novedosos, estos y muchos otros nudos de la existencia humana. No es del todo arbitrario, por tanto, que iniciara este relato citando al entrañable cuarteto de Liverpool. Con ellos la cultura contemporánea ha resemantizado dichas y desgracias, estupores y trivialidades, heroísmos y vilezas de la condición humana. No faltará, sin embargo, quien me reclame el haberlos presentado como profetas de la soledad y la indiferencia, habiendo pasado a la historia por sus canciones de amor. En una apresurada defensa diré que si bien es cierto que cantaron a Michelle, a Lucía en el cielo con diamantes, a Rita, Julia y

hasta Maggie Mae, también es cierto que esas son canciones de enamoramiento, no de amor. Sus canciones de amor son tal vez dos o tres. Pero para mi desgracia esta no es una plática sobre los Beatles, ni siquiera sobre el unicornio, sino sobre dos «malicias», como las llamaban los griegos, una alada, el amor, y la otra subterránea, la soledad.

Y para conjurar los afectos del milenio, iniciaré poniendo en duda a ambas. Pareciera que nunca vivimos el amor o la soledad. Vivimos amores y soledades. Experimentamos relaciones amorosas —movimientos colectivos de dos, según Alberoni—, y... ¿por qué no de tres?—digo yo. Vivimos amores y odios. La capacidad de odiar es tan legítima como la de amar y así nos configuramos como un Jano feroz. «Uno quiere hacer toda la felicidad, o si ello no se puede, toda la desdicha de quien se ama», decía La Bruyère.

Las relaciones

amorosas son plurales y diversas: se aman entre mujeres, entre hombres y entre hombres y mujeres. Son también finitas, encuentran su sentido en sí mismas y persiguen la satisfacción de la sexualidad, del deseo y el placer erótico, la ternura y el cariño. Aristóteles, milenios atrás, fue de los primeros, que se tenga noticia, en pensar de esta forma con relación al amor. Aristóteles distinguía tres formas de relación amorosa: la sexual, la parental y la amistosa. Para éste, a diferencia de Platón, el amor es un fenómeno humano y carece de todo vínculo con la idea de Dios, la virtud y el bien. Para Aristóteles el amor, en tanto pasión sexual, sobreviene tras el impacto del otro, que aparece ante el sujeto como belleza *y se le desea cuando está ausente y se le anhela cuando está presente*. Así aunque el amor se encuentra ligado al placer y generalmente comienza y termina rápidamente, puede también dar lugar a la convivencia y en este caso —

nos dice Aristóteles— se transforma en amistad. Conviene recordar la objeción de La Bruyère, cuando dice que «el amor y la amistad se excluyen uno al otro», ya que «el tiempo, que fortalece las amistades, debilita el amor y el amor que crece poco a poco y por grados se parece demasiado a la amistad para ser una pasión violenta». Con seguridad, La Bruyère habla de enamoramiento. Y lo piensa en los mismos términos en que lo entendía la mitología griega, para la cual —nos cuenta Robert Graves— el amor, Eros, pasión sexual, era representado como un «niño indómito que no mostraba respeto por la edad ni por la posición social, sino



que volaba de un lado a otro con las alas doradas disparando al azar su flechas afiladas o incendiando desenfrenadamente los corazones con sus terribles antorchas... De tal modo que a Eros nunca se le consideró un dios lo suficientemente responsable como para figurar entre la familia gobernante de los doce olímpicos (GRAVES: 1989, PAG. 68, T. II)».

Pareciera que esta concepción del amor se desvirtúa tanto con el neoplatonismo agustiniano como con el romanticismo, por cuanto conciben el amor en términos religiosos. Con la introducción de la idea cristiana de Dios o del Absoluto de los románticos, el amor se volatiliza en los aires de la trascendencia y el jugueteón Eros cae fulminado por los flechas inclementes de Dios tonante. Estas ideas religiosas tienen en común pensar que hay un Dios o Absoluto que constituye la unidad de lo finito y lo infinito, que amándose a sí mismo ama a los hombres y

que todo amor humano no tiene más que un sentido trascendente y encuentra su razón última y primera en Dios.

"El cristiano vive sus experiencias amorosas como culpa, con remordimiento e hipocresía. Niega el cuerpo, porque el cuerpo es el mal y así la sexualidad es siempre sufriente..."

El cristianismo con su concepción culposa de pecado, abomina del amor como placer erótico, e introduce la idea del amor como sufrimiento, como penitencia, con la conocida propuesta de «amá al prójimo como a vos mismo» o lo que es equivalente «amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen». De tal modo, el cristianismo pretende

establecer el reino de Dios, como una instancia contemplativa y redentora, sobrepasando la condición humana, lo finito y contingente, la contradicción y el conflicto y resolviéndolo en la unidad divina. Freud, haciendo suya la frase de Hobbes, *homo homini lupus*, da cuenta de la carga agresiva de la cultura y señala el vacío del aforismo evangélico al ignorar lo precioso y limitado del amor humano, la imposibilidad de amar a un desconocido, el que en principio estaría más dispuesto a agredirnos y hasta matarnos, antes de mostrar simpatía o amor por nosotros.

Con el cristianismo y el romanticismo, el amor se deshumaniza, se vuelve extraño a la experiencia humana y ejerce violencia tanto en el plano de la existencia individual como social. El cristiano vive sus experiencias amorosas como culpa, con remordimiento e hipocresía. Niega el cuerpo, porque el cuerpo es el mal y

así la sexualidad es siempre sufriente.

Complementariamente, a nivel social, en el nombre del Dios de los cristianos se organizaron las cruzadas, se conquistó a sangre y fuego América, se torturaron y quemaron miles de hombres y mujeres, los cuales si pudiesen levantarse de las cenizas de las hogueras, declararían —como dice Gustav Henningsen—, «fuimos inocentes».

Entre las pocas canciones de amor de los Beatles, destaca aquella que nos propone «*Todo lo que necesitás es amor*». Esta idea, un tanto menos ingenua que la que coreaban los *niños de las flores*, «todo es amor», transpira su neo-romanticismo colorista en la película *Submarino Amarillo*: el triunfo del bien sobre el mal, o *peperland* como arcadia maniquea, como tierra de promisión. Su antítesis, *El último tango en París* —nos dice Pedro Sempere—, presenta el amor como

destrucción y no como redención. Nos lo presenta como derrota. En efecto, el filme de Bertolucci, teniendo como eje la sexualidad de la pareja, nos instala de lleno en la soledad contemporánea, en el capitalismo de fin de milenio, como omnimoda destrucción del sujeto por una forma de dominación social que, en palabras de Albiac, ha desarrollado «*la más impresionante estrategia de construcción de consciencias que hayan conocido las sociedades modernas* (ALBIAC: 1989, PAG. 33)». Es la derrota, y su consecuente nihilismo, que expresó Lennon cuando dijo «*el sueño ha terminado*», o cuando la contracultura punk exclamó «*somos la generación*

vacía... no hay futuro... fuck you...».

Foucault y Deleuze han caracterizado a la sociedad contemporánea como una forma de poder que se ejerce sobre el cuerpo y la vida de los sujetos. De forma que la modernidad constituye sociedades disciplinarias y de control en las que el poder social se despliega como una tecnología de alta precisión a fin de crear sujetos sojuzgados. Esto debe llevarnos a replantearnos tanto el tema de la soledad como el del amor, y con ellos, la subjetividad en su conjunto.

Vivimos soledades, decía al inicio. No es la misma soledad la que padece el que muere de



hambre en las calles, el prisionero y el marginado, que la producida por la fama y el ejercicio del poder. Nunca vivimos la soledad idealizada por los estoicos y epicúreos, en la que serenamente se cultivaba el sabio. Esa soledad, que puede ser un principio idílico de construcción de subjetividad, ha desaparecido en la sociedad actual. Las soledades que vivimos, las vivimos como sujetos sojuzgados y son las que devienen de la anulación que ha sufrido la privacidad por la omnipresencia del Estado. «*En soledad individual idéntica —nos dice Albiac—, todos recibimos idénticas imágenes, mensajes, códigos, sintaxis, palabras intercambiables, gestos, representaciones, afectos, pasión, fantasmas... En soledad individual, idéntica: enloquecedora casa de muñecas, el mundo; demenciado teatro de marionetas, la vida... Y siempre, por todas partes, hilos... (ALBIAC, 1986, P.33)*». Nuestras soledades están

atravesadas por los mecanismos de control social, por ello tienden a ser autodestructivas y profundamente angustiantes. «*Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que trueca soledad en prisión*», —decía Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Huimos de las soledades porque no resistimos confrontar los fantasmas de la dominación, esos fantasmas que nos vacian e instalan en nuestra oquedad la sintaxis de la sumisión, es decir, el sentido común, la cordura y la aquiescencia, es decir, la espiritualidad del sujeto sojuzgado. Así nuestra subjetividad está mediatizada y condicionada por un poder ficcional y efectivo que pugna por su legitimidad desde el momento que nos dota de un lenguaje, en el que encuentra sentido todo pensamiento posible y con el que se busca articular una discursividad que consagra la perpetuación de las condiciones de dominio. No es extraño, entonces, que experimentemos una

subjetividad social atenazada por la frivolidad, el miedo y la postración.

Entonces es preciso preguntarse ¿Cómo es posible nuestra subjetividad? ¿Estaremos irremediablemente condenados por las formas de poder social a producir una subjetividad oprimida?

Nuestra intersubjetividad, nuestros amores y soledades, las vivimos en el conflicto y la contradicción, y este es, justamente, el terreno de la libertad. La libertad, lejos de constituir un estado nirvánico, constituye un espacio que el sujeto debe conquistar como palabra alternativa y disidente, como lucha contra las formas de opresión imperantes, en fin, como rebelión y creatividad ante toda forma de poder y autoridad. Por eso reconstruir una subjetividad digna y humanizada nos propone el reto de asumirnos contradictorios, falibles, débiles, pero exige también asumirnos en la herejía, en la insumisión, lo cual

irremediablemente, en estas condiciones de dominio, es equivalente a instalarse en el sinsentido, en el delirio.

Empresa para la cual, además, no existe garantía alguna de triunfo, finalidad última o esperanza sobrecogedora. La libertad como rebelión permanente, como rebelión sin esperanza, permite plantearse la impugnación de toda forma de dominación, y entre ellas, a propósito de este cuento, del "amor" patriarcal, como forma de discriminación destructiva de la mujer y el hombre, de los grupos sexualmente diferenciados y organizados, de la familia, la escuela y la sociedad como lugares de encierro y opresión, y esbozar en nuestro horizonte una subjetividad como práctica radical de la dignidad.

«*El deseo es revolucionario*» — dice el grupo libertario argentino **Fife y auto-gestión**—, «*Le damos al sexo una dimensión orgiástica y a partir de ahí mezclamos todo: droga, música, delito, poesía, creación; todo va junto y eso es*

lo que entendemos por
revolución... Nadie ha visto
todavía un mundo libre, así

que estamos buscando lo que
nunca vimos: una revolución
en libertad» ■

Bibliografía.

ALBERONI, Francesco. *Enamoramiento y amor*. Trad. Julia Bignozzi. México D.F.: Gedisa, 1990.

ALBIAC, Gabriel. *Todos los héroes han muerto*. Madrid: Libertarias, 1989.

ARISTOTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1973.

CIORAN, E.M. *Breviario de podredumbre*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1988.

FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Trad. Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, 1991.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Trad. Luis Echárravi. Madrid: Alianza, 1989.

HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las brujas*. Trad. Marisa Rey-Henningsen. Madrid: Alianza, 1983.

LA BRUYERE. *Del corazón*. La Gaceta del Fondo de Cultura Económica. Febrero de 1987, N° 194.

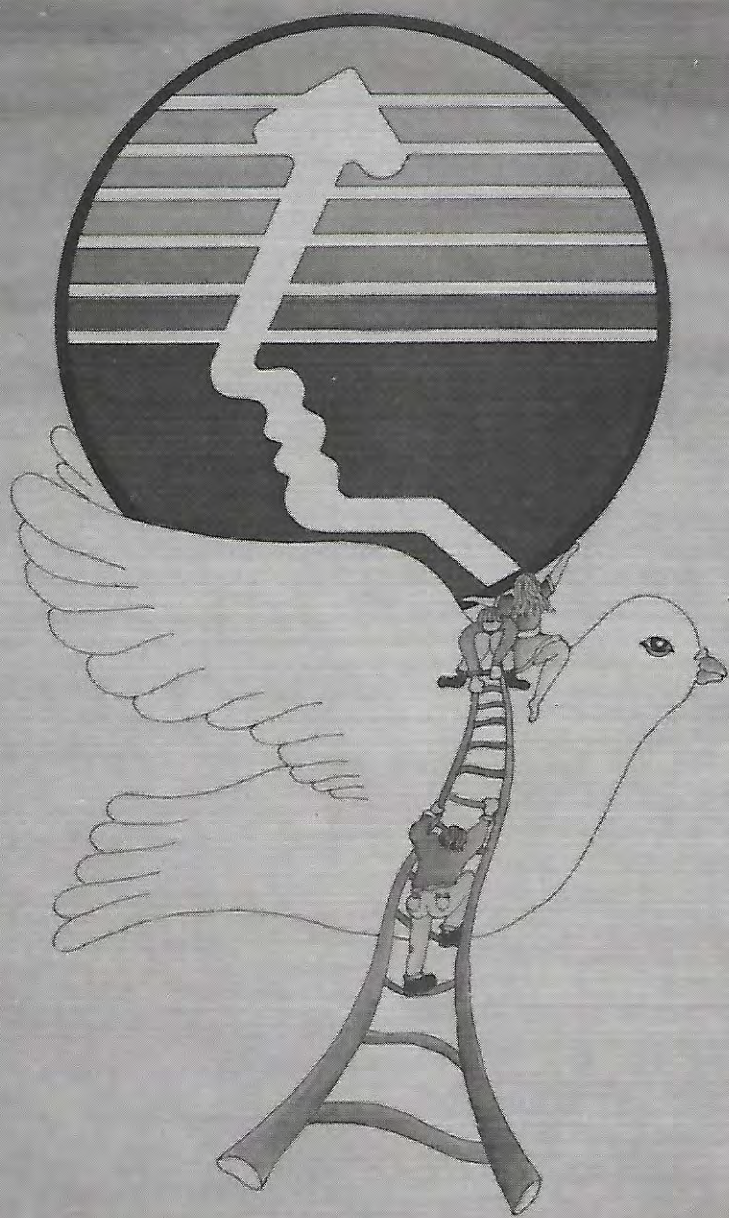
NIETZSCHE, Federico. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1985.

SAVATER, Fernando. *La ética como amor propto*. México D.F.: Grijalbo, 1988.

SEMPERE, Pedro. *La década prodigiosa*. Madrid: Felmar, 1976.

TZARA, Tristan. *Siete manifiestos Dada*. Trad. Huberto Halter. Barcelona: Tusquets, 1987.





A riesgo de no ser modernos, no aceptamos la impunidad como un mal inevitable de estos tiempos y seguimos porfiadamente junto a aquellos que reclaman verdad, justicia y reparación.

