

CUERPOS, HISTORICIDAD Y RELIGIÓN

CUERPOS, HISTORICIDAD Y RELIGIÓN

Reflexiones para una cultura postsecular

Lucía Riba y Eduardo Mattio (Eds.)

Copyright 2013 by EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba

Primera edición: julio de 2013.

Está prohibido la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método fotográfico, fotocopia, mecánico, reprográfico, óptico, magnético o electrónicos, sin la autorización expresa y por escrito de los propietarios del copyright.

IMPRESO EN LA ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*

Todos los derechos reservados - Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723

I.S.B.N.: _____

Universidad Católica de Córdoba
Obispo Trejo 323, X5000IYG Córdoba. República Argentina
Tel./Fax: +(54-351) 421-9000, int. 8223
www.ucc.edu.ar - educc@uccor.edu.ar

1a prueba 7/5/13 - 6

ÍNDICE

Prólogo	11
Cecilia Padvalskis	
Todos los textos, el cuerpo	
El análisis filosófico del cuerpo femenino en Jean de la Rochelle	15
Carlos M. Martínez Ruiz	
1. Los cuatro sentidos de la diferencia sexual	17
2. Hacia una ontología de la diferencia sexual	22
3. Conclusión	26
El feminicidio como dispositivo de control del patriarcado	
Una reflexión a propósito de la cacería de brujas	29
Lucía Riba	
1. Categorías previas	31
1.1. Patriarcado	32
1.2. El feminicidio como manifestación extrema de la violencia contra las mujeres	36
2. La cacería de brujas leída en perspectiva de género	41
Concluyendo: “Eliminar” y “erradicar” la violencia patriarcal .	51
Viudas “peligrosas” en la Córdoba del siglo XVIII	
Representaciones, discursos y prácticas desde una perspectiva de género	55
Jaqueline Vassallo	
1. A manera de presentación	55
2. Ser viuda en una sociedad tradicional: discursos, modelos y representaciones	57

3. Viudas de Córdoba del Tucumán: entre la sospecha delictual y la pelea por los derechos	64
4. A manera de conclusión	79

Mujeres en la Córdoba peronista. 1946-1955

Patricia Roggio

Introducción	81
1. Los discursos: el rol de la mujer en la sociedad definido desde el gobierno y la Iglesia.	83
2. Las prácticas: las mujeres de Córdoba en el espacio público: trabajadoras y militantes	95
2.1. Las trabajadoras	95
2.2. Las militantes	101
3. A modo de conclusión	111

Seducid*s y abandonad*s

Una reflexión ética a partir de las múltiples desposesiones en la experiencia de la seducción	115
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

Alberto Canseco

Lenguaje, experiencia y subjetividad en The Handmaid's Tale	133
--------------------------------------------------------------------------	------------

Cecilia Inés Luque

1. Tale y grapho: Lenguaje y experiencia	135
2. La experiencia como fundamento de la historia	139
3. Tale y autós: Lenguaje e identidad.....	147
4. El relato de vida como desafío de la doxa	150

Sexualidad y género desde una perspectiva teológica	153
------------------------------------------------------------------	------------

Nancy Elizabeth Bedford

1. De la vocación a la teodicea	153
2. El desafío de reformular la teología desde una conciencia de la sexualidad y del género	156
3. Escenas de la vida cotidiana	158
4. Esos raros peinados nuevos, ¿realmente son nuevos?	163
5. Nos queda mucho por hacer	169

La religión y la política en el tiempo de los derechos sexuales y reproductivos	175
Juan Marco Vaggione	
1. Introducción: una temporalidad postsecular	175
2. La política sexual y sus desafíos	178
2.1. El desafío ideológico	181
2.2. El desafío normativo	186
2.3. El desafío analítico	189
3. Recapitulación	194
Religión, sexualidad y esfera pública	
El postsecularismo de Judith Butler	197
Eduardo Mattio	
1. Religión y esfera pública en el tiempo presente	201
2. ¿Libertad sexual o libertad religiosa? (o cómo eludir el dilema secularista)	206
3. ¿Objeciones seculares al matrimonio gay?	209
4. El contexto local: algunas consideraciones	213

Prólogo



Todos los textos, el cuerpo
El análisis filosófico del cuerpo femenino en
Jean de la Rochelle

*Carlos M. Martínez Ruiz*¹

Hacia los últimos decenios del siglo XII, en el ámbito de las escuelas urbanas, se inicia en la Europa occidental un movimiento de recepción de fuentes médicas y biológicas de diversa índole que dará lugar, con el *Dragmaticon Philosophiae* de Guillaume de Conches, a las primeras enciclopedias del siglo siguiente (Vincent de Beauvais, Bartholomeus Anglicus, Alexander Nec-kham); a estas fuentes se suman otras de singular importancia, cuando Miguel Escoto traduce del árabe, en 1220, los tres libros de Aristóteles conocidos por la tradición islámica: la *Historia animalium*, el *De partibus animalium* y el *De generatione animalium*.² La recepción de estas obras en las Facultades de Artes y de Teología dará fundamento *natural* a las primeras investigaciones filosóficas y teológicas en torno al cuerpo humano refleja-

¹ Doctor en Filosofía (UNC) y Doctor en Teología (*Pontificia Università Antonianum*, Roma). Profesor de las Facultades de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Río Cuarto.

² Algunos decenios más tarde, en 1260, Guillermo de Moerbeke traducirá en Tebas directamente del griego estas obras, completando la sección *De animalibus* del *corpus* aristotélico con las traducciones del *De progressu animalium* y del *De motu animalium*, pero Jean de la Rochelle no conoció ninguna de estas traducciones.

das en las grandes sumas y cuestiones compuestas y disputadas en la Universidad del siglo XIII.

El texto al que me voy a referir pertenece a una monumental tarea de equipo, dirigida por el ya anciano Alexander of Hales, ejecutada —sobre todo— por Eudes Rigaud y Jean de la Rochelle, y completada varios años más tarde por Guillermo de Melitona. *La Summa Fratrum Minorum* o *Summa Halensis* (1245), en efecto, presenta una extensa y articulada Investigación (*inquisitio*) *Acerca del hombre* compuesta de tres grandes Tratados: el primero dedicado al alma, el segundo al cuerpo y el tercero al compuesto que damos en llamar ‘hombre’.³

El segundo de estos Tratados, a su vez, se divide en dos secciones, la primera de las cuales analiza el cuerpo *secundum fieri* (en su devenir), sobre la base de las cuatro causas aristotélicas; mientras que la segunda se ocupa del cuerpo *secundum esse* (según su ser). La misma estructura de dicha sección jerarquiza la densidad problemática de la diferencia sexual, dividida como está en el análisis del cuerpo masculino primero y del cuerpo femenino después. El objetivo del presente trabajo consiste en poner de relieve algunos de los aspectos más importantes del análisis filosófico y teológico efectuado por Jean de la Rochelle en torno al cuerpo femenino, sus supuestos teóricos, metodológicos y, por cierto, sus resultados.

Mirando el cuerpo de mujer desde y hacia el cuerpo de varón, el filósofo franciscano releva seis problemas filosóficos específicos sobre la base del relato de la creación del *Génesis*, a saber: si fue formado para ayuda del varón; si necesitó en su origen un principio material, esto es, la costilla o algún otro miembro del cuerpo del varón; si su formación se debió a Dios

³ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de homine* en *Doctor irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa Theologica* II, Pars I, inq. IV, tract. 2, Quaracchi, 1928, 501-630.

de modo inmediato o mediante algún tipo de ayuda angélica; su integridad; su fortaleza y sus capacidades; y, por último, su dignidad respecto de la dignidad del cuerpo masculino.⁴ Todos estos artículos analizan en cada caso la *conuenientia*, concepto ampliamente revalorizado por la filosofía universitaria, ya presente en la gramática, la retórica, la política y la estética, y considerado capital en la metafísica a partir del siglo XIII, en cuanto expresa la presencia efectiva, inteligible y demostrable de un orden.⁵

1. Los cuatro sentidos de la diferencia sexual

La cuestión sobre el cuerpo de mujer parte de la declaración de Dios en el *Génesis* (2,18): *No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él*. Lo primero que hace Jean de la Rochelle es precisar su pregunta (¿el cuerpo de mujer fue creado para ayuda del varón?), a partir del comentario de Agustín de Hipona al versículo mencionado, quien había sostenido que la mujer no fue creada “ni para trabajar la tierra, ni para aliviar o remover el *fastidium* [‘desolación’, ‘aburrimiento’, ‘cansancio’, incluso ‘asco’] de la soledad del varón, ni para compartir la vida, ni para compartir la palabra”, ni siquiera “para conformarse el uno al otro en la paz y en la voluntad”, sino pura, exclusiva y específicamente para procrear hijos.⁶

⁴ *Ibid.*, q. 2 (610-630).

⁵ Los estudiosos de lengua inglesa suelen traducir el término por *suitability*, *agreeability*. Cf. KOSTO, Adam, “The *Conuenientia* in the Early Middle Ages”, *Mediaeval Studies* 60 (1998) 1-54; MARIANELLI, Massimiliano, *Ontologia della relazione. La “conuenientia” in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma, 2008.

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* IX,3,5: “Ahora bien, si nos preguntamos por cuál motivo era necesario dicha *ayuda*, lo único que

Sólo la procreación justifica —según Agustín— la *existencia* de la mujer.

La primera y principal pregunta relativa al cuerpo femenino, se convierte así en “si fue conveniente que haya sido formado como ayuda del varón *para la procreación*”. Dicha restricción, por cierto, condiciona el análisis en su conjunto y comporta dos operaciones importantes: en primer lugar, la casi imperceptible reducción de la mujer a su cuerpo, toda vez que la pregunta por la finalidad del cuerpo femenino se precisa mediante el recurso a la concepción agustiniana de la finalidad de la mujer (en atención al texto bíblico). En segundo lugar, Jean de la Rochelle no se pregunta *para qué* (*ut quid*) fue formada la mujer, sino por la *conuenientia* de su existencia en tanto que tal, esto es, corporalmente femenina y sexualmente distinta del varón. El análisis de la *conuenientia*, en este contexto, sitúa claramente la especulación en el ámbito de la metafísica, e intenta justificar, siempre en dicho plano, la optimidad —digamos estructural— de la formación del cuerpo de mujer desde el punto de vista de la diferencia sexual.

La originalidad del franciscano, sin embargo, radica en su intento de establecer o dilucidar esa *ratio* no de modo argumentativo, sino de modo hermenéutico, dando a entender que la ontología del cuerpo (femenino) constituye un problema de interpretación y no de demostración. El modo de justificar su existencia, por tanto, será desentrañar su significado. De hecho, Jean de la Rochelle tratará el cuerpo como un texto, aplicando los cuatro niveles de lectura relevados por la exégesis medieval

se nos presenta con razón a la mente es la procreación de los hijos, así como la tierra resulta de *ayuda* a la semilla para la producción de una planta por la unión de una y otro. Dicho motivo ya se hallaba indicado en la originaria creación de las cosas: *Dios los creó varón y mujer y los bendijo diciendo: —“Creced y multiplicaos, llenad la tierra y so-metedla”*.

a la diferencia sexual, para sostener que la razón de su *conuenientia* es literal, moral, alegórica y anagógica.⁷ El orden por el que se pregunta, entonces, consiste en una concatenación racional de sentidos, que parten de la *physis* de los seres animados para alcanzar la *anagogé* del sentido más profundo, capaz de captar el vínculo existente —en este punto preciso— entre el mundo y Dios. Según la formulación más tradicional de la exégesis bíblica, en efecto, la “letra” del texto encierra tres sentidos principales de profundidad creciente, cuya diferencia reflejaba aquel antiguo dístico:

<i>Littera gesta docet,</i>	La letra enseña los hechos
<i>quod credas allegoria,</i>	lo que has de creer la alegoría,
<i>moralis quid agas,</i>	qué harás la moral,
<i>quo tendas anagogia.</i>	hacia dónde tenderás la anagogía.

Así pues, “literalmente” considerada, es decir, en su materialidad (textual), la diferencia sexual es conveniente debido a que —como enseñara Aristóteles— la naturaleza desea la perfección

⁷ Sobre el desarrollo y la evolución de los múltiples y “sentidos espirituales” a partir de un “sentido literal” en la Biblia, me contentaré con remitir a los estudios generales de SPICQ, Céselas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse Latine au moyen âge*, Vrin, Paris, 1944; SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1953 y DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1959-1964. Sobre las diversas tendencias exegéticas en el interior de la primera tradición franciscana, cf. SEVERINO POLICA, Gabriella, “Libro, lectura, Lezione negli *Studia degli Ordini mendicante* (sec. XIII)” en AA.VV., *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi, 1978, 374-413; BURR, David, “Olivi, The ‘Lectura super Apocalipsim’ and Franciscan Exegetical Tradition” en AA.VV., *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XIV Convengno Internazionale di Assisi*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1990, 113-135; POTESTÀ, Gianluca, *I Francescani e la Bibbia nel '200*, Edizione Biblioteca Franciscana, Bergamo, 1994.

y rechaza la confusión.⁸ Precisamente por eso el hombre debe estar hecho de forma tal que se halle en él la perfección para la propagación o, mejor aún, para su acto, que exige —y por lo mismo implica— la diferencia entre un agente y un paciente, constituyendo el hermafroditismo la “confusión” imperfecta y contraria, en tanto carente de diferencia.⁹ Cabe insistir en que, contra la tradición neoplatónica todavía operante y sólo por la estructura de la exposición, esta vez el cuerpo está designando al hombre.

Por debajo de la “literalidad” del cuerpo, accedemos al sentido topológico de la diferencia sexual, esto es, en tanto mira a la agencia, en virtud del cual resulta conveniente para que el hombre aprenda la humildad y el amor en la diferencia y de la diferencia misma. La humildad porque necesita de otro y el amor porque otro necesita de él.¹⁰ En tanto símbolo, por tanto, la distinción instala la carencia y la carencia deviene así el fundamento metafísico de la complementariedad.

Alegóricamente considerada, la diferencia sexual conviene para que, tanto en la distinción como en la unión de los sexos, el va-

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* II,10, 336b29-30; ARISTOTELES LATINUS 9/1, ed. JUDYCKA, Joanna, Brill, Leiden, 1986, 76.

⁹ JEAN DE LA ROCHELLE, *op. cit.*, q. 2, sol. (613): “Et hinc est quod mulier formata fuit a viro distincta, ne, si pluralitas sexuum in unam personam concurreret confusionem faceret quam refugit natura et rectum rationis iudicium”. Cf. SOLANA DUEZO, J., “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, *Convivium* 18 (2005) 26-31.

¹⁰ *Ibid.*: “Ratio vero moralis fuit ut in hoc erudiretur homo quantum ad usum humilitatis et exercitium caritatis, videlicet ut dum vir videret se alieni sexus indigere, se ipsum humiliaret; dum etiam attenderet alium sexum suo auxilio indigere, se ipsum illi liberaliter impenderet et caritative”.

rón y la mujer (sus cuerpos) signifiquen la unión (espiritual) del Cristo y de su Iglesia.¹¹

Y en su nivel más profundo, el anagógico, aquél que alcanza el preciso lugar en que la *physis* posee una fuerza ascendente y eleva de hecho a quien lo alcance, la razón de la diferencia sexual es para que, en la amistosa unión del varón y la mujer se manifieste la unión del alma con Dios.¹²

Me interesa relevar aquí el procedimiento de Jean de la Rochelle, que para elucidar un orden metafísico, atribuye un entramado de significados, establece una comprensión. Tal era, en efecto, la definición que se daba por entonces a la significación en sentido estricto (*significare est intellectum constituere*).¹³ Por supuesto que la significación a la que he aludido es una propiedad de los términos (psicológico-causal, según Spade), pero aquí es el cuerpo de mujer, en su diferencia y por su diferencia, el que cumple tal función y provoca tal efecto.¹⁴ De modo que el tipo de abor-

¹¹ *Ibid.*: “Ratio allegorica fuit ut in illorum sexuum distinctione et coniunctione in carnis unitatem significaretur coniunctio Christi et Ecclesiae”.

¹² *Ibid.*: “Postremo ratio fuit anagogica, ut in illa amicabile coniunctione viri et mulieris significaretur coniunctio animae et Dei”.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione* 16b19-21. La expresión proviene de la traducción latina de la que dispone el franciscano: ARISTOTELES LATINUS 2/1-2: *De Interpretatione vel Periermenias*, ed. MINIO-PALUELLO, Lorenzo y VERBEKE, Gérard, Brill, Leiden, 1965, 5. Cf. ASHWORT, Jennifer, “Signification and Modes of Signifying in Thirteenth Century logic. A Preface to Aquinas on Analogy”, *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991) 39-67.

¹⁴ SPADE, Paul, “The Semantics of Terms” en KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony y PINBORG, Jan (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 188.

daje que acabo de resumir no hace sino confirmar la visión del cuerpo como un sistema de enunciados, puesto que el orden que lo caracteriza, es decir, la *conuenientia* que lo constituye, es un articulado discurso cuyo contenido está en discusión cada vez que nos preguntamos por el mismo. Se trata, por lo tanto, de interpretar. Y, en este caso, interpretar ha sido atribuir, construir, reconocer uno o más sentidos por debajo de la apariencia.

2. Hacia una ontología de la diferencia sexual

Zanjada pues la cuestión en el plano hermenéutico, Jean de la Rochelle respalda su análisis de modo argumentativo, proponiendo tres razones principales a favor de lo dicho y nueve argumentos contrarios tomados de diversas fuentes biológicas, ginecológicas, físicas y teológicas, para objetar la *conuenientia* de la pluralidad y de la distinción sexual.

Tres son las razones capaces de sustentar, en general, la *conuenientia* de la formación del cuerpo femenino. Todas ellas se remontan, en mi opinión, al mismo capítulo de *La reproducción de los animales* de Aristóteles.¹⁵ En primer lugar, la diferencia sexual propia del género animal manifiesta la superioridad del mismo respecto a las plantas. La diferencia entre agentes y pacientes, en segundo lugar, manifiesta la perfección del universo. Y, por último, la generación que comporta la diferencia sexual, según el Estagirita, es más perfecta que su contraria.¹⁶ A tenor de la perspectiva aristotélica asumida, en efecto, el criterio para demostrar la *conuenientia* es la perfección, por lo que tanto en el elenco de los argumentos como en la estructura de la solución nos hallamos ante un texto no escrito y subyacente, que conside-

¹⁵ ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales* I,23,731b,34ss.

¹⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *op. cit.*, q. 2, c.1, *contra* (612B).

ra la humana como la *más perfecta* de las especies. Habida cuenta de dicho margen de escritura, de ese espacio en blanco, lo que esta *questio* permite apreciar es el modo en que Jean de la Rochelle construye esa perfección.

Vengamos ahora a la discusión de algunas objeciones que lo ponen de manifiesto.

El cuerpo femenino marca una diferencia que compromete el destino trascendente del hombre en la medida en que entraña una atracción o un *affectus* recíproco entre el varón y la mujer capaz de impedir su elevación a Dios, o al menos de distraerla, relativizarla. No se trata de una objeción de poca monta, si se tiene en cuenta que, para la cosmovisión cristiana, dicha elevación consume lo humano como proyecto. La intensidad del amor hacia el otro, en efecto, vuelve pesada el alma, la enreda y la obstruye en su tendencia a lo alto.¹⁷ Dicho de otro modo, en y a través de su cuerpo, el otro/la otra, se vuelve deseable en tanto que tal, afirmando de hecho el aquí y el ahora del deseo y de la relación como una felicidad que no necesita nada más allá de sí misma. En y a través de los cuerpos sexuados, todo aquello que debería remitirnos a lo alto, nos devuelve al mundo y a nosotros mismos.¹⁸ Jean de la Rochelle propone esta objeción para mostrar que la pluralidad y la profundidad de los sentidos aducidos en la solución demuestran que el amor no se identifi-

¹⁷ *Ibid.*, q. 2, c.1,1 (611): “sed intensio amoris circa creaturam aggravat mentem ne sursum tendat ; si ergo mulier, ex viro formata et in coniugium ei copulata, magis attrahebat affectum viri quam aliquid alium creatum... videtur quod formato viro non fuit conveniens Deum formare mulierem”.

¹⁸ Sobre la visión agustiniana de la sexualidad en general y del placer sexual en particular, discutida en este argumento, cf. MARTÍNEZ RUIZ, Carlos, “*Eros y natura*. El discurso cristiano del placer” en SCHICKENDANTZ, Carlos (ed.) *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, EDUCC, Córdoba, 2004, 184-189.

ca de suyo con la *libido* (contra la enseñanza de Agustín en su conjunto) y, por lo mismo, lejos de impedir el ascenso del hombre a Dios lo favorece, en tanto y en cuanto se hallaba originalmente regulado por la justicia propia de una naturaleza íntegra (*iustitia naturalis*).

Y así como se ha intentado restringir la condena agustiniana del erotismo en la respuesta anterior, ahora se precisa la noción de *perfectio*, indagando la compatibilidad de dos afirmaciones aristotélicas aparentemente contradictorias: una que opone perfección a necesidad (o carencia) y otra que vincula perfección con diferencia.¹⁹ Ateniéndonos a la primera, en efecto, si se dice perfecto lo que no necesita de nada, entonces las especies hermafroditas (como la liebre y el conejo) son más perfectas que la humana y la formación de un cuerpo *distinto* constituye de suyo un defecto.²⁰ Se trata, en realidad, de dos perspectivas diferentes de un mismo problema, metafísica en el primer caso y biológica en el segundo. Jean de la Rochelle, en efecto, sostiene que aún en las especies hermafroditas se halla presente la diferencia, toda vez que, para poder procrear, es necesario que un individuo haga de macho (esto es, obre como *agente*) y otro de hembra (o sea, *paciente*), razón por la cual se trata más de un abuso que de un uso perfecto de la procreación como acto.²¹

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IX,4 y *Reproducción de los animales* IV,1,763b21 respectivamente.

²⁰ JEAN DE LA ROCHELLE, *op. cit.*, q. 2, c.1,5 (611): “sed illa species animalis videtur esse perfectioris in genere suo, quae sine adiutorio alterius sufficit ad productionem sui similis quam quae non sufficit: perfectum enim est quod nullo indiget, ut dicit Philosophus; ergo, si decet genus humanum communicare cum animalibus naturae perfectioris, videtur quod decebat hominem fieri in unitate sexu”.

²¹ *Ibid.*, q. 2, ad 5 (614): “ad procreationem foetus talium animalium est unum gerens vicem maris et aliud vicem feminae, verumtamen vicissim hoc faciunt: utrumque enim utriusque utitur officio; quod enim uno tempore vicem gerit maris, alio vicem gerit feminae. Vnde

Pero, sobre todo, ha de considerarse que la hembra, según Aristóteles, es un “macho fallido”, es decir, que la mujer procede de una generación frustrada en virtud de la misma operación de la naturaleza.²² ¿Cómo sostener la *conuenientia* de algo que en sí mismo constituye una falla? Si la naturaleza tiende siempre a la producción de un varón —tesis aristotélica no objetada por nadie hasta la medicina genética—, resulta prácticamente incomprensible que la mujer haya aparecido al mismo tiempo que el mundo, el mismo “día”, según el relato del Génesis, que el varón. En este caso, como en ninguno de los anteriores, nos hallamos ante un verdadero conflicto de interpretaciones, es decir, vemos el cuerpo femenino atravesado por dos textos contradictorios cuya autoridad no está en juego (a veces resulta más fácil dudar del mundo que de los textos que lo describen) y espera del filósofo una reflexión que conjure su destrucción como *intellectus*, es decir, como significado. Ninguna respuesta será más importante que esta pregunta y toda solución no hará más que sacudir las rejas de la celda a la que el problema nos confina. Jean de la Rochelle opta por distinguir entre la falla (*occasio*) que comporta vicio, como el desorden que, por exceso o por defecto, constituye un cuerpo monstruoso, y la falla que mira a la propiedad y a la verdad del fin, esto es, a la realización misma de la naturaleza en cuestión.

in talibus non est procreatio foetus ex uno nec modus iste procreationis perfectus est, sed imperfectus, el in natura nobili abusio esset, non usus”.

²² *Ibid.*, q. 2, c.1,7 (612): “nihil cuius simile in specie occasionaliter deducitur in esse operatione naturae, debuit inter prima principia rerum, id est inter illa opera ex quibus operatione naturae aliqua sunt in esse producta, cuiusmodi sunt de quibus habetur in operibus sex dierum, in esse produci; sed tale quid est mulier, id est occasionaliter operatione naturae producitur in esse. Vnde Philosophus libro *De animalibus* dicit quod ‘mulier est mas occasionatus’”. Cf. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales* I,23,731b,34ss.

Y así podemos decir que la mujer fue ocasionada, esto es, hecha, en cierto modo, con ocasión del varón. Mas no fue así como lo entendió el Filósofo y su palabra no es verdadera en cuanto al estado de la primera creación. La naturaleza de la mujer, en efecto, pertenece a la verdad de la naturaleza humana tanto como la naturaleza del varón.²³

El franciscano se ve forzado, como vemos, a “enmendar” una interpretación (y el texto que la sustenta) para mitigar la contradicción y liberar el sentido (*intellectus*). Y, a diferencia de muchos filósofos y teólogos que le siguieron y leyeron su Tratado, no vacila en relativizar el texto de Aristóteles para mostrar que la diferencia sexual pertenece a la naturaleza y, lejos de representar una falla o un defecto, constituye o estructura su perfección, es decir, *conviene* a la misma.

3. Conclusión

El análisis filosófico del cuerpo de la mujer brevemente repasado en estas páginas, me parece interesante por su relación dialéctica con discursos más naturalistas, como el de los comentarios a las obras biológicas de Aristóteles; por la relevancia de la obra a la que pertenece en la cultura universitaria recién nacida; y por no haber suscitado la atención de los actuales estudios de antropología y de género. A pesar de su clara influencia en tratados posteriores tanto en su organización como en su contenido (la *Summa de homine* de Alberto, el *Tractatus de homine* de Tomás), el aporte de la Jean de la Rochelle es más representativo que original y vale en cuanto nos ayuda a ilustrar el modo en que, apenas fundada como disciplina científica y como carrera universitaria, la filosofía indaga el cuerpo humano y su función social.

²³ *Ibid.*, q. 2, c.1 ad 7 (615).

Ampliamente deudor de la biología aristotélica, reduce el problema del cuerpo femenino al de la diferencia sexual, reconociéndolo de suyo como (naturalmente) *otro* respecto del cuerpo de varón en virtud del aparato reproductor y manifestando con ello que la cuestión filosófica y teológica más relevante al respecto no es ni la corporeidad ni el cuerpo *humano* en cuanto tal, sino la diferencia entre el cuerpo de varón y el cuerpo de mujer. La restricción dependiente del texto de Agustín en particular y del relato del Génesis en general, en virtud de la cual lo femenino se entiende sólo finalizado a la procreación, reduce la diferencia sexual, a su vez, a la complementariedad genital y espiritual de una función.

Pero no es eso lo que he pretendido poner de relieve en este trabajo, aunque no deba pasarse por alto. A diferencia de los comentarios al *De animalibus* de Aristóteles, en los que autores como Alberto Magno intentarán profundizar lo que podríamos llamar el contenido “natural” de la diferencia sexual sobre la base de la analogía invertida de los aparatos genitales, de origen galénico; Jean de la Rochelle no aborda el cuerpo biológicamente (como principio), sino hermenéuticamente, a saber, como texto en el que se plasma todo un sistema de enunciados, esto es, un discurso. El maestro franciscano, en efecto, se interesa por evidenciar los elementos que vuelven inteligible la diferencia sexual y esclarecer su conveniencia, sin que la autoridad del relato del Génesis imponga a su trabajo un talante apologético. No se refiere a la conformación, al funcionamiento ni a la generación del cuerpo femenino, ni pretende hallar razones que demuestren la verdad y la necesidad del texto bíblico referido al mismo; antes bien, pone en evidencia el entramado de significados que lo torna social y teóricamente inteligible y operativo. Leyendo con total ingenuidad el problema, este filósofo y queriendo asegurar un enfoque metafísico, pone en evidencia que el orden del cuerpo sexuado es de tipo discursivo y, si bien asume sin perjuicio alguno lo que hoy llamamos el sistema sexo-género, su mismo trabajo deja bien en claro que el vínculo constitutivo del binomio es exiguo y frágil y

que el segundo miembro del mismo se halla naturalmente destinado a sobreponerse al primero e incluso a separarse.

La forma desprevenida en que este autor del siglo XIII termina descubriendo que la diferencia sexual que resulta más relevante es la diferencia semántica, no sólo anticipa una discusión actualmente en curso, sino que da lugar a una consideración de tipo metafilosófico acerca de las posibilidades que tiene un filósofo ante el cuerpo como pregunta y ante la metafísica como enfoque.

**El feminicidio como dispositivo de
control del patriarcado**
Una reflexión a propósito de la cacería de brujas

*Lucía Riba*¹

Se trata de “cesuras biopolíticas” en el continuum de los cuerpos: de prácticas de división, especificación e identificación de cuerpos que quedan disponibles para “intervenciones” en relación a la gestión de la vida colectiva. Sobre esas interrupciones o puntos de especificación se proyectan las ficciones, los deseos y las realidades de esos ejercicios de soberanía que componen los “sueños de exterminio”, allí donde la muerte se vuelve asunto político —una tanatololítica— y donde la “muerte natural” queda abolida.

Gabriel GIORGI, *Sueños de exterminio*

Un informe del *Observatorio de Femicidios* dado a conocer el 19 de agosto de 2012 concluyó que siete mujeres murieron en Córdoba víctimas de la violencia de género en el primer semes-

¹ Bachiller en Teología. Licenciada en Filosofía. Doctoranda en Estudios de Género. Profesora titular en la Universidad Católica de Córdoba, en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) y en el Instituto Teológico de Córdoba (ITeC).

tre del presente año. A nivel nacional, hubo 119 víctimas de la violencia machista². Buenos Aires encabeza el listado con 36 muertes; seguida de Santa Fe, con 11; Salta, con 9; Santiago del Estero y Mendoza, con 8 y Córdoba y la Ciudad de Buenos Aires, con 7 casos cada una. Se informó, además, que casi el 70 por ciento de los crímenes fueron cometidos por parejas (59 casos) o ex parejas (24) de las víctimas y que la mayoría de los femicidios fueron perpetrados con armas de fuego (29 casos³). En cuanto a las edades, la mayoría de las víctimas tenía entre 19 y 50 años (19 a 30 años, 38 casos; 31 a 50, 37) y la mayoría de los femicidas entre 31 a 50 años (43 casos). Sobre el lugar del hecho, los más frecuentes fueron la vivienda compartida con el femicida (34 casos) y la vivienda de la víctima (25). El informe también incluye 11 femicidios “vinculados”⁴ de hombres, mujeres y niños y 161 hijas e hijos de mujeres asesinadas por violencia de género que se convierten en víctimas colaterales del femicidio. Se señaló, además, que en 16 casos ya había habido denuncias de maltrato y en 6 con exclusión del hogar o prohibición de acercamiento.

² Cf. el “Informe de investigación de femicidios en Argentina desde el 1° de Enero al 30 de Junio de 2012 del Observatorio de Femicidios en Argentina «Adriana Marisel Zambrano»”, Asociación Civil La Casa del Encuentro, disponible en: <www.lacasadelencontro.org/femicidios.html> (5/9/2012). *Se pueden consultar también* los informes 2008, 2009, 2010 y 2011 de esta ONG.

³ Le siguen golpeadas (24), apuñaladas (22), incineradas (13), estranguladas (12), asfixiadas (7), degolladas (4), ahogadas (1).

⁴ El Área de Investigación de la Asociación desarrolló el término “Femicidio vinculado”, partiendo del análisis de las acciones del femicida, para consumar su fin: matar, castigar o destruir psíquicamente a la mujer sobre la cual ejerce la dominación. Se registran así dos categorías: a) personas que fueron asesinadas por el femicida al intentar impedir el femicidio, y b) personas con vínculo familiar o afectivo con la mujer, que fueron asesinadas por el femicida con el objeto de castigar y destruir psíquicamente a la mujer a quien consideran de su propiedad.

Hasta acá, pareciera que son sólo números fríos para engrosar estadísticas macabras y prensa amarilla. Pero cuando, en el Informe 2010 de esta ONG ⁵, nos encontramos entre otros datos con los nombres de las víctimas, se nos hace evidente que, antes que “casos”, ell*s son/fueron personas con rostros, historias, proyectos, sueños, penas, alegrías, familias, amigas/os... como cualquiera de nosotr*s. Entonces, sí ratifico lo que vienen afirmando l*s especialistas en el tema: que el feminicidio no es un crimen pasional o consecuencia de un momento de locura de una persona desequilibrada, sino que *tiene una matriz cultural: se trata de la manifestación más extrema de una cultura patriarcal androcéntrica*.

He organizado este texto en dos partes. En la primera, comienzo refiriéndome a algunas categorías que considero fundamentales para poder ubicarnos mejor. En la segunda, haré memoria de una de las páginas más oscuras e invisibilizadas de la historia de la humanidad, la “cacería de brujas”, donde los feminicidios se convirtieron en un auténtico genocidio que sirvió claramente como un mecanismo de control del patriarcado vigente.

1. Categorías previas

Cada vez más la violencia contra las mujeres es percibida como un atentado a los derechos humanos de las mismas mujeres y uno de los problemas sociales más graves que necesita atención urgente y decidida. Desde una perspectiva de género, es entendida como un mecanismo político que sirve para mantener a las mujeres en desventaja y desigualdad en relación con los varones;

⁵ Disponible en: <<http://www.rimaweb.com.ar/articulos/2011/informe-de-investigacion-de-femicidios-en-argentina/>> (21/02/2013).

permite excluirlas del acceso a bienes, recursos y oportunidades; contribuye a desvalorizarlas, denigrarlas y atemorizarlas y reproduce el dominio patriarcal. Entiendo que dicha violencia no es natural, sino que surge en nuestras sociedades por la inequidad genérica causada por una estructura de poder patriarcal jerárquica. Por eso me referiré primero a la categoría de patriarcado para analizar luego particularmente los delitos de violación y feminicidio.

1.1. Patriarcado

Literalmente significa “gobierno o autoridad del padre”. En la 22ª edición del *Diccionario de la Real Academia Española*, el “patriarcado” está definido como la “organización social primitiva en la que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje”. Respecto del personaje que lo ejerce, *el patriarca*, dice que es “la persona que por su edad o sabiduría ejerce autoridad en una familia o en una colectividad”. En este orden social, la familia es una de las instituciones básicas y el varón jefe de familia es dueño del patrimonio, del que forman parte no sólo los bienes, sino también la esposa, los hijos y los esclavos.

A partir de los años setenta del siglo XX, gracias a la teoría crítica feminista, el concepto de *patriarcado* cambia semánticamente de su primera significación de “autoridad de un patriarca o varón jefe de familia” y pasa a expresar la situación de dominación e incluso de explotación de las mujeres, poniendo de manifiesto la universal hegemonía masculina en los pueblos y las culturas. Desde dichos estudios se mostró cómo

con la conformación de los Estados modernos, el poder de la vida y muerte sobre los demás miembros de una familia pasa de manos del *pater familias* al Estado, que garantiza principalmen-

te a través de la ley y la economía la sujeción de las mujeres al padre, al marido y a los varones en general, impidiendo su constitución como sujetos políticos.⁶

Así, el patriarcado es concebido como una política de dominación presente aún en los actos aparentemente más privados y personales, reproduciéndose como práctica social a modo de *habitus*, tanto en la socialización de las mujeres como de los varones, quienes han internalizado sus identidades según el binarismo socio-cultural identitario de género. Éste supone un modo de pensar de manera disyuntiva y jerárquica, que divide los conceptos en dos categorías que se excluyen mutuamente —varón ↔ mujer, espíritu ↔ cuerpo, razón ↔ emoción, público ↔ privado—, en las cuales el primer elemento de la dupla es considerado superior y el segundo inferior, imposibilitando así una integración armónica y madura. Señala Pierre Bourdieu:

La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas [...], como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción [...] Esta experiencia abarca el mundo social y sus divisiones arbitrarias, comenzando por la división socialmente construida entre los sexos, como naturales, evidentemente, y contiene por ello una total afirmación de legitimidad.⁷

⁶ FONTENLA, Marta, “Patriarcado” en GAMBA, Susana (coord.) *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Biblos, Buenos Aires, 2009², 258-260, 259.

⁷ BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000², 21. Las comillas son del autor.

Entiendo, entonces, que el patriarcado es una construcción socio-histórica con matices propios de cada cultura. Por lo tanto, no una forma “natural” de organización social, sino una organización jerárquica donde un grupo de varones, ejerciendo poder, dominan sobre otros y sobre el conjunto de mujeres y niños/as. En nuestra sociedad occidental, el arquetipo del dominio está dado por el hombre blanco cuyas características se universalizan como el modelo paradigmático de la humanidad. Éste es el que ejerce el poder normativo, también sobre el modo de conocer y del lenguaje. De allí que podamos hablar de un “falocentrismo”.⁸ Al respecto dicen María Luisa Femenías y Paula Soza Rossi:

El patriarcado tiene el poder de nombrar y asignar espacios. Para que el contrato sexual como sujeción de las mujeres previa al contrato social —tal como lo ha explicado Carole Pateman—⁹ sea posible, es necesario una suerte de *contrato simbólico* en el lenguaje. Allí los varones acuerdan que las mujeres no tengan lugar en el *logos*; es decir, que sea hablada, discursada, interlocutada por las palabras de otros, sin que se le permita una voz autorizada propia y un deseo diferente al nombrado por ellos. En este sentido el patriarcado es un falocentrismo, en la medida en que se erige en *Amo del Lenguaje*, en símbolo universal, en la metáfora maestra (del falo), en el poder de mirar y significar. Desde allí discursa sobre ellas para ellos.¹⁰

⁸ Expresión acuñada por Derrida para referirse a la unión del *logocentrismo* (poder del conocimiento) y el *falocentrismo* (poder del hombre), ambos reforzándose estratégicamente para estructurar y garantizar el fundamento hegemónico de la razón patriarcal.

⁹ Las autoras se están refiriendo al, ya un clásico, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1996.

¹⁰ FEMENÍAS, María Luisa y SOZA ROSSI, Paula, “Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres”, *Sociologías* 21, 2009, 42-65, 56. Las cursivas son de las autoras.

La dominación masculina ejercida en el patriarcado obra en niveles difíciles de desarticular porque lo hace en el plano ideológico, o, dicho de otro modo, en *el sistema de creencias* sobre el cual se estructura. Así, como señalan Alda Facio y Lorena Fries, el patriarcado subsiste y se reproduce en sus distintas manifestaciones históricas a través de múltiples y variadas instituciones y medios, entre otras/os: el lenguaje ginope, la familia patriarcal, la educación androcéntrica, la maternidad forzada, la Historia (con “H” mayúscula) robada, la heterosexualidad normativa, las religiones misóginas, el trabajo sexuado, el Derecho androcéntrico, la Ciencia monosexual, la violencia de género, etc.¹¹

Ahondando en el tema, no puedo dejar de referirme a los cuestionamientos sobre la idoneidad teórica del término *patriarcado*, mostrando entonces la necesidad de señalar explícitamente los entrecruzamientos de género, clase y raza. Al respecto, Jill Radford destaca, por ejemplo, cómo “las mujeres negras han tenido que insistir en que se ponga atención a las complejas interacciones entre racismo y sexismo”.¹² Por su parte, María Lugones, posicionada desde un “*entendimiento práxico* de la resistencia” afirma:

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminis-

¹¹ Cf. FACIO, Alda y FRIES, Lorena, “Feminismo, género y patriarcado” en AA.VV., *Género y Derecho*, Santiago de Chile, La Morada/Corporación de Desarrollo de la Mujer, 1999, 6-38, 26-38.

¹² RADFORD, Jill, “Introducción” en RUSSELL, Diana y RADFORD, Jill (eds.), *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres*, UNAM, México, 33-52, 42-43.

mo hegemónico precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/ sexualidad/género.¹³

Basta señalar, por último, que, cuando tomamos conciencia de que *el patriarcado* supone *una construcción histórica y social*, esto nos hace ver que, aun cuando sea el modelo que ha prevalecido por milenios y perdure también hoy en muchos ámbitos, podemos esperar y luchar para que sea cambiado por otra organización social más justa e igualitaria.

1.2. El feminicidio como manifestación extrema de la violencia contra las mujeres

El 9 de junio de 1994, en el vigésimo cuarto período ordinario de sesiones de la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos —OEA—, fue adoptada por unanimidad la *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*, conocida como *Convención de Belém do Pará*. En su art. 3 declara: “Toda mujer tiene derecho a una vida libre de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado”. Afirma esto en base a los dos primeros artículos:

Para los efectos de esta Convención debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o

¹³ LUGONES, María, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa* 9 (2008) 73-101, 75. Cabe aclarar que cuando la autora habla de *mujeres de color* “no apunta a una identidad que separa sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras, cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mejicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial”. *Idem*.

psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (artículo 1º). Se entenderá que violencia contra la mujer incluye la violencia física, sexual y psicológica: a) que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual; b) que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar; y c) que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, dondequiera que ocurra (artículo 2º) ¹⁴

Ahora bien, quiero fijarme particularmente en la expresión más extrema de la violencia contra las mujeres: el feminicidio, como marco teórico para analizar lo que trataré en el siguiente punto: la cacería de brujas.

Podemos decir que, con el trabajo de Diana Russell y Jane Caputi de principios de los noventa, esta categoría, *el feminicidio*, comienza a formar parte tanto del bagaje teórico como de la agenda política feministas. Nace como un concepto político para visibilizar y denunciar la forma extrema de la violencia contra las

¹⁴ El texto completo de la Convención está disponible en: <http://www.unicef.org/argentina/spanish/ar_insumos_ConvencionBelem.pdf> (21/02/2013). Por su parte, la Ley N° 26485, aprobada por el Congreso Nacional en el 2009, agrega a la clasificación de Belem do Pará la violencia económica y patrimonial y la simbólica (art. 5) y señala seis modalidades en los que se manifiesta: doméstica, institucional, laboral, contra la libertad reproductiva, obstétrica, y mediática, ámbitos consignados con sus respectivas definiciones (art. 6). Texto de la ley disponible en: <http://www.cnm.gov.ar/LegNacional/Ley_26485.pdf> (10/11/2011).

mujeres, tratando de remover el velo de la neutralidad que encubre su asesinato. En su artículo “Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres”, Jane Caputi y Diana Russell hablan de un “continuo de terror antifemenino” y señalan una pluralidad de manifestaciones. Dicen:

El feminicidio es el extremo de un continuo de terror antifemenino que incluye una gran cantidad de formas de abuso verbal y físico: como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente en la prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, maltrato físico y emocional, hostigamiento sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el salón de clases), mutilación genital (clitoridectomía, escisión, infabulación), operaciones ginecológicas innecesarias (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (mediante la criminalización de los anticonceptivos y el aborto), psicocirugía, negación de alimentos a las mujeres en algunas culturas, cirugía cosmética y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en la muerte son feminicidios.¹⁵

Años más tarde, en su artículo “Definición de feminicidio y conceptos relacionados”, la misma Russell hace memoria del proceso de consolidación del término, proceso que aún continúa. Recuerda: “en 1992, Radford y yo lo definimos simplemente como ‘el asesinato misógino de mujeres por hombres’...”, y luego agrega que en la actualidad el término se ha ampliado “más allá de los asesinatos misóginos, para aplicarlo a *todas las formas de asesinato sexista*”.¹⁶

¹⁵ RUSSELL, Diana y CAPUTI, Jane (eds.), *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, CEIICH-UNAM, México, 2006, 53-69, 57-58.

¹⁶ RUSSELL, Diana E. y HARMES, Roberta A. (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*, CEIICH-UNAM, México, 2006, 73-96, 77. Las comillas y la cursiva son de la autora.

Creo necesario aclarar que el término inglés *femicide* puede ser traducido indistintamente por *femicidio* o *feminicidio*, aunque hay una diferencia que señala Marcela Lagarde. En la presentación del libro *Feminicidio: una perspectiva global*, ella dice que, al participar en el 2005 del *Seminario Internacional sobre el Feminicidio* organizado por la “Comisión Especial para Dar Seguimiento a las Investigaciones sobre los Feminicidios en la República Mexicana”, Diana Russell avaló la traducción de *femicide* como “feminicidio”.

Mi intención fue aclarar, desde el término mismo, *feminicidio*, que no se trata sólo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de estos crímenes de odio, culminación de la violencia de género contra las mujeres, así como de la impunidad que los configura. Analizado así, el feminicidio es un crimen de Estado, ya que éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general [...] Diana estuvo de acuerdo con nuestra propuesta. Por eso, y con su aval, a lo largo de estas páginas *femicide* ha sido traducido por *feminicidio*.¹⁷

En definitiva, Lagarde inventa esta expresión para no confundir *femicide* con la simple feminización del homicidio, sino para referirse a esa matriz patriarcal androcéntrica y sexista que, como constructo social, provoca, sustenta y justifica estos crímenes misóginos. Por otra parte, la misma Lagarde insiste en hablar de *violencia feminicida* y no sólo de feminicidios, para aclarar que muchas veces algunas mujeres y niñas sobrevivieron a esa violencia extrema, lo que no las liberó de pasar por esas experiencias de opresión y sufrimiento. Esta expresión quedó explícitamente en la *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* que Lagarde elaboró como diputada y que fue aprobada en Méjico en 2006. La Ley explicita:

¹⁷ LAGARDE, Marcela, “Presentación a la edición en español”, 11-14, 12-13. Las cursivas son de la autora.

Violencia feminicida: es la forma extrema de la violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y *puede culminar* en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres.¹⁸

Por su parte, Rita Segato está proponiendo el término *femi-genocidio* en su lucha por elevar el feminicidio a la categoría de genocidio de mujeres, en casos como los de Ciudad Juárez.¹⁹ Esta antropóloga argentina residente en Brasil, escribió un libro que se puede considerar ya clásico en el tema,²⁰ donde recopila una serie de artículos sobre el tema de la violencia contra las mujeres. Allí afirma que en dicha violencia se puede ver con claridad dos ejes que orientan el mensaje escrito en y a través del cuerpo de las mujeres: “uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza o competición, y otro vertical caracterizado, por vínculos de entrega o expropiación”²¹. Aunque habitualmente se habla sólo del eje vertical y no del horizontal, ambas direcciones quedan claramente expresadas en el feminicidio.

¹⁸ Cf. El texto de la Ley Disponible en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>> (20/10/2012). *La cursiva es mía*.

¹⁹ Cf. SEGATO, Rita, “*Femi-genocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho*” en FREGOSO, Rosa-Linda y BEJARANO, Cynthia (eds.), *Una cartografía del feminicidio en las Américas*, UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, México, 2010. Disponible en <<http://www.larevuelta.com.ar/pdf/Femi-genocidio-como-crimen-Segato.pdf>> (21/02/2013).

²⁰ SEGATO, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003.

²¹ *Ibid.*, 253. Forma parte del último capítulo: “Los principios de la violencia”, 253-261.

2. La cacería de brujas leída en perspectiva de género

Coincidimos con Diana Russell y Jill Radford que “si bien el concepto de feminicidio es nuevo, el fenómeno que describe es tan antiguo como el patriarcado”, en tanto que “a lo largo de la historia ha sido usado por los hombres para asegurar las relaciones sociales del patriarcado, esto es, el dominio masculino y la subordinación femenina”.²² Quiero recordar particularmente uno de los feminicidios más cruentos de la historia, la *cacería de brujas*. Para l*s feministas es muy importantes hacer memoria de este genocidio porque entre el 80 y el 90 por ciento de las/os acusadas/os y condenadas/os fueron mujeres, y los pocos hombres culpados generalmente estaban casados o aparecían junto a una mujer acusada de ser bruja.

En plena época del humanismo renacentista, a partir del siglo XV y sobre todo en el XVI y XVII, miles de personas fueron apresadas, torturadas y ejecutadas por el crimen de “hechicería”.²³ Ya

²² RUSSELL, Diana y CAPUTI, Jane (eds.), “Introducción” [a la Parte 1], en *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, 73-76, 73-74.

²³ Las cifras varían exageradamente en los estudios que he consultado. Alguno*s llegan a hablar de millones. En base a los textos consultados, me inclino por alrededor de unas 200.000 apresadas, juzgadas, torturadas, y unas 100.000 asesinadas, lo cual si bien es significativamente menor, no deja de ser un genocidio. Cf. FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010, 222, cita 3. Disponible en: <<http://www.traficantes.net/index.php/editorial/catalogo/historia/Caliban-y-la-bruja.-Mujeres-cuerpo-y-acumulacion-originaria-2a-Edicion>> (21/02/2013). Para las cifras por región cf. SALLMAN, Jean-Michel, “La bruja” en FARGE, Arlette y ZEMON DAVIS, Natalie (dres.), *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la Edad Moderna*, T. 3. Taurus, Madrid, 1992, 470-485, 472. Es para destacar el título: “Por un brujo, diez mil

en el siglo XII, con la bula papal *Ab abolendam* (1184), se erigió la Inquisición como un instrumento para acabar con distintas herejías, sobre todo la de los cátaros. Mediante esta bula Lucio III requería a los obispos que intervinieran para extirpar la herejía, y les otorgaba la potestad de juzgar y condenar a los herejes de sus diócesis.²⁴ Como aclara Minor Salas: “El nombre Inquisición (*Inquisitio*) se debe a que su figura principal —el Inquisidor— aparte de ser el juez de la causa es también quien investiga o ‘inquiére’ los hechos acusados”.²⁵ Este autor distingue entre dos Inquisiciones, “en plural”, como él mismo lo señala:

La primera es la llamada *Inquisición medieval o romana* y la segunda es la *Inquisición española* (que es la más conocida por el público lego). Esta distinción no es puramente formal, o geográfica, como podría creerse. En realidad se trató de fenómenos distintos que obedecieron a causas diferentes y cuyos objetivos variaron considerablemente a través de su desarrollo histórico.²⁶

Cuando hablamos de la “cacería de brujas” nos referimos fundamentalmente a la segunda, que no se redujo sólo a España, sino que se extendió primero por la Europa continental y después por Escocia e Inglaterra. Para esto fue fundamental la Bula *Summis Desiderantes Affectibus* que promulgó en 1484 el papa Inocencio VIII, mediante la cual la Iglesia Católica reconocía que existía

brujas”. Cf. también de BECHTEL, Guy, el título “Las cifras de la masacre” en el capítulo “La bruja” en *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*, Zeta, Montevideo, 2008, 115-161, 137-138.

²⁴ Cf. SALAS, Minor E., “Los crímenes de la magia. Mito, superstición y derecho penal en la edad moderna” en *Urbe et Ius* 31, disponible en: <<http://www.urbeetius.org/newsletters/31/news31.html>> (12/8/2012).

²⁵ *Ibid.*, 9. Las comillas son del autor.

²⁶ *Ibid.*, 7. La cursiva es del autor.

una forma particular de herejía: la brujería y los pactos con el demonio. Nació entonces un derecho penal abiertamente misógino, que arrasó con miles de mujeres y algunos hombres.

A pesar de lo extenso de la cita, creo que vale la pena transcribir la lista de obras malignas que Inocencio VIII les atribuye a las brujas:

En los últimos tiempos llegó a Nuestros oídos, no sin afligirnos con la más amarga pena, la noticia de que [...] muchas personas de uno y otro sexo, despreocupados de su salvación y apartados de la Fe católica, se abandonaron a demonios, íncubos y súcubos, y con sus encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros execrables embrujos y artificios, enormidades y horrendas ofensas, han matado niños que estaban en el útero materno, lo cual también hicieron con las crías de los ganados; que arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles; más aún, a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, viñedos y huertos, praderas, campos de pastoreo, trigo cebada y otro cereal; estos desdichados, además, acosan y atormentan a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, con terribles dolores y penosas enfermedades, tanto internas como exteriores; impiden a los hombres realizar el acto sexual y a las mujeres a concebir, por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres, ni éstas recibir a aquellos; por añadidura, en forma blasfema, renuncian a la Fe que les pertenece por el sacramento del Bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no se resguardan de cometer y perpetrar las más espantosas abominaciones y los más asquerosos excesos, con peligro moral para su alma, con lo cual ultrajan a la Divina Majestad y son causa de escándalo y de peligro para muchos.²⁷

²⁷ “Bula de Inocencio VIII” en KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)*, disponible en:

En su bula, Inocencio VIII se refiere a “nuestros amados hijos, Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, profesores de teología de la orden de los Frailes Predicadores”, diciendo que “han sido nombrados por medio de Cartas Apostólicas, Inquisidores de estas depravaciones heréticas”.²⁸ Estos frailes dominicos publicaron en 1486 el *Malleus Maleficarum*, esto es, *El Martillo de las brujas*, que podríamos considerar, aunque con una denominación extemporánea, como un verdadero *best seller*: más de veinte ediciones en treinta años. Ya se habían conocido con anterioridad otros tratados de demonología, como el *Formicarius* (“El hormiguero”),²⁹ escrito por Hans Nider, en 1435, o el *De maleficis mulieribus, que vulgariter dicuntur bruxas* —*Acerca de las mujeres magas/maléficas que vulgarmente son llamadas brujas*—, publicado por Alfonso Tostatu en 1440, y vendrán otros importantes después, como el *Compendium maleficarum* —*Compendio de magas/maléficas*—, escrito en 1608 por Francisco María Guazzo.³⁰ Sin embargo, el más importante de todos los manuales, el que más éxito

<<http://www.espanol.free-ebooks.net/ebook/Malleus-Maleficarum/pdf/view>> (5/6/2012), 4-6, 4. Cabe aclarar que, si bien en esta versión del *Malleus*, traducida por Floreal Maza, está en masculino, debería traducirse en femenino “las brujas”, porque es *Maleficarum* y no *Maleficorum*, “los brujos”, y así, en femenino, es como habitualmente se lo conoce. Por otra parte, expresándolo en femenino somos más fieles a la intención de los mismos autores cuando dicen, por ejemplo: “...no es de extrañar que existan más mujeres que hombres infectadas por la herejía de la brujería. Y a consecuencia de ello *es mejor llamarla la herejía de las brujas que de los brujos* [...] Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tan grande delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres”, 54. Mía la cursiva.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Como dice Bechtel: “un libro cuyo título, el *Formicarius* (“El hormiguero”) indica por sí solo el contenido: millones de malvados animales obrando subterráneamente”. *Las cuatro mujeres de Dios...*, *op. cit.*, 125.

tuvo, fue el *Malleus Maleficarum*. En él se pretendía describir a las brujas y sus prácticas, sus relaciones con el demonio, cómo descubrir las y cómo obrar en consecuencia —captura, interrogatorios, torturas—. Se señalaba la urgencia del tiempo, dando la sensación de que se estaba al borde del abismo porque una nueva herejía, la brujería o herejía de las brujas, cuyos “actos son más malignos que los de cualquier otro malhechor”,³¹ estaba invadiéndolo todo:

Y ahora, con respecto ad tenor de la Bula de nuestro Santísimo Padre el Papa, analizaremos el origen de las brujas y cómo es que en años recientes sus obras se han multiplicado tanto entre nosotros [...] Debemos observar en especial que esta herejía, la brujería, no sólo difiere de todas las otras, en el sentido de que no sólo por un pacto tácito, sino por uno definido y expresado con exactitud, blasfema del Creador y se esfuerza al máximo por profanarlo y por dañar a Sus criaturas, pues todas las demás herejías simples no han hecho un pacto abierto con el demonio, es decir, ningún pacto tácito o expreso, aunque sus errores e incredulidades deben atribuirse en forma directa al Padre de los errores y las mentiras. Más aún, la brujería difiere de todas las demás artes perniciosas y misteriosas en el sentido de que, de todas las supersticiones, es la más repugnante, la más maligna y la peor...³²

Estaban convencidos de la existencia del diablo. Según sus palabras, se hacía cada vez más presente, estaba vivo actuando en medio de ellos, las brujas lo visitaban y hacían pactos con él. El libro jugaba con el terror, detallando graves crímenes que

³⁰ Citados, entre otros, por SALAS, Minor, “Los crímenes de la magia...”, *op. cit.*, 12.

³¹ KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum*, *op. cit.*, 21.

³² *Idem*, 28.

afectaban a las gentes con un gran número de calamidades, citando nombres y lugares como pruebas. Pero lo más importante, y quizás a esto se deba su éxito, el *Malleus Maleficarum* se presentaba como un auténtico manual de instrucción criminal, por lo cual, sería utilizado posteriormente por todos los inquisidores. De allí que Eugenio Zaffaroni emita este juicio: “[es] una obra que por primera vez expone, en forma integrada y orgánica, un discurso sofisticado de criminología etiológica, derecho penal y derecho procesal penal y criminalística”.³³ Más adelante agrega: “Ciertamente, puede ser considerado el libro fundacional de las modernas *ciencias penales o criminales*. No se le reconoce este carácter sólo porque no es una buena partida de nacimiento”.³⁴

En una lista detallada, Zaffaroni va a señalar “las notas estructurales más importantes del poder punitivo marcadas por el *Malleus Maleficarum*”,³⁵ notas que, es importante subrayar, irán adquiriendo nuevos destinatarios y renovadas modalidades a lo largo de los siglos hasta nuestros días.³⁶ Destaco algunas: a) el discurso de emergencia, ya que un mal cósmico amenaza a la humanidad —no se debe dudar, entonces, de utilizar cualquier medio para contrarrestarlo—. ³⁷ b) No hay peor enemigo

³³ ZAFFARONI, Eugenio R., “El discurso feminista y el poder punitivo” en BIRGIN, Haydée (comp.), *Las trampas del poder punitivo. El Género del Derecho Penal*, Biblos, Buenos Aires, 2000, 19-37, 23.

³⁴ *Idem*. La cursiva es del autor.

³⁵ *Cf. Ibid.*, 24 para éstas y otras notas.

³⁶ Basta recordar los argumentos de la Doctrina de la Seguridad Nacional con que, en tiempos de la dictadura, se justificó ideológicamente la tortura, la desaparición de personas, el rapto y cambio de identidad de niños, etc.

³⁷ Leemos en el *Malleus Maleficarum*: “La brujería es alta traición contra la Majestad de Dios. Y *deben ser sometidos a tortura para hacerlos confesar*. Cualquier persona, fuese cual fuese su rango o profesión,

que el que pone en duda la existencia de los demonios y las brujas —en definitiva, con esta duda ponían en entredicho la autoridad y legitimidad de los mismos inquisidores—. ³⁸ c) El mal no es una ilusión o una fantasía, ni deriva de causas mecánicas o físicas, sino de la voluntad humana que lo provoca —si así no fuera, no se podría legitimar el castigo—. ³⁹ d) La

puede ser torturada ante una acusación de esa clase, y quien sea hallado culpable, aunque confiese su delito, será puesto en el potro, y sufrirá todos los otros tormentos dispuestos por la ley, a fin de que sea castigado en forma proporcional a sus ofensas. En edades doradas estos criminales sufrían doble castigo, y a menudo eran arrojados a las fieras para que éstas los devorasen. Hoy se los quema en la hoguera, y tal vez ello se deba a que la mayoría son mujeres”, *op. cit.*, 12. Las cursivas son mías.

³⁸ “Todos concuerdan en decir que existen brujos y hechiceros que con el poder del diablo son capaces de producir efectos reales y extraordinarios, y que estos no son imaginarios, y que Dios permite que tal cosa suceda [...] Muchos otros doctores de la Iglesia adelantan la misma opinión, y sería el colmo de la locura que cualquier persona intentara contradecirla, y no podría afirmarse que estuviera libre de la culpa de la herejía. Porque a cualquiera que yerre gravemente en la exposición de las Sagradas Escrituras se lo considera con toda razón un hereje. *Y quien piense en forma diferente en lo tocante a estos asuntos que conciernen a la fe que sostiene la Santa Iglesia Romana, es un hereje*”. *Ibid.*, 10-11. Las cursivas son mías. El “todos” del comienzo hace referencia a la Escritura, los Padres de la Iglesia (San Agustín de los más nombrados), los Doctores (Santo Tomás muy particularmente), etc. Exclusivas y excluyentes voces masculinas —y, además, casi siempre célibes— en este clásico “argumento de autoridad”.

³⁹ “Es inútil argumentar que cualquier resultado de la brujería puede ser fantasioso e irreal, porque tal fantasía no puede lograrse sin acudir a los poderes del demonio, y es preciso que se haya establecido un contrato con éste, por medio del cual la bruja, real y verdaderamente, se obligue a ser la sierva del diablo y se consagre a éste por entero, y ello no se hace en sueños, ni bajo la influencia de ilusión alguna, sino que

voluntad humana se inclina al mal en aquellas personas que son naturalmente inferiores —éstas no pueden enfrentarlo a causa de su natural debilidad—. ⁴⁰ e) Quien ejerce el poder punitivo es inmune al mal —más allá de su propio convencimiento, éste es el mejor método para alejar toda sospecha sobre su accionar—. ⁴¹

El *Malleus Maleficarum* vincula estrechamente la herejía de brujería y la mujer. En esto, sus autores no eran originales, sino que se contentan con reunir ideas hasta entonces dispersas, o simplemente implícitas, y de formularlas de forma clara y sistemática. Fundan la inferioridad natural de la mujer en los textos del Génesis, diciendo que fue creada en segundo lugar y a partir de Adán, lo que legitima, según ellos, la sumisión de la mujer al varón. Más aún, es inferior y débil porque se trató de una *creación defectuosa*:

colabora real y físicamente con el demonio y se consagra a él [...] Las brujas firmaron un pacto que consiste en obedecer al demonio en todas las cosas”. *Ibid.*, 14.

⁴⁰ “Pero como en estos tiempos esta perfidia se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres, como lo sabemos por experiencia, si alguien siente curiosidad en cuanto a la razón, podemos agregar, a lo ya dicho, lo siguiente: que como *son más débiles de mente y de cuerpo*, no es de extrañar que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería”. *Ibid.*, 50. Las cursivas son mías.

⁴¹ No puede asombrarnos que, después de varias páginas donde se leen tantas argumentaciones misóginas, se encuentre una frase auto legitimadora como ésta: “Hasta ahora expusimos nuestras opiniones sin prejuicio ninguno, nos abstuvimos de todo juicio apresurado e irreflexivo, y no nos desviamos de los escritos de los santos”. *Ibid.*, 25. Las cursivas son mías. Por otra parte, cuando se pregunten por “aquellos contra quienes el poder de las brujas de nada sirve”, dirán: “Hay tres clases de hombres bendecidos a quienes esa detestable raza no puede lesionar con su brujería. Y la primera son la de quienes administran la justicia pública contra ellas, o las enjuician en cualquier condición oficial pública”. *Ibid.*, 2ª Parte 2.

Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña.⁴²

¿Qué se le recrimina, concretamente? Para responder a esta pregunta, debemos ubicarnos en la época. Durante los siglos XVI y XVII, sucedieron cambios sociales muy significativos en todos los ámbitos, tanto religiosos, como económicos y políticos. En lo religioso, recordemos lo que supuso la reforma luterana para el dominio de la Iglesia Católica. En lo económico, estaba surgiendo el capitalismo, lo cual suponía una movilización no sólo material, sino que involucraba todo el universo de las representaciones y hábitos sociales. En cuanto a lo material, el capitalismo agrario incipiente permitió grandes concentraciones de tierras, por lo cual, expropiar las tierras de aquellas/os que eran acusadas/os de herejes, sobre todo de las viudas como mujeres más vulnerables, fue una práctica común en los juicios por brujería. Detrás de esta cacería, se puede reconocer la abolición de derechos consuetudinarios y el retroceso de las formas de vidas comunales que habían sido típicas de la Europa precapitalista. En cuanto a los cambios con respecto a las representaciones y hábitos sociales, muchos ámbitos ligados tradicionalmente al dominio de las mujeres se reacomodaron. No nos extraña que, en ese contexto, los tratados demonológicos elaborados por el poder religioso inculparan al saber práctico y empírico de las mujeres campesinas, vinculadas con diversas tradiciones culturales, como una actividad que sólo podía explicarse mediante el establecimiento de pactos con el demonio. Recordemos que buena parte de sus conocimientos se situaban en terrenos como impotencia, fertilidad, embarazo, parto, y crianza de niños. La intervención sobre la reproducción y una sexualidad femenina no sujeta a control

⁴² *Ibid.*, 50.

creaban, entonces como también hoy, gran tensión en todos los sectores, especialmente en los medios religiosos.⁴³ Michelle Perrot afirma que se les acusaba, además, de manifestar “una sexualidad desembozada”. Dice:

Tienen la “vagina insaciable”, según *El martillo de las brujas*, y practican una sexualidad subversiva. Subversión de las edades: muchas brujas viejas hacen el amor a una edad en la que ya no se hace, después de la menopausia. Y de los gestos: atrapan a los hombres por detrás o los montan, invirtiendo la posición que la Iglesia considera la única posible (la mujer sobre su espalda, el hombre sobre ella). Se ubican del lado de Lilit, la primera mujer de Adán, que lo dejó porque él se negaba a ser montado por ella. En la condena de las brujas, la dimensión erótica es esencial. Las brujas encarnan el desorden de los sentidos, la “parte maldita” (Georges Bataille) de una sociedad que ordena los cuerpos.⁴⁴

A esto se puede añadir que muy probablemente el *Sabbat* o aquarellar se había originado en tradiciones populares de celebraciones a la fertilidad, pero transformadas por el poder religioso masculino en ceremonias en las que se renegaba de Dios, se hacían ofrendas —incluso de niños— al demonio, se preparaban ungüentos y venenos, todo en medio de música, comida y sexo desenfrenados.

Recordemos, por otra parte, que el período que abarcó la cacería de brujas coincidió con el Renacimiento y la primera revolución científica, lo que nos permite relacionar el surgimiento de la

⁴³ Entre otras cosas, estas mujeres conocían y empleaban numerosos métodos anticonceptivos.

⁴⁴ PERROT, Michelle, *Mi historia de las mujeres*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 114. La cursiva en el título y las comillas en la cita son de la autora.

Ciencia moderna con la exclusión del conocimiento de las mujeres. Es que *saber es poder*. Por eso había que fortalecer la estructura patriarcal con la consiguiente exclusión y subordinación de las mujeres como capítulo indispensable de su disciplinamiento social, corporativo y verticalizante. Quizás desde acá se pueda entender algo tan contradictorio como que el momento más álgido de la persecución y de las ejecuciones masivas coincida con el Renacimiento y el Humanismo. Es más, “los protestantes estaban de acuerdo con los católicos sobre la nocividad de las brujas, lo cual explica el lugar de Alemania de la geografía de las hogueras [...] Las brujas aparecen como chivos expiatorios de la modernidad”, como comenta Michelle Perrot.⁴⁵ No fue sólo la Iglesia Católica, aunque a ella le cupo una responsabilidad fundamental en esta cacería. También compartieron esta visión humanistas, como Pico Della Mirandola y Bodino y Universidades como la de París o la de Colonia. Todos, salvo raras excepciones, estaban de acuerdo: religiosos y seglares, católicos y reformados, cultos e ignorantes.

Concluyendo: “Eliminar” y “erradicar” la violencia patriarcal

Empecé con el informe sobre feminicidios en Argentina y algún*s podrían preguntarme qué tiene que ver la cacería de brujas con esto que está ocurriendo en nuestro país hoy. Lo que intento mostrar con mi trabajo es que, allá, con la brujo-manía de los siglos XVI y XVII, como acá, en la Argentina de comienzos del siglo XXI y en tantos otros lugares a lo largo y a lo ancho del planeta donde este fenómeno se repite, lo que posibilita y sostiene estos crímenes misóginos es esa matriz patriarcal a la que nos

⁴⁵ *Ibid.*, 113.

referimos en el marco teórico. Por la ideología que lo sustenta, el patriarcado deviene necesariamente sexista y misógino. El androcentrismo, o, dicho en un lenguaje más coloquial, el machismo, es una ideología “supremacista”, ya que considera a los varones superiores por el solo hecho de serlo. Es más, la misoginia patriarcal piensa a las mujeres no sólo inferiores —como contracara de esa supremacía masculina—, sino, además, culpables de los males que les ocurren a los varones, a sus intereses, a su mundo, que es *el* mundo. Esto genera recelo, desconfianza, miedo, ante la maldad “intrínseca” de las mujeres. ¿No son acaso unas “brujas”? Desde este sistema de creencias es fácil justificar la violencia para prevenir, corregir, castigar y vengar. Así, y en terminología foucoultriana, la violencia contra las mujeres, más aún, la culminación de ésta que es el feminicidio, se vuelve “un dispositivo de control” del patriarcado, tal como sostengo en el título de este artículo. Ahora bien, si consideramos esta mentalidad como una matriz cultural y política, tenemos que asumir que a tod*s nos involucra de alguna manera, y hacer una autocrítica constante para no ser cómplices de su reproducción. La CEDAW es radical: habla no de disminuir, sino de *eliminar* la desigualdad, *eliminar* la violencia. Por su parte, en Belem do Pará, en el mismo título de la Convención, se habla de *erradicar*, “así, con doble *rr*, para que suene más fuerte y nos recuerde el significado profundo de la palabra: sacar de raíz”.⁴⁶ Soñamos, creemos que, creando ciertas condiciones, esa utopía se volverá *topía*.

Como otras veces en mis escritos, quiero terminar con un poema, que tal vez no tenga el rigor científico, la precisión y erudición que se espera del mundo académico, pero que es otra manera,

⁴⁶ Más de una vez le escuchamos esa expresión a la Dra. Marcela Lagarde en el curso de Posgrado “Las violencias contra las mujeres y la construcción del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia”, organizado por los diversos Programas de Estudio de Género de la UNC, dictado en septiembre de 2012.

más bella e intuitiva, de expresar aquello que pretendo mostrar. En este caso más necesario aún, por prestarle la voz a aquellas que, con el feminicidio, son y fueron silenciadas e invisibilizadas a lo largo de la historia.

Mujer rota
(Fem-in-icidio)

Ya nadie oirá mi voz silente.
Ya nadie tocará mi piel de rosa.
Ya nadie buscará mi paz de hoguera.
Ya nadie irá tras mi perfume.
Ya nadie gozará de mi ternura.
Ya nadie probará el sabor del polen.
Ya nadie subirá mi escalinata.
Ya nadie entenderá mi primavera.
Ya nadie escuchará mi rebeldía.
Ya nadie pedirá mi carne firme.

Ya no estoy en medio del rugido.
Ya no intuyo la luz ni la mentira.
Ya no voy de terror a fantasía.
Ya no soy la que lame las heridas.
Ya no estoy rasguñando la esperanza.

He perdido el sol y la alegría.
He perdido la noche y la mañana.
Quise recuperar las albas y las tardes
y me sesgó la hoz del victimario.

Voy victimada al fondo de la tierra
y nadie certifica mi tristeza.
Voy victimada al fondo de la tierra
y nadie testimonia mi inocencia.

Yazgo sin vida en medio de la nada.
y nadie asumirá mi resistencia.
Yazgo huérfana en medio de la nada.
y nadie testimonia mi existencia.
Soy una cifra más en la cartilla
y una lágrima más en la noticia.

Ivana Alochis ⁴⁷
Córdoba, abril de 2012

⁴⁷ Inédito (derechos reservados). Agradezco particularmente a Ivana Alochis no sólo la generosidad para compartir su poema, sino también por la lectura atenta de este artículo y sus sugerencias posteriores.

Viudas “peligrosas” en la Córdoba del siglo XVIII Representaciones, discursos y prácticas desde una perspectiva de género

*Jaqueline Vassallo*¹

1. A manera de presentación

A lo largo del período colonial, múltiples discursos sociales —como los de los hombres de la iglesia y los del derecho real—, estaban dirigidos hacia las mujeres, con el objetivo de asignarles formas ideales de comportamiento y una tutela masculina, habida cuenta de la idea de “inferioridad” que se había construido en torno a ellas. No es casual, entonces, que para efectivizar su operatividad, hayan clasificado a las mujeres tomando diferentes criterios como el económico, el religioso, étnicos incluso el etario. Sin embargo, el criterio que mayormente prevaleció fue el de las diferentes maneras del empleo de su sexualidad: vírgenes —entiéndase doncellas o religiosas—, casadas y viudas.

En este particular contexto en el que todas las mujeres revestían “peligrosidad”, las viudas fueron destinatarias de peculiares regulaciones y sanciones, ya que se trataba de mujeres que se les reconocía cierta capacidad de autonomía; y que por lo tanto, generaban tensiones en las sociedades patriarcales.

¹ Doctora en Derecho y Cs Sociales (UNC). Investigadora adjunta de CONICET. Docente e investigadora en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC).

En este trabajo nos proponemos dar cuenta de las representaciones de género vigentes en la América colonial y en Córdoba en particular, en relación a las mujeres, haciendo especial hincapié en los ideales modélicos asignados a las viudas, en los discursos de la iglesia y de los juristas. Discursos que actuaban en conjunción con otros, como el de la literatura, en la asignación de roles, límites y sujeciones. Asimismo, nos proponemos verificar el impacto de estos discursos en las prácticas sociales, en el marco de una sociedad tradicional, jerárquica y patriarcal.²

Se inscribe dentro de la perspectiva de la historia de género, que a lo largo de las últimas décadas ha contribuido a la apertura de nuevos caminos en la investigación histórica.³

² Existen estudios sobre familia, ilegitimidad y amancebamiento en América Latina que registran un significativo número de casos en los cuales las viudas de distinta condición social parecen haber desempeñado un rol diferenciado, Por ejemplo, los trabajos de McCaa, Kanter, Couturier, Presta y Boixadós. Cf. MCCAA, Robert, “La viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades y vejaciones” en GONZALBO, Pilar (coord.), *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX*, Colegio de México, México, 1991, 299-324; KANTER, Deborah, “Viudas y vecinos, milpas y magueyes. El impacto del auge de la población en el Valle de Toluca: el caso de Tenango del Valle en el siglo XVIII” en *Estudios demográficos y urbanos*, Vol. 7 (1992) 19-33; COUTURIER, Edith, “Una viuda aristócrata en la Nueva España del siglo XVIII: la condesa de Miravalle” en *Historia Mexicana*. N° 41 (1992) 327-363; PRESTA, Ana María, “Detrás de la mejor dote, una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial del Charcas, 1534-1538” en *Revista Andes. Antropología e Historia* N° 9 (1997) 27-46; BOIXADÓS, Roxana, “Una viuda de ‘mala vida’ en la colonia riojana”, en *Historia de las Mujeres en la Argentina*. Tomo I. Taurus, Bs. As., 2000. 135-151. Sin olvidar la magnífica compilación coordinada por Manuel Ramos Medina, titulado *Viudas en la Historia de México*, Condumex, México DF, 2002.

³ Cf. ROSE, Sonya, *¿Qué es Historia de género?*, Alianza, Madrid, 2012.

Para su realización, hemos utilizando como fuentes, la legislación castellana e indiana (Partidas, Leyes de Toro, Recopilaciones, bandos de buen gobierno), obras de teólogos y moralistas destinadas a las mujeres y obras literarias. Asimismo, expedientes judiciales (Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba), sumarias labradas por la Comisaría de la Inquisición de Córdoba (Archivo del Arzobispado de Córdoba) y cartas particulares recogidas por Grenón de distintos archivos cordobeses que fueron publicadas a principios del siglo XX.

2. Ser viuda en una sociedad tradicional: discursos, modelos y representaciones

A partir del siglo XII, los hombres de la Iglesia fueron los primeros en individualizar y clasificar a las mujeres, con el objetivo de señalarles una forma ideal de comportamiento, y designar la figura masculina que debía tutelarlas, a través de sermones, admoniciones, consejos y libros “de edificación”. El público femenino, resultó subdividido de distintas maneras, siguiendo criterios económicos, religiosos o sociales: núbiles, madres de familia, ancianas, reinas, campesinas, abadesas, novicias, criadas, damas, laicas y religiosas, jóvenes y viejas. Pero la clasificación que abarcó a todas las mujeres, fue la realizada en torno a las diferentes maneras del empleo de su sexualidad; es decir, vírgenes, casadas y viudas.

Sin lugar a dudas, se trataba de una clasificación rígida y rigurosa por los modelos que imponía, pero suficientemente flexible en su capacidad para adaptarse a las exigencias del auditorio heterogéneo que se pretendía controlar y disciplinar. La ventaja que tenía esta clasificación para los hombres de la Iglesia, residía no sólo en la individualización de tres estadios de “perfección moral” contruidos por el discurso eclesial; sino también en la ela-

boración de modelos de comportamiento que abarcaban a *todas* las mujeres: madres, esposas, hijas. Estas últimas, muchas veces identificadas con las “vírgenes”, y entre las que se solían incluir a las monjas.

La figura de la viuda hizo posible responder a las necesidades de un grupo social de mujeres solas, a menudo de ancianas, privado de protección y que era considerado como potencialmente desestabilizador ⁴.

A manera de ejemplo, citaremos los tres libros escritos por Juan Luis Vives —*Formación de la Mujer Cristiana*—, uno de los más severos pensadores del siglo XVI, destinados a las vírgenes, casadas y viudas, de donde las mujeres debían “estudiar sus obligaciones”:

Dado que no puede realizarse de otra forma, en el primer libro se dicen muchas cosas que atañen a esposas y viudas; en el segundo muchas que incumben a solteras, en el tercero algunas que interesan a todas. No vaya a pensar la soltera que únicamente debe leer el primer libro, la casada el segundo, la viuda el tercero: considero que todas han de leer los tres. ⁵

Ahora bien, ¿qué comportamiento se esperaba de las viudas? Castidad, autoencierro discreto, el cuidado de sus hijos e hijas —en caso de tenerlos— y que se casaran lo antes posible para que pasaran a ser tuteladas por una nueva figura masculina; en su defecto, que ingresaran a un convento. Ya lo decía Gaspar Astete, uno de los representantes de la pedagogía contrarreformista española: “[...] es un estado intermedio entre la virginidad y el matrimonio. Participa de los dos, en al continencia del es-

⁴ Cf. CASAGRANDE, Carla, “La mujer custodiada” en *Historia de las Mujeres*. Tomo III, Madrid, Taurus, 1992, 93-131.

⁵ *Antología de textos de Juan Luis Vives*, Universitat de Valencia, Valencia, 1992, 361.

tado de virginidad y en el gobierno de su casa del estado del matrimonio”.⁶

En este contexto, las viudas eran temidas porque se trataba de mujeres que gozaban de autonomía jurídica, conocían la sexualidad y —en teoría— ya no debían estar sujetas a la tutela familiar masculina. No es casual que aparecieran estereotipadas en numerosos discursos sociales, sobre todo en los literarios y de la cultura oral, a través de proverbios. La idea de que la viudez constituía uno de los más “peligrosos” estados de las mujeres por carecer de “guarda” del marido, la vemos reproducida en un texto de Tirso de Molina, quien ponía en boca de don Juan estas representaciones: “Aquellas tocas /blancas, honestas, bajas/ cubriendo las costumbres locas/ son de la virtud mortajas/ que en las viudas siempre hay pocas”.⁷

En este mismo tenor, Calderón de la Barca, hacía decir a la criada de doña Angela —devenida en “dama duende”— similares conceptos:

Señora, no tiene duda
el que mirándote viuda
tan moza, bizarra y bella
tus hermanos cuidadosos
te celen; porque este estado
es el más ocasionado
a delitos amorosos;
y, más en la corte hoy
donde se han dado en usar
una viudita de azar
que al cielo mil gracias doy

⁶ ASTETE, Gaspar, *Tratado del gobierno de la familia y el estado de las viudas y doncellas*, Felipe Junta, Burgos, 1603.

⁷ DE MOLINA, Tirso, *La prudencia en la mujer*, Austral-Espasa Calpe, Buenos Aires, 1973, 54.

cuando en la calle las veo
 tan honestas, tan fruncidas
 tan beatas y aturcidas;
 y en quedándose en manteo
 es mirarlas contento;
 pues sin toca y devoción
 saltan más á cualquier son
 que una pelota al viento.⁸

En tanto que Lope de Vega, en su comedia *La viuda valenciana*, nos presenta a una joven, viuda, rica y bella cuyo propósito es “guardar la memoria” del marido y no volver a casarse. En la primera escena ofrece la imagen de una mujer determinada a ajustarse a los modelos morales que los textos de educación femenina de la época preconizaban. No es casual que Lope la muestre con un libro de devoción en las manos, en alusión a uno de los manuales de instrucción para la oración más difundidos en la época —*El libro de la oración y meditación*—, de fray Luis de Granada. Y a renglón seguido, le hacía reproducir a Leonarda en diálogo con su criada Julia- el del modélico que se esperaba de las mujeres de su condición. Es decir, la exhortación al silencio, a la obediencia, la reclusión en el ámbito doméstico de la casa y la lectura de libros sagrados y de devoción⁹. También los proverbios españoles recogían los códigos de comportamiento aludidos:

⁸ CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La dama duende*, Huemul, Buenos Aires, 1966, 45-46.

⁹ Cf. DE VEGA, Lope, *La viuda valenciana. Comedia famosa*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. Disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=9226>> (16/02/2013). Cf. FERRER VALLS, Teresa, “La viuda valenciana de Lope de Vega o el arte de nadar y guardar la ropa” en Felipe PEDRAZA (ed.), *Doce comedias buscan un tablado. Cuadernos de Teatro Clásico*, 11 (1999) 15-30. Disponible en: <www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/viuda> (16/02/2013).

“La viuda honrada, la puerta cerrada”¹⁰. Sin olvidar, las usuales sospechas de que las mujeres mataran a sus maridos para alcanzar este estado: “No es nada, que matan a mi marido”.¹¹ “De viuda tres veces casada, no te fíes de nada”¹².

Ahora bien, estas representaciones de género aludieron a las viudas de manera general, como un grupo homogéneo, cuando en realidad se trataba de un grupo diverso, sobre todo las que habitaban en las tierras americanas, donde además de la posición social y étnica, existía la distinta situación económica, que permitía distinguir a las viudas de los grupos privilegiados de las restantes. Sin olvidar la variable de la edad, la dedicación a un oficio lícito y productivo o el hecho de tener hijos a su cargo, que marcaban diferencias entre unas viudas y otras. Viudas solas ya viejas o adultas, con bienes propios o pobres; viudas con hijos e hijas menores a su cargo, quienes tenían la jefatura de la familia, pobres o con capacidad económica, las que a veces contaban con un oficio; y la viuda de cuya existencia se habían hecho cargo los hijos o las hijas casados o en edad adulta. Las viudas esclavas, indígenas, “de castas” libres, o las de la élite. Las que debían sustentar el “honor familiar” a través de su comportamiento sexual, y las que no. Las que llegaron a ser viudas por un hecho fortuito, por enfermedad, por accidente o porque tuvieron participación en la muerte de sus esposos.

Ahora bien, atendiendo a que una de las características de este grupo fue la autonomía jurídica, indagaremos en la condición prevista en la legislación vigente durante el período colonial.

Las mujeres, al quedar viudas rompían una relación tutelar —padre/esposo— y adquirirían nuevos derechos y obligaciones que

¹⁰ SHUA, Ana María, *El libro de las Mujeres*, Alfaguara, Buenos Aires, 2005, 327.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

conllevaba ese estado, que las consideraba emancipadas y no sujetas a la autoridad familiar. La relación tutelar con otro varón se iniciaba con un nuevo casamiento, que volvía a dejarlas en una condición de incapacidad. Sin embargo, como sostiene Boixadós, durante el período de la viudez, las mujeres se encontraban en una situación ambigua, ya que el ejercicio efectivo de estos derechos podía verse dificultado por ciertas limitaciones que imponía la sociedad patriarcal, que entendía el goce de derechos supeditados al honor familiar. Por lo tanto, muchas de ellas debieron vivir bajo la custodia de hermanos e incluso de padres e hijos mayores ¹³.

La casuística jurídica da cuenta de numerosas situaciones, que intentaremos resumir en los siguientes párrafos:

En términos generales, con la muerte del marido las esposas accedían a la administración de los bienes propios —la dote y los heredados o habidos antes del matrimonio— y el 50 % de los gananciales recuperados, que les confería un amplio grado de independencia económica ya que se encontraban legalmente habilitadas para disponer libremente de ellos ¹⁴.

En caso de tener hijos menores de edad, la viuda asumía la tutela de los mismos, con preferencia a cualquier otro familiar, siempre que prometiera a los parientes del menor que no volvería a casarse ¹⁵.

¹³ Cf. BOIXADÓS, Roxana, “Una viuda de ‘mala vida’ en la colonia riojana”, *op. cit.*, 136-137.

¹⁴ El fenómeno de la viuda enérgica y capaz en una sociedad mediterránea, en particular España, deriva de la división en partes iguales de la propiedad entre el hombre y la mujer y de los derechos de los descendientes legítimos a heredar antes de que los parientes colaterales, como tíos. Cf. COUTURIER, Edith, “Una viuda aristócrata en la Nueva España del siglo XVIII: la condesa de Miravalle”, *op. cit.*

¹⁵ Cf. Fuero Real V, 7, 2-5; Partida VI,16, 4-5; Partida III 16,17 en *Códigos Antiguos de España*, Tomo I, López Camacho Impresor, Madrid, 1885.

Ahora bien, si el marido difunto había nombrado a otra persona, algunas veces debía lidiar con otro tutor y/o curador. Las viudas tenían poco poder en cuanto a la selección del tutor de sus hijos, ya que una madre sólo podía designar un tutor si ella dejaba herencia a sus hijos. Si el padre había nombrado el tutor en su testamento, había que obedecer sus órdenes, pero si el padre moría intestado o sin nombrar, la viuda o la abuela podían asumir esa función ¹⁶.

En caso de segundo matrimonio, los padres no tenían la obligación de cuidar de los niños del matrimonio anterior. Un viudo, según el *Fuero Juzgo*, podría escoger entre guardar sus hijos consigo o dejarles al cuidado de un tutor nombrado entre los parientes de la esposa muerta. *Las Siete Partidas* ni cualquier otro código les permitía esta decisión a las viudas ya que si querían volver a casarse, estaban obligadas a renunciar a la tutela de sus hijos porque: “la muger suele amar tanto al nuevo marido, que non tan solamente le darie los bienes de sus fijos, mas aun que consintirie en la muerte dellos por facer placer a su marido” ¹⁷.

Ahora bien, más allá de lo apuntado, el acceso a los bienes por parte de las viudas no siempre era rápido: había que ejecutar el testamento o iniciar el juicio sucesorio, y mientras tanto, debían sufragarse los gastos que conllevaba vivir durante este tiempo. Por lo tanto, jurídicamente se previó que tenía acción para reclamar al resto de los herederos del marido, la anticipación de lo necesario para mantenerse, mientras se efectúa la partición, “*á cuenta del haber que como dueña de la mitad de gananciales le*

¹⁶ Cf. RATCLIFFE, Marjorie, “Así que donde no hay varón, todo bien fallece. La viuda en la legislación medieval española” en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992. Disponible en: <<http://www.jstor.org/pss/27762777>> (16/02/2013).

¹⁷ *Idem*.

corresponde". También se dispuso la posibilidad de que en caso de que estuviera embarazada, podía solicitar alimentos a los demás herederos —durante la sustanciación de la partición de bienes—, extraídos de los bienes propios del marido “aunque haya gananciales, y aunque ella por otra parte sea rica, pues es visto que mas bien se dan al póstumo que a ella”¹⁸.

Cabe agregar que, si el marido había sido titular de una encomienda, y si éste no tenía hijos legítimos vivos, la mujer podía resultar acreedora de su titularidad, siempre y cuando se casara nuevamente. Como sostiene Presta, dentro del año del fallecimiento del cónyuge, la mujer debía contraer matrimonio con algún candidato —muchas veces impuesto—, para que cumpliera por ella las obligaciones de vecindad, administrara los bienes y la representara a nivel judicial.¹⁹

3. Viudas de Córdoba del Tucumán: entre la sospecha delictual y la pelea por los derechos

Los diversos problemas que tuvieron que afrontar algunas mujeres con motivo de la apertura de los juicios sucesorios o durante la sustanciación, podemos evidenciarlos en algunas cartas escritas por ellas o en su nombre, halladas por Grenón en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba.²⁰ Estos documentos dan

¹⁸ ESCRICHE DE, Martín Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, Tercera edición, comentada y aumentada, Librería de la viuda e hijos de Don Antonio de la Calleja, Madrid, 1847.

¹⁹ Cf. PRESTA, Ana María, “Detrás de la mejor dote, una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial del Charcas, 1534-1538”, *op. cit.*, 40.

²⁰ Cf. GRENÓN S.J., Pedro, *Literatura femenina*, Tomo II, Alfredo Pereyra Impresor, Córdoba, 1924.

cuenta de una serie de problemas que debieron resolver, según el caso. Por ejemplo, defender la herencia propia o la de sus hijos cuando era asechada por otros herederos, el sorteo de la distancia que las separaba con los juzgados de la ciudad de Córdoba y el consecuente nombramiento de un apoderado para que guardara sus intereses, la lucha contra la negligencia de éstos en caso de que incumplieran sus obligaciones y hasta las denuncias que algunas debieron formular en contra de las autoridades judiciales intervinientes en el sucesorio, cuando cometían abusos, omisiones o retardos.

En este punto, estamos en condiciones de afirmar que no todas mujeres eran ajenas a este tipo de trámites. Muchas conocían las propiedades que disponían, conocían las actuaciones, los derechos que tenían y hasta hacían recomendaciones expresas no sólo a sus apoderados sino a personas de su entorno familiar, más allá de que apenas pudieran estampar su firma en los escritos.

Una de ellas, Lorenza Calderón, remitió desde Moxigasta, a su apoderado don Vicente Joseph Villares, residente en Córdoba, una interesante carta con precisiones a cerca del contenido y tasación, del patrimonio del difunto:

Yo tengo hecha una quentecita por curiosidad de todos los bienes salvo yerro de cuenta- que importa 2.769 pesos y 7 reales. Tasando todo poco mas o menos no poniendo tierras corrales y huerta porque estan en pleyto.

La primera, desta dicha cantidad saque Vmd. para honra y cabo de año, son 120 pesos las deudas son 50 pesos importa lo dicho 170 pesos La segunda, la carta dotal mia que importa 747pesos Veá Vmd.-no tengo que decirle- que pueda tocarle por la parte paterna a diez hijas que han quedado ²¹.

²¹ Carta fechada el 16 de mayo de 1768 en GRENÓN S.J., Pedro, *Literatura femenina, op. cit.*, 47.

Doña María del Carmen Bustos, una joven viuda,²² a quien recientemente se le había muerto su padre, escribió a su madrastra para aconsejarle sobre diversas precauciones que debía tomar cuando se iniciaran los trámites:

Advierto a Vmd. que si acaso la carta que dirige el Alcalde a Don Gregorio fuere de comision para los imbentarios -no permita que se le extraigan los vienes de su poder, pues asi se hace con todos quando se practican estos casos. Tambien prevengo que si después de concluidos la sitacen para hacer tasaciones con la presencia del Defensor de Menores, no de Vmd. poder a nadie para ello, pues mas ha de haser Vmd. con su asistencia que con sien apoderados. Tambien no se le pase traer todos los papeles que como son los inventarios de quando fallecio mi madre, carta dotal de esta, la de Vmd. el capital quando se caso con Vm. y el testamento, o poder si acaso tubo echo mi padre para testar, que todos son mui precisos para que no haya disputas con el Defensor de Menores, especialmente su carta dotal... Prebengo por último que si acaso fuese la comision de inventarios y en ella se ordenase al comisionado site a las partes —como es de derecho— no los dejen haser por mi aunque sea una de ellas pues no tengo nada que exponer contra ellos. Y si acaso el juez dijese se me site enseñara Vm.este capitulo de carta a dicho juez para que lo haga sin mi asistencia dandome por sitada²³.

Tampoco debemos olvidar los frecuentes abusos que llegaron a cometer las autoridades judiciales, los apoderados y hasta los mismos herederos, en desmedro de los derechos de estas mujeres. A propósito de los excesos cometidos por el juez pedaneo de Ambul, Marcos Luján con motivo del cumplimiento de una dili-

²² Cf. Idem. Carta del 27 de marzo de 1786.

²³ Carta del 27 de marzo de 1786 en *ibid.*, 61.

gencia de inventario, Felipa Sánchez escribió solicitando justicia al Señor Gobernador Intendente Gutiérrez de la Concha, el 6 de diciembre de 1808:

Señor de todo mi respeto- Habiendo mi marido Don Julian Leiria dispuesto en vida y sana salud sus cosas formando su testamento según permite el tiempo, padecio de una enfermedad violenta de cuyas resultas murio.

Como no hubiese hijos de nuestro matrimonio ni herederos forzosos me instituo de heredera y primera albacea dexando varios legados para dós huérfanos que, hemos criado.

Luego de fallecido dicho mi finado trate de executar su voluntad y Don Marcos Lujan Juez Pedaneo que fue al Partido de Ambul a una diligencia de inventario se metio a disponer de los bienes sin mas que si fuera heredero llebandose trescientos pesos que, habia en dinero, apoderandose del testamento ignoro con que motivo y facultades estropeando a los criados que, quisieron estorbar estos procedimientos y por ultimo injuriandome de palabra como si el estar de Pedaneo y ser bastante seco de genio y testura lo autorize para exerzer su comision sin darle merito para obrar con tono de asperezas e impedirme como me a impedido continuar con mi albalzeasgo y hacer bien por el testador, llegando al extremo de usar de los caballos de la testamentaria, para despacharlos a esa ciudad, abrogandose mas facultades que nos an colmado de terror el ver su intrepidez tan absoluta...²⁴

Asimismo, doña Agueda Terreira Lasso, residente en Córdoba, le hacía saber al maestre de campo, Joseph de Zárate, el 14 de julio de 1745, los sufrimientos que los demás herederos del causante le habían provocado a ella y a sus hijos:

Solo yo —sera por los supuestos juicios— despues de la muerte de mi difunto esposo Don Ignacio de las Casas, e quedado tan

²⁴ Carta del 6 de diciembre de 1808 en *ibid.*, 82

destituida de consuelo o alibio humano, que no tengo donde volver los ojos, pues por todas parte me veo cercada de mis enemigos los herederos de mi marido y de sus aduladores, pues no ignora VM. lo que contiene el pleito que siguieron contra mi los yernos del difunto cuia sentencia salio a mi favor ante el difunto Ugalde de que apelaron y ahora pocos dias me intimaron auto de citacion de la Real Audiencia...²⁵

Para finalizar, y siguiendo con la casuística legal, también se dispuso que una “viuda pobre” —es decir, sin dote—, podía solicitar la cuarta parte de los bienes del difunto, según la ley 7, tít.3 de la Partida VI. Esta “cuarta marital”, sin embargo, estaba sujeta a condición, ya que la beneficiaria podía perderla si durante su viudedad vivía “deshonestamente”. Deshonestidad que sería evaluada y denunciada por los parientes del causante, ante el más cercano alcalde; y en caso de ser encontrada culpable, debía restituir estos bienes, con el usufructo.²⁶

Como podrá observarse, el goce de los derechos se encontraba atado al honor familiar y la sustentación del mismo, a través de la honra femenina. La cuestión del honor tal cual es planteada y entendida en las sociedades patriarcales, colocaba a la mujer en un plano de subordinación y al mismo tiempo, la hacía objeto de protección y de control. La respetabilidad y la buena conducta y proceder, la observancia de las norma sociales y las canónicas, la obediencia, eran todos elementos que confluyen en la construcción del sentido del honor en y para las mujeres²⁷.

²⁵ Carta del 11 de octubre de 1745 en *ibid.*, 62.

²⁶ Cf. ESCRICHE DE, Martín Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, *op. cit.*

²⁷ Cf. BOIXADÓS, Roxana, “Una viuda de ‘mala vida’ en la colonia riojana”, *op. cit.*, 144. Cf. FARGE, Arlette, “Familias. El honor y el secreto”, en ARIES, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Historia de la vida privada*. Tomo VI, Taurus, Madrid, 1992, 183-219.

Cabe agregar que la “honestidad” y/o “deshonestidad” que operaba como condicionantes del goce o la restricción de derechos, no era ajena para las mujeres. Por ejemplo, si pasamos al ámbito penal, diremos que el goce de cierta consideración —que determinaba la “pública fama”—, podía hacer que algunas mujeres fueran consideradas como víctimas pasibles de resarcimiento y otras no.

En este sentido, en la Partida VII se procuró evitar que las viudas “de honesta fama” pudieran ser injuriadas, amenazando al supuesto agresor con el castigo de una pena arbitraria. También se tipificó la figura del seductor, quien era el varón que abusaba “de la inexperiencia ó debilidad de una muger y le arrancaba favores que sólo son lícitos en el matrimonio”. Las mujeres aludidas no eran otras que las “vírgenes”, las “viudas que son de buena fama é viven honestamente” y las monjas ²⁸.

Por su parte, la violación de una mujer “virgen, viuda honesta, casada ó religiosa”, debía ser castigada con pena de muerte y la pérdida de todos los bienes en favor de la agraviada, a no ser que ésta, siendo soltera o viuda, se casara voluntariamente con el “forzador” ²⁹. Finalmente, la ley alfonsina también persiguió y castigó el rapto de las mujeres que gozaban de esta condición, y el raptor no sólo era pasible de perder la vida, sino también todos los bienes. ³⁰

Una vez más, el goce de los derechos de las mujeres se encontraba sujeto a su comportamiento sexual. Calderón de la Barca no lo pudo haber dicho mejor, lo que se protegía era la castidad y la

²⁸ Cf. Partida VII, 19.1-2 en *Códigos Antiguos de España, op. cit.*; ESCRICHE DE, Martín Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia, op. cit.*, 835.

²⁹ Cf. ESCRICHE DE, Martín Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia, op. cit.*

³⁰ Cf. Partida VII, 2, 15 en *Códigos Antiguos de España, op. cit.*

práctica de la sexualidad dentro de los límites social y culturalmente permitidos.

No es causal que en este contexto, las viudas fueran evidenciadas como “peligrosas”. Por ejemplo, en lo relativo al acceso de los bienes del marido, el discurso jurídico las hizo aparecer como sospechosas de fingirse embarazadas y luego, el nacimiento de un heredero, lo que en términos técnicos se denominó “suposición de parto”.³¹

Ya lo decía Joaquín de Escriche en su *Diccionario Razonado*, cuando definió a la “viuda”:

La viuda que queda embarazada tiene derecho a que durante la partición de los bienes de la herencia se le den alimentos de los bienes propios del marido difunto, aunque haya gananciales, y aunque ella por otra parte sea rica, pues es visto que mas bien se dan al póstumo que a ella. Los parientes del difunto que habrían de heredarle si no dejase hijos pueden tomar precauciones necesarias para evitar que la viuda los engañe fingiéndose embarazada sin estarlo.³²

No es casual que este mismo autor, también haya incluido la definición del término “preñez” en un diccionario jurídico, con el objetivo de alertar a los jueces y abogados sobre la materia:

El estado de una muger que se halla en cinta. Es muy difícil acreditar la preñez, no estando ya adelantado el embarazo, mayormente cuando la muger tenga interés en fingirse embarazada ó en ocultar que lo está. No deja de haber muchas señales de las cuales unas se llaman racionales y otras particulares ó sensibles. Entre las venas se encuentran como principales las varias inco-

³¹ Partida VII.5, 6 en *Códigos Antiguos de España*, *op. cit.*

³² ESCRICHE DE, Martín Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, *op. cit.*

modidades que padece la muger, como la inapetencia aún de manjares de que antes gustaba, los antojos o deseos de otros extraños de que no usaba, los vómitos o náuseas... los dolores de cabeza y muelas, los vahidos y desmayos, la somnolencia, la retención del menstuo ó flujo periódico, el aumento del vientre y la protuberancia del ombligo, el aumento dureza y dolor de los pechos, la leche serosa que echa en los últimos tiempos, la mayor grosura, firmeza y elevación de pezones, su mayor circunferencia y su color más oscuro de lo regular, y el movimiento del vientre. Todos ó casi todos estos síntomas suelen experimentar las mugeres embarazadas; pero se ha visto no pocas veces que aun el concurso de todos ellos ha sido una prueba muy equívoca de la verdadera preñez (...) Las señales sensibles son las que se adquieren por medio de un atento examen del cuerpo, del cuello y orificio del útero. Unidas estas con las anteriores, presentan una prueba más o menos cierta de la existencia de la preñez; pero siempre se ha de proceder con mucho tiento en esta materia; así por facultativos para rendir sus declaraciones, como por los jueces para formar su juicio y dar sentencia.³³

Ahora bien, ésta no fue la única asociación que se hizo de las viudas, como sospechosas de la comisión de algún delito, sobre todo —como se ha remarcado— los vinculados con la esfera sexual.

Es sabido que algunas contaban con cierto margen para decidir la posibilidad de mantener relaciones sexuales, siempre y cuando el hecho no tomara estado público —sobre todo si pertenecían a las élites o a los sectores medios—. Y si bien ya no debían preservar la virginidad, sí debían preservar “la imagen pública de la viuda honrada, casta y reservada en su hogar”.³⁴

³³ *Idem.*

³⁴ BOIXADÓS, Roxana, “Una viuda de ‘mala vida’ en la colonia riojana”, *op. cit.*, 148.

Va como ejemplo, la gran cantidad de mujeres viudas que fueron procesadas en Córdoba, imputadas de amancebamiento en el último cuarto del siglo XVIII; como también algunas madres viudas que resultaron enjuiciadas junto a sus hijas, acusadas de “consentir” sus relaciones consensuales ³⁵.

Entre ellas, podemos citar a María Gallardo, una joven viuda que fue procesada por amancebamiento y por herir a su amante, que en ese entonces se desempeñaba como peón en su propio establecimiento rural. Fue liberada luego de pasar unos meses en la cárcel capitular, porque tenía hijos que atender y un establecimiento que dirigir.

Por su parte, Juana Ignés Calleja era una viuda quien en su juventud había vivido una relación de hecho y tenía dos hijas de casi 20 años. Las tres vivían juntas, y se mantenían con el cultivo de la tierra y el tejido de ponchos. La mujer fue procesada por consentir el amancebamiento de una de sus hijas “y que se halla la dicha hija con dos hijos con grandísima escándalo”. ³⁶

En tanto que Catalina Vidal y sus hijas fueron a parar a la cárcel capitular en 1773, acusadas de amancebamiento y cometer “desórdenes”. Viuda de don Francisco Gayares, madre de Sarina, Petrona, María de Jesús, Mariana y Urbana, vivían todas juntas junto a algunas de las parejas de estas mujeres. Todas fueron liberadas, previa realización de “ejercicios espirituales” y reconvenidas a que abandonaran a sus parejas.

Estas mujeres viudas fueron castigadas, por no cumplir con el rol asignado, de madre que ejerce el control sobre sus hijas menores de edad.

³⁵ De 59 causas tramitadas entre 1776-1810, encontramos un alto número de viudas involucradas. Cf. VASSALLO, Jaqueline, *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdoba del siglo XVIII*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 2006.

³⁶ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA (en adelante AHPC) 1794-63-34.

En este punto, quisiéramos remarcar que cuando las hijas tenían una relación consensual y los alcaldes tomaban conocimiento a través de los testigos de que sus padres viudos —con quienes convivían— estaban al tanto de estas relaciones, no eran ni siquiera llamados en calidad de testigos ³⁷.

Asimismo, debemos mencionar que estas mujeres fueron procesadas en un contexto de la implementación de políticas de control social, a través de las cuales se intentó controlar la fuerza de trabajo y la esfera de la sexualidad de la población.

Sin embargo, no todas fueron procesadas de oficio, ya que en algunos casos, algunas llegaron hasta los estrados judiciales de la mano de sus propios padres, como en el caso de la denuncia interpuesta por don Pedro Pablo Moyano, vecino de la ciudad de Córdoba, en la que dio parte al Gobernador Intendente Gutiérrez de la Concha, el 22 de marzo de 1809, de la “ilícita comunicación” que tenía su hija viuda, Ana María Moyano, con don Tadeo Loza, a quienes había sorprendido “sin ley” dentro del cuarto de su hija. Este celoso padre, quien veía peligrar su honor, acudió a la máxima autoridad de la jurisdicción, luego de “reconvenir” a Loza, en varias oportunidades “*pa que con ningun pretexto entrare en su casa*”. A tal punto llegaron sus reclamos, que terminó hiriéndolo con un puñal, en la cabeza, provocándole una herido de “dos dedos”. ³⁸

Como consecuencia de esta denuncia, Loza fue a parar a la real cárcel, y un par de meses más tarde, el alcalde de primer voto —Ambrosio Funes— terminó resolviendo, siguiendo el dictamen del jurista —teólogo Juan Luis de Aguirre y Tejeda, “*a fin de evitar la ofensa de Dios y reparar el escándalo*”. Ella: debió

³⁷ Cf. VASSALLO, Jaqueline, *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdoba del siglo XVIII*, op. cit.

³⁸ AHPC, 1809-114-6.

practicar “ejercicios espirituales” —castigo generalmente asignado a las mujeres principales— y entre tanto, debía guardar depósito en la casa; mientras que él, fue liberado, previa amonestación y apercibimiento de que se “abstenga” de “dicha comunicación”.³⁹

Ahora bien, más allá de los procesos aludidos y que la justicia las considerara “delincuentes”, pensamos junto a McCaa y Rodríguez que, posiblemente, estas mujeres después de su viudez, accedieran a una relación de concubinato con hombres solteros y casados de los cuales, además de la eventual compañía aspirarían a mejorar su situación de vida y la de sus hijos.⁴⁰

La vigencia de la construcción cultural que las hacía sospechosas potenciales de la muerte de sus maridos, por concebirlas “malas” por naturaleza, podemos evidenciarla en las cartas que algunas mujeres enviaron a las autoridades judiciales, dando cuenta del fallecimiento del esposo, como lo hizo doña Agueda Granados, quien notificó al maestre de campo, Gerónimo Chanique, en octubre de 1745: “la desgracia tan grande que me a susedido de aberse muerto Don Pedro en la cama estando sesteando los dos juntos y me e recordado y lo e allado muerto abiendo ese dia mejor comiendo y parlando”.⁴¹

Como también, en una serie de detenciones de mujeres, registradas en los libros de visitas de cárcel del cabildo. Acusaciones

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Cf. RODRÍGUEZ, Pablo, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*, Ariel, Santa Fe de Bogotá, 1997; PÉREZ, María Teresa, “Prácticas y representaciones en torno a la familia, el género y la raza. Popayán en 1807” en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 12, 37 (2005) 217-245.

⁴¹ Carta del 11 de octubre de 1745 en GRENÓN S.J., Pedro, *Literatura femenina*, *op. cit.*, 42.

que posteriormente fueron desestimadas porque los expedientes no se continuaron, como en el caso de Juana Aguirre en 1769 y Manuela Contreras, en 1771.⁴²

En este punto, también quisiéramos referirnos a las mujeres que habían decidido ser viudas —por tener una relación amorosa paralela—, para lo cual participaron de manera activa en la muerte de sus maridos. María Luque, de 15 años, participó junto a su amante Santiago Valdez, en la muerte de su marido Melchor Ruiz en Río II, hacia 1787. Cinco años antes, María Ochoa junto a su amante —peón conchabado de su esposo— hicieron lo propio, en el Pueblo de Soto. En tanto que Margarita Montiel, mató a su marido Mariano Falcón a fines de la década del 80. Y Josefa Marques encargó la muerte de su marido a Pedro Olguín y Juan Morales, enemigos declarados de aquél, para casarse con su amante, Pablo Ceballos (San Javier, 1797).⁴³ Todas ellas eran mujeres pardas y/o mulatas.

Luque presenció la lucha cuerpo a cuerpo que dio inicio su amante Santiago Baldéz, al ingresar a la habitación donde ella estaba durmiendo con su marido, quien terminó asfixiado. A renglón seguido, se fue en ancas con Baldés hasta que la dejó en el puesto junto a su padre, quien la escondió. Unos días más tarde, la mujer reconocería los hechos ante la justicia y manifestaba que Baldez había matado a su esposo porque ella era frecuentemente insultada y golpeada.

⁴² Cf. ARCHIVO DE LA OFICIALÍA MAYOR DE LA MUNICIPALIDAD DE CÓRDOBA (en adelante AOMMCC), Libro de visita de cárcel: 1789-1795.

⁴³ Margarita Montiel mató a su marido Mariano Falcón (lamentablemente no se pueden aportar demasiados datos sobre esta causa, pues sólo se ha conservado la sentencia). Cf. AHPC. 1794-61-20. María Luque: AHPC.1790-52-5; María Ochoa: AHPC. 1791-53-35; Josefa Marques: AHPC.1789-46-6.

María Ochoa no estuvo presente cuando su amante Juan Aguirre mató al marido con un cuchillo, pero colaboró al arrojar el cuerpo a un monte cercano, para después huir hacia la Rioja, donde vivieron juntos por cuatro años, hasta que regresaron y fueron apresados.

María Josefa Marques, reconoció ante el juez pedaneo Montenegro que había encargado la muerte de su esposo. Sin embargo, Morales, uno de los sicarios, la involucró directamente en el hecho, ya que en su declaración mencionó que estaba presente al momento que le daban muerte y hasta los animaba pronunciado las siguientes palabras: “Matalo, que si no tienes calsones, tomá mi pollera”.⁴⁴

Ahora bien, de la lectura de las causas, no hemos encontrado entre los argumentos esgrimidos por los fiscales, el pedido de la pena máxima en función del incumplimiento de su rol de esposas —como hemos observado en algunos casos de falsificación de moneda, amancebamiento, homicidio e incesto— en los que los fundamentos de la imputación giran en torno al incumplimiento de los roles que les asignaba la sociedad patriarcal (“buenas madres” y/o “buenas hijas”)⁴⁵.

En los casos aludidos, sólo Josefa Márquez fue condenada a pena de muerte; en tanto que las restantes, debieron cumplir pena de presidio.

María Luque fue juzgada en base a indicios, ya que fue involucrada sólo por su amante y no hubo otros testigos que pudieran confirmar estos dichos. Finalmente, él fue condenado a pena de muerte en la horca y ella —cómo cómplice— expuesta públicamente: se ordenó que debía presenciar la ejecución y ser “pasada

⁴⁴ AHPC.1789-46-6.

⁴⁵ Cf. VASSALLO, Jaqueline, *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdoba del siglo XVIII*, op. cit.

debajo de la horca” mientras permanecía el cuerpo de su amante en suspensión, para luego cumplir con seis años de presidio.⁴⁶

María Ochoa debió pasar ocho años de reclusión y Aguirre fue ahorcado. Por su parte, Margarita Montiel, fue condenada a la pena del “culleum”, un viejo castigo previsto por el derecho romano que ni siquiera los romanos aplicaban en vísperas de la caída del imperio. La sentencia, dictada por el alcalde de primer voto del cabildo, hacia 1793 disponía que debía ser ejecutada primero en la horca y luego, su cuerpo tenía que ser colocado en un saco y arrojado al río con un “perro, gallo, culebra y mono”. Pero la sentencia fue revocada por la audiencia de Buenos Aires, y la mujer salvó su vida, aunque tuvo que cumplir diez años de reclusión en la Casa de Residencia de la capital del virreinato.

Josefa Marquez fue condenada a muerte junto a Pedro Olguín, uno de los sicarios que había contratado. Ella fue la única que fue llevada a la horca, y esto no es casual ya que en su causa, la fiscalía logró probar el “dolo”, es decir, la intención de matar. Para la justicia, ella era la más peligrosa, ya que ella había planeado los hechos de manera escrupulosa, a diferencia del resto de las procesadas que se caracterizaban por no “tener luces”, y no saber bien lo que estaban haciendo, según habían manifestado sus defensores.

Las demás viudas, permanecieron encerradas durante algunos años, cumpliendo pena de presidio, castigo con el cual la justicia, volvía a reforzar el ideal modélico de que las mujeres guardaran “autoencierro”.

Ahora bien, atendiendo a la idea de que fueron asociadas a los “delitos sexuales”, también debemos mencionar que las viudas fueron mayormente destinatarias de requerimientos sexuales por parte de sacerdotes, a quienes luego denunciaron ante las autori-

⁴⁶ Cf. AHPC, 1790-52-5.

dades inquisitoriales.⁴⁷ Lo estudiado por Sarrión Mora en los casos tramitados por el Tribunal de Cuenca, lo hemos comprobado en la Comisaría de Córdoba, dependiente del Tribunal de Lima, durante el siglo XVIII.⁴⁸

En este sentido, pensamos que no es causal, ya que se trataba de mujeres solas y libres de lazo matrimonial, sobre quienes no recaía la concreta “guarda” masculina, y cuyo honor no podía ser reclamado por ningún varón. Mujeres que ya conocían la sexualidad, y que, como eran españolas, seguramente guardarían el secreto para no perjudicarse.

Más allá de que pudieran mantener relaciones de manera coaccionada o voluntaria, la mayoría de ellas llegaron a denunciarlos porque otro confesor las había obligado a hacerlo, ya que les negaba la absolución, según lo manifestaron expresamente ante los comisarios.

En igual sentido, evidenciamos que muchas viudas también fueron incluidas dentro de las representaciones que tenían los inquisidores, entre las causadas de brujas, hechiceras y beatas que fueron procesadas por “alumbradas”, visionarias y endemoniadas.⁴⁹

⁴⁷ Cf. SARRION MORA, Adelina, *Sexualidad y Confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Alianza, Madrid, 1994.

⁴⁸ Cf. VASSALLO, Jaqueline, “Algunas notas sobre sacerdotes solicitantes y amancebados en Córdoba del Tucumán durante el siglo XVIII” en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia moderna*, 6, 19 (2009). Sin embargo, cabe agregar que Millar Carvacho no ha encontrado estos resultados de manera global en los casos que tramitó en su totalidad el Tribunal de Lima. Cf. MILLAR CORVACHO, René, “La Inquisición de Lima y el delito de solicitud” en *La Inquisición en Hispanoamérica Colonial*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999, 105-208.

⁴⁹ Cf. VASSALLO, Jaqueline, *Género e Inquisición en Latinoamérica. Una aproximación historiográfica*, Editorial académica española, Saarbrücken, 2011.

4. A manera de conclusión

Si bien las viudas aparecieron comprendidas en un conjunto de prácticas sociales de las que participaron como otras tantas mujeres casadas o solteras, a quienes la sociedad patriarcal había determinado jurídicamente incapaces, en este trabajo hemos intentado demostrar a través del estudio de los ideales modélicos y los estereotipos y su confrontación con los documentos de archivo, que un grupo significativo de mujeres —de distinta condición social—, desempeñaron roles particularmente diferenciados.

En una sociedad patriarcal, en la que la autoridad y el poder de los hombres se desplegaba en todos los órdenes de la vida privada y pública, la condición de las viudas abría un espacio de tensión: se trataba de mujeres parcialmente emancipadas, semi dependientes de figuras masculinas, a la vez comprendidas y contenidas por lazos jurídicos y culturales más o menos flexibles. Precisamente este espacio de tensión se evidencia al analizar los pleitos que involucraron a mujeres viudas, en ellos puede apreciarse hasta qué punto sus decisiones, conductas y actitudes fueron confrontadas con las reglas normativas de la sociedad y con las prácticas que, en manos de los hombres, podían ser manipuladas.⁵⁰

Asimismo, evidenciamos que en tiempos en que una sociedad “gestaba delincuentes”, con motivo de la implementación de las políticas de control social por parte de la monarquía y la iglesia, las mujeres, pero especialmente las viudas, fueron destinatarias de sospechas y hasta imputaciones estereotipadas e incluso resultaron castigadas de manera diferenciada.

⁵⁰ Cf. BOIXADÓS, Roxana, “Una viuda de ‘mala vida’ en la colonia riojana”, *op. cit.*

Mujeres en la Córdoba peronista. 1946-1955.

*Patricia Roggio*¹

Introducción

El presente estudio pretende reflexionar en torno al rol que se les asignaba y los espacios que ocupaban las mujeres en la sociedad cordobesa en la etapa peronista. En función de ello se aborda el tema desde la perspectiva de los discursos y las prácticas; es decir por una parte se analiza el rol que se le asignaba a las mujeres desde el poder político y la Iglesia, y por otra se indaga en torno a las prácticas que éstas ejercían en el espacio público, tanto como trabajadoras asalariadas, como en su militancia política. El análisis se inscribe dentro de la línea de Historia de Mujeres y se realiza desde el marco teórico que nos ofrecen los estudios de género, éstos brindan herramientas esenciales que nos permiten advertir las connotaciones de carácter social y cultural presentes en la construcción de las identidades sexuales. Asimismo observar el pasado desde esta perspectiva posibilita reconocer las relaciones de poder y dominación que se han dado históricamente entre los géneros, visualizar el modo en que los roles, identifica-

¹ Licenciada en Historia. Profesora Titular en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Profesora Titular en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S. A. Segreti". Córdoba. Unidad Asociada al CONICET.

des, valores que les son atribuidos han sido construidos social e históricamente. Permite además vislumbrar la complejidad de las relaciones entre los grupos sociales y deconstruir el paradigma del sujeto universal, portador de derechos sobre el que se basa la idea de ciudadanía, sin reparar en la carga que implica —para el ejercicio pleno de la misma— el lugar subordinado que ocupaban las mujeres.

Respecto del marco temporal en el que se inscribe el estudio, cabe consignar que la llegada del peronismo al poder trajo aparejadas un conjunto de transformaciones en el modelo de gestión estatal con la aparición del Estado benefactor, la ampliación de los derechos sociales, del trabajador y la extensión de la ciudadanía política a la mujer; al tiempo que se produjo una situación inédita para la época en el ámbito político, como lo fue la presencia de Eva Perón como personificación del poder del Estado. Respecto del peronismo cordobés, cabe advertir que éste presenta un marcado carácter conservador en su composición,² se inserta en una sociedad que conserva marcados rasgos patriarcales y en la cual la Iglesia tiene un notable peso en lo que respecta a dictaminar cuál debía ser el comportamiento de la mujer en la sociedad.

La temática seleccionada resulta valiosa, pues si bien existen un conjunto de estudios que abordan cuestiones relativas a la mujer

² En su conformación el peronismo cordobés incorporó la facción antiliberal del radicalismo, conocida como UCR Junta Renovadora, a miembros del Partido Demócrata y contó con el apoyo de sectores de la Iglesia, en tanto que el Laborista integrado por dirigentes obreros tendrá corta vida pues será prontamente disuelto y reemplazado por el Partido Único de la Revolución. Así se formó en Córdoba el peronismo: con una masa popular en las bases y una dirección política aristocrática y tradicionalista en la cúspide. TCACH, César, *Sabattinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba. 1943-1955*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991.

en el transcurso de los gobiernos peronistas,³ resulta interesante revisar estas cuestiones a la luz de lo que acontecía en los espacios provinciales, a fin de establecer semejanzas y diferencias con los estudios que abordan la cuestión a nivel nacional. Las principales fuentes utilizadas para el estudio las constituyen los Diarios de Sesiones de las Cámaras de Senadores y Diputados de la provincia y los diarios *Los Principios* que operaba como vocero de la Iglesia y *La Voz del Interior*, identificado con el radicalismo.

1. Los discursos: el rol de la mujer en la sociedad definido desde el gobierno y la Iglesia.

Lo social es discursivo y los discursos construyen conductas sociales. En tal sentido, analizar las construcciones discursivas de

³ Existe interesantes estudios que abordan desde diferentes ópticas el tema de la construcción de la identidad femenina en el peronismo: NARI, Marcela, *Políticas de Maternidad y maternalismo político*, Biblos, Buenos Aires 2004; COSSE, Isabella, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar. 1946-1955*, Fondo de Cultura Económica. Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 2006; LOBATO, Mirta Zaida (ed.), *Cuando las mujeres reinaban. Belleza, virtud y poder en la Argentina del siglo XX*, Biblos, Buenos Aires, 2005; RAMACCIOTTI, Karina Inés y VALOBRA, Adriana María (comps.), *Generando el peronismo. Estudios de cultura, política y género (1946-1955)*, Proyecto editorial, Buenos Aires, 2004; BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina y VALOBRA, Adriana (eds.), *La fundación Eva Perón y las Mujeres: entre la provocación y la inclusión*, Biblos Historia, Buenos Aires, 2008; VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas. Recorridos de la ciudadanía política femenina Argentina 1946-1955*, Prohistoria, Rosario 2010; GENÉ, Marcela, *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo. 1946-1955*, Buenos Aires, 2005; BIANCHI, Susana y SANCHIS, Norma, *El partido peronista femenino*, CEAL, Buenos Aires, 1988.

dos actores como el gobierno y la Iglesia permiten comprender el lugar asignado por éstos a la mujer en la sociedad en la Córdoba peronista.

Una de las características que presentó el discurso peronista en relación al rol que le asignaba a la mujer fue la dualidad, una convergencia en ocasiones contradictoria, ambivalente entre corrientes que podríamos denominar liberadoras y la persistencia de posturas tradicionalistas en la construcción del ideal femenino y de la mujer como sujeto de derecho. Por una parte se la llamaba a participar como votante y militante en apoyo a un proyecto político; como trabajadora para contribuir a la grandeza del país; por el otro, se la conminaba a ser la virtuosa consorte habitante del hogar, lugar donde desempeñaba las tareas que la misma naturaleza le había asignado: reproducción y cuidado.

Es posible identificar esta tensión en quien fuera la referente por excelencia de la presencia femenina en el Estado peronista: Eva Duarte. Evita alentaba a las mujeres a incorporarse a la Fundación y al Partido, destacaba el papel central que ellas jugaban en el nuevo orden político social que se gestaba; aludía a la mujer soltera cabeza de familia, al logro de su independencia económica; pero paralelamente instituía el rol de la mujer casada en el ámbito del hogar, como compañera, como sostén, como dadora de hijos sanos, formadora de hombres fuertes y virtuosos. Respecto del posicionamiento de la mujer en relación al varón su visión continuaba siendo claramente patriarcal, incluso posicionándose ella misma en un segundo plano en relación a Perón, remarcando la “[...]subordinación total a los mandatos del líder”.⁴ En varios pasajes de su escrito *Mi Mensaje*, refiriéndose a su papel junto a Perón, manifestaba:

[...] a pesar de mi pequeñez decidí acompañarlo [...] Creí que podía ayudar a Perón con mi cariño de mujer, con la compañía

⁴ PERÓN, Eva, *Por qué soy peronista*, Buenos Aires, 1974, 27-31.

de mi corazón enamorado de su persona y de su causa, pero nada más [...] Metida en un rincón de la vida de “mi coronel”, se me ocurre que yo era algo así como un ramo de flores en su casa. Nunca pretendí ser más que eso, sin embargo la lucha que se libraba en torno a Perón era demasiado dura para que yo pudiese conformarme con ser nada más que un poco de alegría en su camino [...] ⁵

Como manifiesta Marcela Gené, Eva delineó con sus palabras un paradigma de la mujer peronista que conciliaba nuevos roles con los tradicionales. Las tensiones entre la apelación a la actividad política y la permanencia en el hogar se resolvieron en la identificación del accionar de las afiliadas como asistencialista, y en tal sentido una continuación del trabajo doméstico, constituyéndose en dominante en la gráfica peronista la imagen de la mujer como educadora de sus hijos, sentada en el hogar frente a la máquina de coser.⁶ Incluso en relación con el ejercicio de los derechos políticos, Evita sostuvo que la identidad cristiana de la mujer como madre, esposa e hija la conduciría a “votar bien” y no abandonar su lugar en el hogar, es decir la idea del voto moralizador.⁷

Los discursos del gobierno provincial —en el caso específico de las mujeres incorporadas al mercado de trabajo asalariado— compartieron esta visión tradicionalista, pues si bien se la reconocía como trabajadora asalariada y se aludía a la necesidad de ofrecerle protección legal, no se dejaba de señalar que ingresaba al mercado sólo por necesidad y que toda buena política de Estado debía tener como objetivo devolverla al hogar, considerado

⁵ PERÓN, Eva, *Mi Mensaje. Escritos y Discursos*, Filosofía y Letras de la UBA, Edit. La Campana, Buenos Aires, 2012, 27-29.

⁶ Cf. GENÉ, Marcela, *Un mundo feliz...*, *op. cit.*, 131.

⁷ Cf. BIANCHI, Susana y SANCHIS, Norma, *El partido peronista...*, *op. cit.*, 49, 58, 64.

como el espacio al que naturalmente pertenecía. En tal sentido, un legislador oficialista manifestaba en 1946:

[...] En esas naciones que se han salido del cauce y que abandonan las leyes lógicas y eternas [...], vemos al bello sexo tomar parte en los trabajos específicos del hombre, obligadas, diríamos por las circunstancias, dejan la paz de un honesto y decente hogar, del que debieran disfrutar para poder cumplir acabadamente con la misión específica de ellas y se lanzan a la calle a buscar trabajo y a ambicionar posiciones públicas, igualarse a los hombres, discutir con ellos [...] a mancillar los delicados pétalos de sus íntimos, delicados sentimientos, para sentirse rebajadas en el trajín de los hombres de esos compañeros que para ella son tales cuando los saben valientes y varones, bastándose a sí mismos, para protegerlas [...].⁸

Mujer, espacio privado, hogar, maternidad, primacía de lo emocional, estos conceptos se repiten. Así en el Plan Quinquenal Provincial de 1952 se alude permanentemente a la necesidad de proteger a la mujer y la familia: el cuidado de la salud materno infantil; la implementación de instancias de educación en relación al parto y la crianza de los hijos; medidas destinadas al fortalecimiento de la institución familiar a través de la legalización de las uniones de hecho, la protección de los bienes de familia, la regularización de las uniones ilegítimas, el establecimiento de los llamados Préstamos por Nupcialidad, éstas son las políticas que prevé adoptar el Estado provincial en relación con las mujeres.⁹

⁸ CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, *Diario de Sesiones*, Año 1946, 1435, 1436 (en adelante CDPCDS).

⁹ Cf. CDPCDS, año 1952, 1180, 1182, 1183, 1225; CÁMARA DE SENADORES DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, *Diario de Sesiones*, año 1952, 594 (en adelante CSPCDS).

Además era considerada —al igual que los menores—, como un ser al que había que proteger. Ello se evidencia en las consideraciones acerca de la mujer soltera, visualizada como un ser “incompleto” y en peligro, es decir la mujer como un ser inacabado sin la “contención” que le aseguraba el matrimonio, expuesta a los peligros del espacio público.¹⁰

Las propuestas educativas del gobierno destinadas a las mujeres de los sectores populares se hallaban en consonancia con este esquema de pensamiento. El Estado proponía formarlas en las llamadas “profesiones femeninas”, particularmente corte-confeción y tejeduría, que le permitirían obtener un sustento sin abandonar el hogar.¹¹ La misma Eva Perón manifestaba al respecto “...nacimos para construir hogares no para la calle. La solución nos la está indicando el sentido común. Tenemos que tener en el hogar lo que salimos a buscar a la calle: nuestra pequeña independencia económica”.¹² En tal sentido hay toda una línea de políticas en el peronismo destinadas a promover las Escuelas Fábrica, instalándose en la provincia la Fábrica Provincial de Tejidos con Escuela Anexa de Telares,¹³ que coexistió con las llamadas Escuelas Profesionales de Mujeres.¹⁴ Incluso otras instituciones destinadas a las mujeres de los sectores populares, como el Hogar de Menores Mujeres, era concebido no solo como un lugar destinado al cuidado y atención de las menores huérfanas, sino también como un espacio de educación en tareas

¹⁰ Cf. CDPCDS, año 1949, 1960.

¹¹ Cf. *Ibid.*, año 1947, 460.

¹² PERÓN, Eva, *La razón de mi vida*, Ediciones de la Reconstrucción, Buenos Aires, 1973, 217.

¹³ Cf. CDPCDS, año 1949, 1084.

¹⁴ Estas últimas en 1946 contaban con más de cuatrocientas alumnas. Cf. Diario *Los Principios*, 22 de julio de 1946, 4; *Ibid.*, 20 de noviembre 1945, 3; 9 de diciembre de 1945, 3 (en adelante LP).

del hogar.¹⁵ Al respecto Noemí Girbal-Blacha destaca que el obsequio de máquinas de coser o los créditos destinados a su adquisición son una constante en este período, particularmente apoyados desde la Fundación; estos créditos a largo plazo y en pequeños montos permitían la adquisición de máquinas a fin de que la mujer contribuyese al sostén de la familia sin salir del hogar.¹⁶

La Iglesia fue también un enunciario de peso a la hora de definir las conductas femeninas “adecuadas”; su pensamiento quedó plasmado en numerosos artículos publicados por el diario *Los Principios*. Diversos estudios que analizan el papel de la Iglesia en esta etapa coinciden en señalar que para la institución las mujeres tenían un lugar protagónico como difusoras del pensamiento cristiano no sólo en el hogar, sino a través de la participación en sus organizaciones, en función del proceso de “recristianización” en que se hallaba embarcada la institución, con un fuerte cuestionamiento al liberalismo, al laicismo y a los “males” que traían aparejadas las transformaciones del “mundo moderno”, al atentar contra los valores tradicionales.¹⁷ Para oponerse a ello

¹⁵ *Ibid.*, 14 de marzo de 1949, 4.

¹⁶ Cabe además consignar que la primera fábrica nacional de máquinas de coser se instala en San Francisco en 1946, la fábrica Godeco. En 1954 eran 10 las fábricas que se dedicaban a producirlas. Cf. GIRBAL-BLACHA, Noemí “El hogar o la fábrica. De costureras y tejedoras en Argentina peronista (1946-1955)”, en *Notas de Investigación*, Buenos Aires, 3-6.

¹⁷ Cf. ZANATTA, Loris, *Del estado Liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; CAIMARI, Lilia M., *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Emecé, 2010; BIANCHI, Susana, “La conformación de la Iglesia católica como actor político social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite. (1930-1950)”, en *Anuario IEHS* 17 (2002) 143-161; ROITENBURD, Silvia N., *Nacio-*

debía contar con el concurso de las mujeres y “orientar de manera adecuada sus conductas”. En función de este pensamiento, la institución reconoció tempranamente la importancia de las mujeres trabajadoras para la política y la cultura urbanas y a ellas destinó su discurso y el accionar de sus organizaciones.¹⁸

Al respecto Omar Acha señala que bajo la dependencia de la institución se habían creado desde el período de entre siglos varias organizaciones de mujeres que persistían en la etapa que analizamos: el Hogar y Asociación de Domésticas (1891), la Liga de Protección de las Jóvenes (1901), La Liga de Damas Católicas. En 1917 fundaron el Sindicato Católico de Empleadas, luego El Sindicato Católico de la Aguja (1918). En 1922 y con la activa participación de Monseñor De Andrea se creaba la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (FACE), posteriormente la Casa de la Empleada y en 1935 la Asociación Católica de Enfermeras. Este accionar se reforzó con la creación del Secretariado Económico y Social de la Acción Católica Argentina que, entre otras cosas, se ocupó de incrementar la agremiación femenina, siendo el impulsor de la formación de la Federación de Maestros y Profesores Católicos.¹⁹

nalismo católico. Córdoba (1862-1943). Educación en los dogmas para un proyecto social restrictivo, Córdoba, Ferreyra Editor, 2000; BLANCO, Jessica, “La Acción Católica y su contribución a la recristianización de Córdoba en los años ‘30”, en MIRANDA, Lida y MAURO, Diego (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina (1900-1950)*, Rosario, Protohistoria, 2009.

¹⁸ En este aspecto, las dos figuras sobresalientes del campo católico fueron monseñor Gustavo Franceschi, director de la revista *Criterio* y Monseñor Miguel De Andrea creador de FACE y de la casa de la empleada.

¹⁹ Cf. ACHA, Omar, “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”, en BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina y VALOBRA, Adriana (eds.), *La Fundación Eva Perón y las mujeres...*, *op.cit.*, 153, 221, 222.

En relación a esta movilización de las católicas en diferentes instituciones, Susana Bianchi señala que en la Iglesia había una contradicción entre discursos y prácticas, pues desde los primeros se continuaba manteniendo y difundiendo una concepción dominante de lo femenino centrada en la primacía del mundo doméstico, en tanto que desde las prácticas, aunque lo hacían bajo la tutela eclesiástica, las mujeres fueron tomando cada vez mayor participación y peso en diferentes actividades. Las organizaciones femeninas mostraron un notable dinamismo; la Iglesia se transformaba cada vez más en un “asunto de mujeres”.²⁰

Si bien la aparición de la Fundación Eva Perón le quitó protagonismo a las organizaciones de la Iglesia, la participación femenina en ellas siguió siendo importante.

De igual manera que a nivel nacional, en la provincia la Iglesia se ocupó de movilizar a las mujeres a través de un nutrido conjunto de organizaciones, entre ellas la Conferencia de San Vicente de Paul, las Damas de la Misericordia, la Liga de Damas Católicas,²¹ la Congregación Hijas de María, la Asociación de Jóvenes de Acción Católica, la Asociación de Mujeres de la Acción Católica, la Asociación de Mujeres Universitarias y la de Normalistas.²² A las nombradas se agregaba la Sociedad de Beneficencia, encargada entre otras cosas de entregar los “Premios de la Virtud” destinados a reconocer la conducta “modélica” de

²⁰ BIANCHI, Susana, “La conformación de la Iglesia Católica, *op. cit.*, 57, 158, 159, 160.

²¹ Cf. MOREYRA, Beatriz I., “La política social: caridades, Estado y sociedad civil en Córdoba (1900-1930)”, en MOREYRA, Beatriz I.; CONVERSO, Félix; FERREYRA, Ana Inés; GONZÁLEZ, Marcela B.; MALATESTA, Alicia A.; REMEDI, Fernando J.; ROGGIO, Patricia B. y SOLVEIRA, Beatriz R., *Estado, Mercado y Sociedad, tomo II*, CEH, “Prof. Carlos S. A. Segreti”, Córdoba, 2001, 249-253.

²² Cf. LP, 10 setiembre de 1946, 28 abril de 1946, 17 de setiembre de 1947. Diario *La Voz del Interior*, 1 de abril de 1947 (en adelante LVI).

mujeres de sectores carentes de recursos. Resulta interesante reparar en las “virtudes” que se premiaban, como modo de reafirmar y prescribir las conductas a las que debían ajustarse estas mujeres: “amor filial y fraternal, humildad, desinterés, amor conyugal, mujer argentina pobre que se distinga por el orden y el arreglo de su hogar, viuda pobre vergonzante”.²³ Si bien la aparición de la Fundación trajo aparejada una redefinición de las prácticas en relación con la ayuda social, no significó a nivel provincial la desaparición de las instituciones dependientes de la Iglesia. Asimismo la institución propició además organizaciones destinadas específicamente a agremiar a las trabajadoras tales como la Unión Obrera de la Aguja, el Sindicato Católico de Costureras y la Asociación de Maestros y Profesores Católicos.

En líneas generales la prédica de la Iglesia en Córdoba se centraba en la defensa de la familia, el respeto a la autoridad, la convivencia armónica de clases y el papel primordial que la mujer jugaba para el logro de estos objetivos:

[...] somos conscientes del papel fundamental que tiene la familia en la sociedad y de la misión importantísima que corresponde a la mujer en la familia; deseamos la restauración básica del hogar cristiano [...] La humanidad necesita como nunca de las virtudes teologales y sobre todas ellas del amor, de la caridad. Y nadie mejor que la mujer para llevar a la sociedad esa caridad [...].²⁴

Claramente se define un ámbito para la mujer, el hogar, el espacio privado, al tiempo que su participación política se justifica en función de su capacidad de moralizar y sanear la vida pública; se apoyaba el otorgamiento del derecho de voto, pero señalando que

²³ Cf. LOBATO, Mirta Zaida (ed.), *Cuando las mujeres reinaban...*, op. cit., 177.

²⁴ LP, 22 de agosto de 1945, 4.

ello no debía implicar el abandono del hogar.²⁵ Estos elementos discursivos aparecen como una constante en toda la etapa analizada.

Respecto del trabajo femenino fuera del hogar, éste era justificado sólo en función de la necesidad y aun así desalentado:

[...] He aquí que una mujer, con el fin de aumentar la entrada de su marido, se emplea también en una fábrica dejando abandonada su casa durante la ausencia. Aquella casa desaliñada y reducida quizás, se torna aun más miserable por la falta de cuidados. Los miembros de la familia [...] escasamente llegan a encontrarse juntos para la comida o el descanso después del trabajo mucho menos para la oración común ¿qué queda entonces de la vida de familia? ¿qué atractivos puede ofrecer ese hogar a los hijos? [...]

Las advertencias eran específicas al señalar las consecuencias que el abandono del hogar por parte de la madre, acarrea para la educación de la hija:

[...] Acostumbrada como está a ver que su madre siempre se halla fuera de la casa —una casa ya en sí sombría por el abandono— la joven no puede encontrar gozo alguno en ella, ni sentir jamás la menor inclinación hacia los austeros deberes del ama de casa. No puede esperarse que comprenda la nobleza y la hermosura de estos deberes, ni desee consagrarse a ellos algún día, como esposa y como madre [...].²⁶

El artículo, sumamente extenso terminaba con un nefasto pronóstico para el futuro de esta hija que finalmente terminaría desco-

²⁵ Cf. ROGGIO, Patricia, “El voto femenino. Acuerdos y resistencias. Córdoba 1946-1947” (inédito).

²⁶ *LP*, 1 de noviembre de 1945, 5.

nociendo la autoridad de los padres y abandonándolos en su triste e infortunada vejez.

Asimismo la institución advertía de manera reiterada respecto de los peligros que traía aparejados los “cambios del mundo moderno”, calificativo utilizado particularmente para aludir a conductas femeninas consideradas peligrosas y disolventes para el mantenimiento de la estructura familiar:

[...] las costumbres modernas están deshaciendo el hogar cristiano [...] ya pueden convivir los esposos sin preocuparse el uno por las amistades del otro. Y hay quienes llaman a esta vergonzosa condescendencia “ser gente civilizada”. ¿Cómo extrañarnos que estas liberalidades conduzcan a situaciones mucho más graves, mucho más extremas? [...] la vida toda conspirando contra la virtud y despertando la concupiscencia [...] no se ven anuncios de academias ni de fórmulas mágicas para formar la perfecta esposa, la dueña de casa trabajadora y ejemplar, en cambio se multiplican los que recomiendan productos de belleza de extraordinaria eficacia para despertar las pasiones [...] todo en la vida moderna, —hasta la propaganda de los laxantes— está orientado en esa dirección [...] los mayores males tienen su origen en la disolución de las costumbres, en la desaparición del hogar cristiano [...] Hay que volver a santificar el hogar [...]²⁷

Mantenía además una postura claramente condenatoria de todas aquellas políticas que atentaran contra el modelo de familia tradicional, lo que se constituyó en una de las razones de ruptura con el peronismo:

[...] Distintas actitudes oficiales parecen empeñadas en poner actualidad a una vieja y ardua cuestión: los derechos de los hi-

²⁷ *Ibid.*, 30 de diciembre de 1945, 4.

jos naturales, incestuosos y adulterinos y de la mujer unida ilegalmente a un hombre. Hay una verdadera campaña entablada en este sentido. No hace mucho comentábamos el monstruoso caso de un proyecto en el que se establecía la preferencia de la mujer ilegal sobre la legal para recibir pensión, ahora son las declaraciones de un legislador laborista que sostienen que deben dejar de ser tabú las palabras incestuoso y adulterino [...] las tentativas que “dejen de ser tabú” las irregularidades, son el ataque más a fondo, más pernicioso contra la institución de la familia que es el fundamento de la sociedad [...]”²⁸

Asimismo la Iglesia manifestaba su oposición a la modificación de la ley de Matrimonio Civil que “abría las puertas al divorcio”. Estrechamente relacionado con el intento de regular las conductas sexuales se hallaba la condena al aborto expresada en diferentes artículos publicados en *Los Principios*.²⁹

²⁸ Se refiere al proyecto presentado en la Cámara de Diputados de la Nación para reformar la ley de Matrimonio Civil, acordando efecto jurídico a la disolución resuelta en el extranjero de los matrimonios celebrados en la República, con la salvedad de que los contrayentes no podrán volver a casarse en Argentina, pero sí podrán hacerlo en el extranjero.

²⁹ Por ejemplo el extenso artículo escrito por el Dr. Bernardo E. Bas, en el que el profesional sostenía que en Córdoba el aborto constituía la principal causa de denatalidad, sostenía el profesional que en la capital provincial se practicaban entre doscientos y trescientos abortos por día. En sus consideraciones si bien el profesional arremetía contra los profesionales, parteras y curanderas que llevaban a cabo tales prácticas, la condena recaía esencialmente sobre la mujer, sin que mediara ningún análisis respecto a las razones que la llevaban a realizar tales prácticas, aunque señalando la diferencia entre aquellas que podían pagar a un profesional y las mujeres que caían en manos de curanderas y parteras, lo que traía aparejado una elevada cantidad de muertes en aquellas que carecían de recursos económicos; no obstante el profesional anteponía la condena a cualquier otra consideración. *LP*, 8 de agosto de agosto 1946, 4.

Finalmente la Iglesia señalaba la necesidad de que las mujeres ocuparan el lugar que les correspondía en el orden “natural de las cosas”, lo que implicaba una clara división entre lo público y lo privado:

[...] en el proceso de restauración del cristianismo [...] cada uno de los sexos debe tomar la parte que le corresponde de acuerdo con sus cualidades especiales y naturales, de acuerdo con su aptitud física, intelectual y moral [...] si bien es claro que el hombre, por su temperamento está más inclinado a ocuparse de las cosas externas y los asuntos públicos, la mujer tiene, hablando en general, más perspicacia y un sentido más fino para conocer y resolver los delicados problemas de la vida doméstica y de la familiar, que es la base de toda vida social. Ello no excluye la posibilidad de que algunas mujeres, rindan legítima prueba de gran talento en todos los campos de la actividad pública.³⁰

Estos argumentos que reforzaba una femineidad subordinada se repetían en el periódico aunque, como señalamos, paralelamente la Iglesia reclamaba la activa participación de las católicas en sus organizaciones.

2. Las prácticas: las mujeres de Córdoba en el espacio público: trabajadoras y militantes

2.1. Las trabajadoras

Estas mujeres a las que hacían referencia el poder político y la Iglesia, ocupaban el espacio público como trabajadoras en las distintas ramas del mercado, como militantes en diferentes parti-

³⁰ *Ibid.*, 13 de setiembre de 1947, 3.

dos. Se pretende en este apartado analizar —aunque de manera limitada— los condicionamientos a los que se vieron expuestas por ser mujeres y el modo en que accionaron en estos espacios. En lo que se refiere a la participación femenina en el mercado de trabajo asalariado, ésta se había transformado en relación a lo que acontecía en las primeras décadas del siglo, se había producido un notable descenso de la ocupación en el sector primario, un incremento del empleo en el sector manufacturero, en el que las mujeres constituían el 21,87 % de la mano de obra,³¹ siendo la confección y la rama textil las que absorbían los mayores porcentajes. El sector terciario era el que absorbía los mayores volúmenes de trabajo femenino, particularmente el servicio doméstico —constituido en un 90 % por mujeres—. ³² Este porcentaje indica una clara división sexual del trabajo y la persistencia de precarización en el empleo femenino. Respecto de otras ramas del sector terciario como el comercio, el 10,65 % de los empleos se hallaban ocupados por mujeres. Asimismo, la complejización y ampliación del aparato burocrático del Estado provincial trajo aparejado un incremento del número de trabajadoras del sector público, particularmente notable en el área de educación, donde el 82,33 % de la mano de obra era femenina y en el área de los servicios de salud, constituyéndose las enfermeras en uno de los paradigmas del empleo femenino en el peronismo, al tiempo que estos trabajos eran visualizados como una extensión del rol maternal a la sociedad.

La instauración del modelo de Estado benefactor trajo aparejado un notable mejoramiento en las condiciones de vida material y de

³¹ El censo de 1947 registra un total de 25.678 trabajadoras. Cf. ROGGIO, Patricia, *Mujeres trabajando: Cambios y continuidades. Córdoba 1895-1950*, en SCHICKENDANTZ, Carlos (Ed.) *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismo*, EDUCC, Córdoba, 2008.

³² Cf. El total de mano de obra en el sector era de 40.711 personas. Cf. *Ibid.*, 50.

trabajo de los sectores asalariados que de hecho impactó sobre las trabajadoras, aunque continuó predominando un claro esquema de división sexual del trabajo, según el cual las tareas de reproducción estuvieron bajo la exclusiva responsabilidad femenina y la “doble jornada”, naturalizada como propia de su género. Además, el salario se mantuvo por debajo del que cobraban por igual tarea los varones, en función de que se consideraba que éste era sólo una contribución al mantenimiento del grupo familiar, aun cuando muchas fuesen cabeza de familia; por otra parte, fueron menores sus posibilidades de acceder a empleos calificados. Resultaba patente que a los condicionamientos en relación a la clase, la mujer debía sumar los que pesaban sobre ella en función del género.

El marco legal destinado a regular específicamente el trabajo femenino, estuvo destinado fundamentalmente a su protección en cuanto madre: “madres sanas y fuertes para engendrar hijos sanos y fuertes”,³³ tal fue el objetivo de las acciones emprendidas. Se implementan programas específicos de instalación de guarderías en los lugares de trabajo, como marcaba la ley desde 1924, también se hizo efectiva la prohibición de despido por embarazo, al igual que la licencia por maternidad para docentes; a las que se agregaron la reglamentación del trabajo a domicilio y el descanso semanal para las trabajadoras domésticas.³⁴

En coincidencia con lo que sostiene Marysa Navarro, es posible afirmar que las trabajadoras asalariadas no contaron con una po-

³³ Éste es un tema que se relaciona también con las concepciones de las Fuerzas Armadas y el nacionalismo en relación a la “defensa nacional”, la fortaleza racial que se vería amenazada si la madre abandonaba el hogar, etc. Para analizar el problema a nivel nacional cf. NARI, Marcela, *Políticas de maternidad...*, op. cit.

³⁴ Cf. BARRANCOS, Dora, *Mujeres en la sociedad Argentina. Una historia de cinco siglos*, Sudamericana, Buenos Aires, 2007, 207; LOBATO, Mirta Zaida, *Historia de las trabajadoras en Argentina*, Edhasa, Buenos Aires, 2007.

lítica específica que contemplara sus necesidades y la equiparara con los hombres; en términos generales sus condiciones de trabajo cambiaron en la medida en que fueron alteradas las de aquellos, pero las desigualdades entre los géneros no fueron eliminadas.³⁵

En lo que respecta al nivel de participación de la mujer en organizaciones sindicales, si bien es posible apreciar un incremento en el número de afiliadas, éstas no lograron ocupar un lugar destacado en las dirigencias gremiales. Varios fueron los factores que incidieron: la disposición del tiempo que insumía el desempeño de un cargo sindical, del que no disponían estas mujeres que tenían además a su cargo las tareas de reproducción; a ello se agrega un imaginario que ligaba el trabajo con la necesidad, la percepción de las mismas mujeres respecto del empleo como una instancia pasajera y, finalmente, la resistencia de los dirigentes obreros.

No obstante, es posible reconocer —aunque la información aparece de manera marginal en la prensa— la presencia femenina en la dirigencia de algunos sindicatos entre los que se destaca el de las trabajadoras de la confección.³⁶ Éstas participaron de manera temprana en sindicatos organizados con sentido paternalista bajo la órbita de la Iglesia, como la Unión Obrera de la

³⁵ NAVARRO, Marysa, “Evita”, en TORRE, Juan Carlos (Dir. de Tomo), *Los años peronistas (1943-1955)*, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, 2002, 352.

³⁶ En el sector se puede identificar una amplia tipología de trabajadoras: las costureras a domicilio e internas de registros y roperías, costureras internas de talleres de confección y sastrerías finas, costureras de sastres de medida y media medida, modistas, costureras de modistas y de grandes casas de moda, obreras de talleres de ojalar, obreras planchadoras, chalequeras, pantaloneras, camiseras y costureras de bolsas. Cf. *LP*, de 24 junio de 1944.

³⁷ Cf. *LVI*, de setiembre de 1947.

Aguja³⁷ y el Sindicato Católico de Costureras, que contaba en 1946 con 1500 afiliadas y la totalidad de los cargos ocupado por mujeres.³⁸

También podemos advertir su presencia en la Comisión Interna de Taller del Sindicato de Obreros Sastres Costureras y Afines,³⁹ que además en 1947 elige a una mujer para representar a los obreros y obreras ante la Comisión de Salarios y efectuar la revisión del pliego de condiciones.⁴⁰ En el mismo año, la Comisión Directiva del Sindicato Unión Obreras Sastres y Anexos, cuenta con la presencia de tres mujeres que se desempeñan como “revisoras de cuentas”, aunque el número de dirigentes varones era de catorce.⁴¹ En 1947 se unificaron los gremios del sector con la creación del Sindicato Único de la Industria del Vestido y Afines en el que predominó la línea masculina en los cargos.⁴² No obstante estas trabajadoras tuvieron un activo papel en las protestas que mantuvo el sector en 1946, 1947, 1949 y 1954.⁴³

Dentro del sector se debe considerar las particularidades que presentaba el trabajo a domicilio, cuya situación en general continuaba siendo precaria, si bien en el período que nos ocupa recibieron mejoras en los montos que se les abonaba por pieza,

³⁸ Cf. LP, 26 de julio de 1946; LVI, 10 de agosto de 1947.

³⁹ Cf. LVI, 10 de setiembre de 1947; agosto de 1949, junio de 1947.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 14 de mayo de 1947.

⁴¹ Otra de las organizaciones en las que estaban afiliadas estas costureras era la Sociedad de Sastres Talleristas de la Confección Obreros a Domicilio de Córdoba, la rama de Oficiales Sastres a Domicilio, Pantaloneras y Chalequeras. Cf., LVI, febrero de 1947.

⁴² Cf. *Ibid.*, 24 de agosto de 1947; 25 de agosto de 1947.

⁴³ Cf. ROGGIO, Patricia, *Los conflictos obreros en la industria en la Córdoba peronista, 1946-1955*, Xº Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Rosario, setiembre de 2005, Universidad Nacional del Litoral; Universidad Nacional de Rosario, CD.

contaron con una ley de Protección del Trabajo a Domicilio y mayores posibilidades de acceder a través de créditos o donaciones a su propia máquina de coser.⁴⁴

A las trabajadoras de la confección debemos sumar las que se desempeñaban en las fábricas de telas, conocidas como “telares”, que producían telas y prendas de vestir a bajo costo y funcionaban con máquinas anticuadas accionadas a mano o a pedales. A ellos se agregaría en la etapa peronista la Fábrica Provincial de Tejidos, establecimiento más moderno en su concepción y que contaba con una Escuela Anexa de Telares.⁴⁵

Otras industrias, como las del calzado de cuero o tela, ocupaban mano de obra femenina, al igual que el sector de la alimentación. No obstante no se ha hallado información que indique que estas mujeres ocuparan lugares en la dirigencia de las organizaciones sindicales.

En 1947 se constituye en Córdoba el Sindicato del Servicio Doméstico, cuya comisión directiva se hallaba compuesta íntegramente por mujeres. Igual situación se observa en los sindicatos del sector en el interior provincial.⁴⁶ La constitución de estas organizaciones permite inferir un cambio significativo en un sector históricamente invisibilizado y que en el imaginario social se representaba como una extensión de la domesticidad.⁴⁷

⁴⁴ Cf. *LVI*, 17 de julio de 1947; 10 de febrero de 1947; 10 de agosto de 1947.

⁴⁵ Cf. *CDPCDS*, 11 de agosto de 1949, 1083, 1084.

⁴⁶ Cf. *LP*, 17 1947; *LVI*, 28 de febrero de 1947.

⁴⁷ Cf. ROGGIO, Patricia, “Ser mujer y trabajadora doméstica: olvido y subordinación. Córdoba primera mitad del siglo X”, *VII Jornadas de Historia de Córdoba*, Junta Provincial de Historia de Córdoba, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008 (inédito).

En el caso de la educación, también se dio una mayor participación femenina en la dirigencia de los diversos gremios,⁴⁸ en este sector más de 70 % de los cargos estaban en manos de mujeres. En el ámbito de la salud, las enfermeras —cuyo número se amplía notablemente en función de las políticas sanitarias del gobierno—, se hallaban nucleadas desde 1935 en la Asociación Católica de Enfermeras, que luego sería reemplazada por la Asociación de Trabajadores de la Sanidad Argentina de Córdoba; la dirigencia en general continuó teniendo mayor representación masculina, al igual que en otras actividades en las que la presencia femenina era importante como en el comercio, donde tanto en el Centro de Empleados de Comercio, como en la institución que lo reemplazó, la Asociación General de Empleados de Comercio, predominó el monopolio masculino de los cargos.

2.2. Las militantes

La obtención de los derechos políticos, el interés de contar con el voto femenino por parte de los distintos partidos y el impacto que representó el accionar de Eva Perón, son elementos que explican los cambios operados en relación a la participación política de las mujeres, que se incrementó a partir de 1945. En este apartado intentamos acercarnos —aun de manera limitada, pues es un tema que exige un tratamiento más exhaustivo que excede los límites del presente trabajo—, al rol que desempeñaron las mujeres en la etapa en estudio en el peronismo, el radicalismo y el comunismo. En relación a las militantes peronistas, adquieren visibilidad en el período previo a las elecciones, luego en las movilizaciones que

⁴⁸ Las organizaciones que los nucleaban eran la Asociación de Maestros de la Provincia, la Unión Sindical de Educadores de la Provincia, Asociación de Docente Particulares y Afines de Córdoba, Asociación de Maestros y Profesores Católicos, Federación del Magisterio de la Provincia de Córdoba.

se producen en torno a la sanción de la ley del voto femenino y posteriormente con la conformación de la Fundación de Ayuda Social y el Partido Peronista Femenino, instituciones a las que son convocadas a participar por Eva Perón.

En 1946, en la provincia de Córdoba encontramos movilizadas, en apoyo a Perón y al gobierno provincial a las mujeres de la Unión Cívica Radical Junta Renovadora y los llamados Centros Femeninos Peronistas que actuaban de manera conjunta con el Centro Femenino Católico;⁴⁹ a mediados de aquel año en la capital provincial funcionaban catorce de estos Centros Femeninos, distribuidos en las diferentes seccionales.⁵⁰ En un comunicado publicado en la prensa, sus integrantes comprometían “[...] su permanente participación en el movimiento de recuperación nacional programado por el Coronel Perón[...]”, consideraban que con él las mujeres “[...]ocuparon el lugar que les correspondía [...]” y dejaban claramente establecido que, en función del apoyo que le brindaban, “[...] les correspondía compartir la responsabilidad en el ejercicio del gobierno[...]”; declarando que las conquistas obreras y los principios de justicia social que constituían la médula de las teorías peronistas serían mantenidos por ellas. Estas mujeres además se identificaban como católicas, defensoras de la paz, la reactivación de las fuerzas productivas y la industria.⁵¹

Estos Centros realizaban asambleas mensuales en las que desarrollaban temas de trabajo y previsión social, brindaban a las mujeres asistencia médica, alimentaria, reparto de prendas de abrigo y dictaban cursos de corte y confección para las mujeres de los sectores populares.⁵² Entre los más activos se encontraba el Cen-

⁴⁹ Cf. *LP*, 30 de abril de 1946.

⁵⁰ *Ibid.*, 7 de abril de 1946.

⁵¹ Cf. *LVI*, 7 marzo de 1946.

⁵² Cf. *LP*, 30 de abril de 1946.

tro de Villa Rivera Indarte, llamado “Juana R. Vda. de Perón.”⁵³ Al constituirse el Partido Único de la Revolución, quedó constituida la Secretaría General de la Organización Femenina del mismo.⁵⁴ En 1947 funcionaba además en la capital provincial la Sociedad de Damas “Juan D. Perón” de Ayuda Social, que convocaba a las mujeres peronistas a inscribirse para elegir la Junta Provincial de la Agrupación.⁵⁵ Cabe consignar que estos Centros se instalaron en las principales ciudades del interior provincial.

Tras la creación del Partido Peronista Femenino, Eva Perón designaría a una treintena de Delegadas Censistas, las que tenían como mandato recorrer todo el país para determinar qué mujeres podían afiliarse a la rama femenina y luego abrir Unidades Básicas que cumplirían funciones asistenciales, culturales y de reclutamiento partidario. Cada Unidad Básica tenía al frente una subcensista y dos secretarías.⁵⁶ Estas Unidades Básicas fueron establecidas en distintos puntos de la provincia y en ellas las mujeres desempeñaron un rol sumamente activo, particularmente para las elecciones de 1951. A través del Partido Peronista Femenino, señala Bianchi, las mujeres de los sectores populares adquirieron una decidida visibilidad pública, en una organización que las integraba masivamente para la acción política, que se ejercía sin dejar de aludir a los roles domésticos tradicionales.⁵⁷

Valobra señala que para las elecciones de 1951 a nivel nacional las mujeres peronistas tuvieron una importante representación, llegando a sumar seis senadoras, veintitrés diputadas y tres dele-

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Cf. LVI, 6 de octubre de 1946.

⁵⁵ *Ibid.*, 25 de marzo de 1947.

⁵⁶ Cf. VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, *op. cit.*, 151.

⁵⁷ Cf. BIANCHI, Susana y SANCHIS, Norma, *El partido peronista femenino*, CEAL, Buenos Aires 1988, tomos 1 y 2.

gadas de los territorios nacionales; en tanto que a nivel de las provincias se contaron 58 diputadas y 19 senadoras; en total sumaron 109 mujeres que ocuparon cargos en el Poder Legislativo.⁵⁸ A nivel provincial, en 1954 por primera vez las mujeres ocuparon bancas en la legislatura provincial.⁵⁹

Respecto a la participación femenina en la Fundación, implicó la apertura de espacios que tuvieron un carácter diferente al de las instituciones de caridad. Las enfermeras, celadoras, asistentes sociales, nurses, etc., se transformaron en el paradigma del accionar de la FEP. No obstante la mayoría de los analistas coinciden en señalar que, si bien el protagonismo de la FEP fue significativo en Capital Federal, fue mucho más lábil en el interior.⁶⁰ Si bien lo expuesto en párrafos anteriores solamente permite abrir la cuestión —pues la comprensión del proceso de participación femenina en el peronismo implica un estudio de mayor profundidad—, es posible señalar que el ingreso de la mujer al mundo de la política, si bien la mantuvo en un lugar marginal en lo que respecta a ocupar cargos, significó un cambio notable respecto a la percepción del lugar que le correspondía en la escena pública, al tiempo que, como hemos señalado, refleja las tensiones y dualidades presentes en el discurso respecto del lugar que le correspondía a la mujer en la sociedad en el proyecto peronista.

Respecto a las militantes radicales, Adriana Valobra señala que el partido contó tempranamente con la presencia de mujeres aunque los comités femeninos que emergieron desde el principio del si-

⁵⁸ *Ibid.*, 152.

⁵⁹ Asumieron como senadoras: Ana Bavere de López, Teresa L. Bollati de Lancestremere, Lucía Burgos de Fiezzi, María Cristina Giménez de Medina, Delia Lozada, Felicitas Gloria Valcarce. Cf. BISCHOFF, Efraín U., *Historia de Córdoba*, Plus Ultra, Buenos Aires 1985, 543-544.

⁶⁰ Cf. BARRY, Carolina; RAMACCIOTTI, Karina y VALOBRA, Adriana (eds.), *La Fundación Eva Perón...*, *op. cit.*

glo XX tuvieron una muy corta vida, siendo eludidos sus reclamos de reconocimiento por parte de los correligionarios. En la etapa que nos ocupa, el Movimiento de Intransigencia y Renovación también se mostró reticente a reconocer el protagonismo femenino; serían los radicales Unionistas quienes en 1945 llevar a cabo la organización de una Comisión Interna para propender a la afiliación femenina, incluso propusieron —sin éxito—, la creación de comités femeninos en todos los distritos del país.⁶¹ No obstante esta falta de reconocimiento, las mujeres del radicalismo se movilizaron en el período previo a las elecciones de 1946; luego de la derrota electoral y en vista de la movilización de mujeres que propiciaba el peronismo, la UCR implementó acciones destinadas a incrementar su protagonismo dentro del partido.

En Córdoba las mujeres radicales también se movilizaron,⁶² La Unión Cívica Radical Femenina se había creado en 1940, época en la cual se hizo cargo del movimiento Carlota Ropp de Hirsch, enviada al objeto por el Comité Femenino Radical de la Capital Federal. A partir de 1946 la Junta Femenina de la UCR llevó a cabo diversas actividades, entre ellas la recolección de fondos —a través de colectas, bailes u otras reuniones sociales— para los empleados y obreros radicales dejados cesantes en la administración pública apenas comenzada la gestión de Autcher y la creación de una Bolsa de Trabajo que funcionaba en la Casa Radical.⁶³ No obstante, aun en 1947, la Junta Interventora del Comité de la UCR de la capital, se mostraba reticente al reconoci-

⁶¹ Cf. VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, op. cit., 8, 9; PERSELLO, Ana Virginia, *Historia del radicalismo*, Edhasa, Buenos Aires, 2007, 143-146.

⁶² Cabe recordar que la UCR se había dividido en UCR intransigente y UCR Junta Renovadora que nucleaba al sector del partido que se alió al Laborismo en apoyo a la candidatura de Perón. El primer gobierno peronista de Córdoba fue el de Argentino Autcher de la UCR JR.

⁶³ Cf. LP, 20 de octubre de 1946, LVI, 2 de noviembre de 1946.

miento de su accionar y decidió la intervención de la Unión Cívica Radical Femenina aduciendo, entre otras cosas, que no había cumplido requisitos esenciales como aprobación de estatutos por el Comité de la Provincia; la respuesta a este intento de intervención resulta sintomática del protagonismo que las mujeres estaban adquiriendo dentro del partido ya que la Unión Cívica Radical Femenina se negó a ser intervenida y el partido dio marcha atrás con la medida.⁶⁴

Otro hito importante para las mujeres radicales fue la constitución, en 1947 del Centro Femenino Radical “Dr. Hipólito Yrigoyen”, desde el cual se hace un llamado a la afiliación en pleno debate respecto del voto femenino.⁶⁵ Además llevaba a cabo el dictado de “cursos prácticos de orientación profesional” en las especialidades de corte y confección, derecho obrero, dactilografía, taquigrafía, economía doméstica.⁶⁶ Asimismo estas mujeres conformaron el “Comité Pro Abaratamiento de la Vida” a través del cual solicitaban al gobierno provincial el control de los precios de los artículos de primera necesidad.⁶⁷ Luego de la sanción de la ley del voto femenino, su actividad se orientó fundamentalmente a incrementar la afiliación al partido. Éste reconoció la importancia del sector e instruyó a las Juntas Departamentales incluir en las Juntas de Circuito a una o dos representantes femeninas que, además, deberían estar representadas en el seno de las Juntas Seccionales de la capital.⁶⁸ En un comunicado las mujeres radicales manifestaban al respecto: “[...] es un deber moral de todas las mujeres radicales agruparse en torno a esta nueva empresa partidaria: pues por primera vez participaremos en forma legal

⁶⁴ Cf. *LVI*, 16 de abril de 1947.

⁶⁵ *Ibid.*, 9 de agosto de 1947.

⁶⁶ *Ibid.*, 6 de junio de 1947.

⁶⁷ *Ibid.*, 6 de octubre de 1946.

⁶⁸ *Ibid.*, 13 junio de 1947.

y decisiva en la vida del partido [...]”.⁶⁹ Para fines del año 1947 en cada una de las trece seccionales de Córdoba capital, funcionaba una Junta Femenina.⁷⁰

No obstante continúa el monopolio masculino en los cargos partidarios, lo que lleva a las mujeres a presentar al Comité Provincial un largo petitorio en el que manifestaban:

[...] los pronunciamientos internacionales marcan un camino para la política mundial de las democracias y el reconocimiento del derecho político de la mujer [...] tal exigencia de la civilización no es sólo un derecho sino el reconocimiento de la gravitación natural del carácter y cultura que han alcanzado las mujeres dentro del pueblo [...] la UCR debe por medio de sus autoridades prestar ayuda a la concreción de los anhelos femeninos y autorizar la reorganización de los grupos dentro del partido [...] convocar a una reunión de todas las mujeres radicales [...] donde se encargue la dirección de las fuerzas, con carácter provisorio a una comisión de mujeres de relevantes condiciones de capacidad, honorabilidad y patriotismo.⁷¹

En igual sentido, en setiembre de 1947 elevaban una nota a la Junta Reorganizadora Provincial de la Unión Cívica Radical en la que exigían que en las luchas internas del partido ellas pudiesen participar en condiciones de igualdad con los afiliados masculinos; firmaban la nota trece afiliadas. En 1948 el Partido renovó su Carta Orgánica creando una Comisión destinada a controlar el empadronamiento femenino. Ésta auspició en 1949

⁶⁹ *Ibid.*, 2 de julio de 1947.

⁷⁰ Éstas contaban con las siguientes autoridades: presidenta, secretaria general, secretaria de actas, de hacienda, de publicidad y propaganda, de ayuda social, de organización de actos. Cf. LVI, 28 de setiembre de 1947, 12 de octubre de 1947.

⁷¹ *Idem.*

la realización del Primer Congreso Femenino de alcance nacional, al que le siguieron otros de carácter provincial. No obstante estos avances, hay coincidencia en los estudios sobre el tema respecto de que el Partido Radical se mostró reticente a la incorporación plena de la mujer en la dirigencia partidaria.⁷²

En relación a la militancia de mujeres en el Partido Comunista, éste se había constituido en la provincia en 1920 y en el transcurso de la década de 1930 había experimentado un proceso de notable expansión al interior del movimiento obrero.⁷³ El activismo de las mujeres comunistas en los conflictos obreros de la provincia lo podemos rastrear de manera temprana en el combativo ciclo de huelgas que se desarrolla en la ciudad de San Francisco en 1929.⁷⁴ Respecto a las ideas fuerza que sostenían las mujeres que adherían al PCA, Adriana Valobra destaca las siguientes: el igualitarismo que terminara con la división sexual del trabajo y el orden jerárquico, en relación a ello la propuesta de socializar las tareas del hogar a fin de librar a las mujeres de las ataduras del trabajo doméstico; la consideración de que la mujer para liberarse debía romper con el cerco doméstico, incorporarse a la producción para el mercado y desde allí llevar adelante la lucha con-

⁷² Cf. PERSELLO, Ana Virginia, *Historia del radicalismo...*, op. cit., 134-144; VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, op. cit., 102-110.

⁷³ Cf. ROGGIO, Patricia, “El avance del comunismo, voces de alarma y políticas represivas. Córdoba 1935-1946”, en *Tercer Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2012)*, Red de estudios sobre el peronismo ISHI/UNIHR (CONICET): Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy, Octubre de 2012 (inédito).

⁷⁴ Cf. CASALIS, Beatriz, *El primer Tampierazo. Córdoba durante el ciclo de desaceleración económica: su impacto social. Análisis de caso: conflictos obreros en San Francisco en 1929*. Córdoba, Ediciones del Corredor Austral, 2006; MASTRÁNGELO, Mariana, *Rojos en la Córdoba obrera. 1930-1943*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2011.

tra el capitalismo, lo que le permitiría ir en contra del régimen patriarcal. Este ideario colocaba a las mujeres del PC en una postura más avanzada que la sostenida por las militantes peronistas y radicales. No obstante, esta temprana participación y el tenor de sus reclamos, la dirigencia del partido y la distribución de los cargos en las estructuras sindicales, particularmente las células de fábrica mantuvieron una línea claramente masculina.⁷⁵

En Córdoba, a mediados de la década de 1940, encontramos a la Comisión Femenina del Partido Comunista movilizándose en torno al tema de los derechos políticos de la mujer. A través de pronunciamientos publicados en la prensa estas mujeres plantean sus demandas: la defensa del hogar y la familia, la asistencia social de la madre y el niño, la sanción de leyes de protección para las trabajadoras, obreras, empleadas, campesinas y profesionales; especialmente una justa reglamentación para el servicio doméstico. Asimismo exigían igualdad de salarios con los varones por igual rendimiento en el trabajo, creación de escuelas de capacitación y perfeccionamiento que permitiesen a las mujeres que trabajaban satisfacer sus necesidades de elevación cultural; la ampliación de la red de servicios sanitarios y maternidades en los barrios y en el campo; finalmente, ampliación del derecho al voto.⁷⁶

Un momento importante para las mujeres comunistas de Córdoba lo constituyó la participación de sus delegadas en la Reunión Nacional de la que nació la Unión de Mujeres Argentinas (UMA), cuya actuación se extendió entre 1947 y 1949 y que pretendió ser una organización de masas que nucleara a mujeres no solo comunistas sino de otras pertenencias partidarias, con el ob-

⁷⁵ Cf. CAMARERO, Hernán, *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en Argentina. 1920-1935*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2007.

⁷⁶ Cf. LVI, 17 de junio de 1947; 6 de agosto de 1947; 23 de febrero de 1947; 17 de mayo de 1947; 8 de marzo de 1947; 13 de abril de 1947.

jetivo de constituir las en “ciudadanas activas y participativas”.⁷⁷ La UMA se organizó de acuerdo con la estructura de filiales barriales, como había tenido la Junta de la Victoria; Valobra señala que el creciente protagonismo de las mujeres en el PCA explica que en la elecciones de 1951 a nivel nacional éste haya impulsado candidaturas femeninas.⁷⁸

En 1947 éstas sostenían, conjuntamente con otros grupos, distintos tipos de organizaciones barriales como la Junta Vecinal de Mujeres Contra la Carestía de la Vida de Alto Alberdi, la Casa de la Mujer “Remedios Escalada de San Martín” de Villa Azalais, la Casa de la Mujer y el Niño de barrio San Martín, la Asociación Médica Femenina de Barrio Observatorio de la que dependía la Agrupación Femenina y Asistencia Pública que llevaba a cabo una intensa acción social en favor del barrio. En general en estas instituciones se llevaban a cabo un amplio conjunto de actividades, desde asistir a las mujeres y sus niños, dictar cursos de corte y confección, realizar charlas, conferencias y lecturas comentadas además de la difusión de publicaciones del partido que trataban problemáticas femeninas. Otras de las organizaciones eran la Agrupación por los Derechos Cívicos de la Mujer, la Asociación Cruzada de la Mujer Cordobesa, ambas de destacada actuación en las campañas por el derecho al sufragio. Las nombradas organizaciones, conjuntamente con representantes de localidades del interior provincial (Leones, Marcos Juárez y Oliva) habían enviado sus delegadas a la Reunión Nacional de Mujeres.⁷⁹

⁷⁷ Cf. VALOBRA, Adriana María, “Partidos, tradiciones y estrategias de movilización social: de la Junta de la Victoria a la Unión de Mujeres de la Argentina,” en *Prohistoria* 9, 2005, 67, 68; *LVI*, 13 de abril de 1947.

⁷⁸ Cf. VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, op. cit., 119-122.

⁷⁹ Cf. *LVI*, 17 de junio de 1947; 6 de agosto de 1947; 13 de abril de 1947; 5 de junio de 1947, 8 de mayo de 1947, 17 de mayo de 1947.

Hacia fines de la década de 1940 no hallamos casi información sobre la actuación de las mujeres comunistas, ello puede estar relacionado con el creciente protagonismo que asume la Fundación Eva Perón, posteriormente con la creación del Partido Peronista Femenino que habría captado a trabajadoras que hasta ese momento participaban en organizaciones del PC. Valobra señala al respecto la incidencia de la política de represión del PCA que se agudizó en 1948.⁸⁰

No obstante este importante protagonismo que tuvieron las mujeres en el PCA, su participación en lo que respecta a ocupar cargos en los sindicatos y el partido fue marginal,⁸¹ aunque para las elecciones de 1951 éste impulsó la candidatura de mujeres para vicepresidencia, senadoras y diputadas.⁸²

3. A modo de conclusión

El estudio pretendió reflejar el rol que se les asignaba a las mujeres desde los sectores de poder y el que desempeñaron en el espacio laboral y político en Córdoba en el transcurso de los gobiernos peronistas; se intentó visualizar las continuidades, rupturas y tensiones existentes entre los discursos y las prácticas. El análisis realizado permitió poner en evidencia que a pesar de las profundas transformaciones que se operaron y del incremento de la participación femenina en el espacio público, no hubo en el peronismo ningún planteo feminista, no se operó una ruptura con

⁸⁰ Cf. VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, op. cit., 130.

⁸¹ Salvo el caso de Alcira de la Peña que ocupó el cargo de Secretaria de la Comisión Nacional Femenina del Partido Comunista. Cf. LVI, 12 de mayo de 1947.

⁸² Cf. VALOBRA, Adriana María, *Del Hogar a las urnas...*, op. cit., 119-122.

el modelo genérico tradicional y ello se hizo patente en los discursos, en los que la conducta esperable de la mujer continuó ligada a lo privado, el hogar, la maternidad, el sentimiento, la reproducción, el sostén, el servicio, la capacidad moralizadora y la vocación. El peronismo aspiraba a la existencia de una “comunidad organizada” y, en su concepción, ello en parte se conseguiría en la medida en que la mujer se mantuviese cumpliendo las funciones que le correspondían por antonomasia en el hogar. Así, persisten en la etapa, avaladas por el Estado y la Iglesia, las ideas fuerza propias de una sociedad patriarcal, conservadora y paternalista a la hora de asignar roles en función de la pertenencia sexual de sus miembros. Si bien es cierto que se operan transformaciones en relación a la imagen de las trabajadoras, en el sentido de que ya no se las asociaba con la imagen de una mujer enferma, famélica y explotada; el peronismo y la Iglesia reforzaron los estereotipos de género justificando el trabajo asalariado solo en caso de necesidad, y advirtiendo que aun así debía asegurarse que ello no repercutiera negativamente en el hogar. En lo que respecta a la participación política, ésta se justificó en función de la acción moralizadora que la mujer sería capaz de ejercer en ese ámbito.

Por otra parte, el Estado legisló para protegerla en cuanto madre, más que en su condición de trabajadora, los partidos demandaban su presencia a la hora de movilizar y votar pero fueron remisos a otorgarles un lugar de importancia dentro de las estructuras, y en el caso del Partido Peronista Femenino y la Fundación Eva Perón, su convocatoria se hizo desde la naturalización de las diferencias de género y se justificó en función de su carácter altruista y moralizante. Los sindicatos, en sus diferentes vertientes ideológicas, ampliaron el número de agremiadas, pero predominó en ellos una línea masculina en la conducción. No obstante un análisis comparativo permite visualizar al respecto que las conductas de la dirigencia y de las militantes en los distintos partidos y organizaciones no son homogéneas.

Estas mujeres continuaron constreñidas por expectativas y mandatos sociales diferenciados y contrapuestos a los masculinos, que ellas mismas reproducían en sus discursos y que las hacían depositarias de valores, sentimientos y actitudes que el sentido común de la época, en esta sociedad patriarcal atribuía a la femineidad. Esas construcciones de sentido, dentro de las cuales muchas de estas mujeres se auto concebían y reproducían, muchas veces entraba en colisión con sus prácticas.

La situación descrita, como se plasma en el trabajo, no impidió a la mujer cordobesa pujar por la ocupación de espacios en el ámbito sindical y político, organizarse y pronunciarse decididamente reclamando el lugar que le correspondía, fundamentalmente a nivel de las estructuras partidarias, proceso en el cual ejerció una decidida influencia el peso que tuvo en el imaginario femenino la figura de Eva Perón y su contundente presencia en el espacio político.

El estudio constituye una aproximación al complejo tema de la participación de la mujer en los espacios públicos de la sociedad cordobesa en la etapa peronista. La temática será objeto de futuros abordajes que seguramente contribuirán a complejizar y enriquecer las cuestiones planteadas en este escrito.

Seducid*s y abandonad*s
Una reflexión ética a partir de las múltiples
desposiciones en la experiencia de la seducción ¹

Alberto Canseco ²

*Bueno, igual Bruno, hay algo que no entiendo,
¿de pronto te empiezan a gustar los pibes a vos?*
(del film *Plan B* dirigido por Marco Berger)

En esta oportunidad me gustaría poder analizar una experiencia que en mayor o menor medida hemos vivido alguna vez, y así poder dilucidar algunas consecuencias éticas que surjan de dicho análisis. Se trata de la experiencia de seducción, la cual será entendida en el presente texto como aquella en la que una persona busca estrategias de manera consciente para que otra se sienta atraída por ella. Para ello me valdré de algunas herramientas teóricas confeccionadas a partir de la lectura de las últimas obras de la filósofa norteamericana Judith Butler, la cual ha intentado

¹ Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en las *II Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos* “Desde Kate Millet hasta los debates actuales”, Universidad Nacional de La Plata, 2011 y en el *Congreso Internacional Queering Paradigms*, Río de Janeiro, 2012.

² Licenciado en Filosofía (UCC). Becario doctoral de CONICET, Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del Asentamiento Fernseh.

ofrecer una nueva ontología social, alternativa a la liberal, fundada en la vulnerabilidad común de los cuerpos.

A fines de formular dicha ontología, Butler ha problematizado distintas fuentes filosóficas, entre las que se destaca la figura de Hegel y, más particularmente, la idea de sujetos constituidos por un deseo de reconocimiento. Es así como Butler entiende al sujeto a partir de un *deseo* de ser, de persistir en el ser, principio de autopersistencia formulado por primera vez por Spinoza en su *Ética*³ —el *conatus*. Ahora bien, este deseo, desde Hegel, debe ser comprendido como deseo de *reconocimiento*. En palabras de Butler, “sólo podemos mantener nuestro propio ser [...] si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento”.⁴ El deseo de este reconocimiento, por tanto, es constitutivo del sujeto, deseo que lo arroja siempre a una exterioridad que, de este modo, se le presenta también como fundamental.

De tal modo, en el contexto de este artículo, se comprenderá a la experiencia de seducción como un modo específico de búsqueda de reconocimiento. Un “yo” que busca ser reconocido de un modo particular, uno que tiene que ver con la atracción o la fascinación, a través de distintas estrategias por un/* “otr*”,⁵ que realiza el mismo esfuerzo de ser reconocid* aunque no siempre de la misma forma. Una interpelación que busca no sólo la mis-midad sino también, de modo más evidente, un devenir iniciado por el/la otr* que me singularice de manera particular.

³ SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis-Hispamerica, Madrid, 1980.

⁴ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, 55.

⁵ Usaré el asterisco (*) para evitar una generización tanto de quien leerá el texto en la figura del “nosotros” como en la figura de la alteridad. Soy consciente de que esto dificulta la comprensión del texto, pero entiendo que se encuentra en sintonía tanto con el contenido del mismo como con las reivindicaciones de algunos feminismos y de ciertos sectores del colectivo de la diversidad sexual.

Considero que el análisis de la experiencia de la seducción es interesante pues se trata de una búsqueda presuntamente *consciente y voluntaria* de reconocimiento y en ese sentido pareciera emerger de un yo, el cual, como se verá, se ve insistentemente desposeído, de modo tal que es cuestionado en su soberanía y en sus modos de autocomprenderse como sujeto sexuado. Es importante destacar además que si bien en otras experiencias buscamos reconocimiento, en la experiencia de la seducción se hace evidente dicha búsqueda, de modo que el yo que procura la atracción del/* otr* lo sabe de un modo más claro que en otras situaciones.

Ahora bien, ¿qué sería un circuito de reconocimiento y cuál sería su dinámica? Habiendo contestado esta pregunta quedará más claro lo productivo de pensar los juegos de seducción como circuitos de reconocimiento. En primera instancia, se trata de un movimiento, de una actividad, según la cual aparecen la singularidad del yo y la del/* otr*. Paradójicamente la singularidad, la mismidad, aparece a partir de un/* otr* que la hace; la relacionabilidad, en este sentido, es constitutiva. Hegel explica esta actividad a partir de una secuencia bastante compleja de movimientos en los cuales dos autoconciencias enfrentadas realizan el mismo esfuerzo por ser reconocidas. Para ello cada autoconciencia debe, en primer lugar, perderse en la otra; es necesario, para acceder a una verdad de la autoconciencia, la mediación de un/* otr* que permita la aparición de la propia singularidad, lo que implica, además, una destitución originaria de la posición del yo. En este sentido, la alteridad representa un peligro para el yo, un riesgo de socavamiento, un riesgo que es, sin embargo, indispensable para el autoconocimiento. Es por eso que Hegel se refiere a este movimiento en términos de *lucha a vida o muerte*:

...el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para

sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo...⁶

La autoconciencia asume el riesgo de desvincularse de la *vida*, aquello que Hegel ya había definido como la superación entre el yo y el no-yo. La desvinculación permitirá, en este sentido, la emergencia de la singularidad, su yo, su mismidad. Ahora bien, la desvinculación de la vida o muerte es un riesgo que enfrenta la autoconciencia y entiende que la que la enfrenta también está dispuesta a asumir. En otras palabras, la primera autoconciencia se pierde en la otra, se ve reflejada en ella, se hace ella misma la otra; si ésta es, a su vez, capaz de exponerse al peligro de muerte, entiende que la otra también lo hace, pues la otra no vale más de lo que ella misma vale. Si es capaz, entonces, de arriesgar su propia vida, será capaz de arriesgar la de la otra. Cabe decir además que la autoconciencia no sólo es reflejada en la otra, sino terriblemente absorbida: el/la otr* también es negación activa. La cuestión está en que, en Hegel, esta estructura formaba parte de la esencia de la primera autoconciencia y, siendo así, ese “yo” emergente entiende ahora que esa esencia puede no ser sólo propia, puede estar en cualquier corporeidad, en cualquier otr*, provocándole ira/temor/éxtasis. “Mi esencia está allá: yo puedo estar allá; yo estoy allá”.

La primera autoconciencia, entonces, entiende aún —aprenderá recién en el reconocimiento recíproco— que la esencia es sólo individual y que si la otra se apropia de su esencia se trata de un

⁶ HEGEL, Georg W. F, *La fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 116.

riesgo radical de aniquilación. Habrá que aniquilar a la otra para recuperar la esencia: es una esencia en disputa, una lucha a vida o muerte.

El dilema en la lucha a vida o muerte está en elegir entre la existencia extática, resultado de los sucesivos extravíos, y la existencia que se autodetermina. El extrañamiento de la autoconciencia no está sólo en descubrir que la otra es una libertad que se autodetermina, sino en el extrañamiento implícito del deseo. El dilema se supera cuando la primera autoconciencia *reconoce* que la otra está viviendo el mismo dilema. Ambas se reconocen en su recobramiento del extrañamiento del deseo. El proceso de reconocimiento revela, por último, que la autoconciencia que se encuentra extraviada, que se ve fuera de sí, extáticamente, es de todos modos *autora* de su propia experiencia.

De este modo, en la lucha de dos autoconciencias contrapuestas la necesaria pérdida en la otra hace que cada una de ellas no pueda eliminar a la otra sin perder de ese modo la posibilidad de ser reconocida, pues sólo a partir de la mediación de la otra es que la primera puede acceder a su verdad y adquirir el reconocimiento. En consecuencia, como dice Butler, “el reconocimiento se hace posible en un momento de vulnerabilidad fundamental y la necesidad se torna autoconsciente. En ese momento, lo que el reconocimiento hace es contener la destrucción para estar seguro”.⁷

En este sentido, no puede hablarse de entidades aisladas, sino más bien de partes de un intercambio recíproco, de una dependencia fundamental a la alteridad. Cabe destacar cómo el mismo Hegel presenta al movimiento del reconocimiento como una actividad nunca unilateral. En palabras de Butler, “nunca puedo ofrecer el reconocimiento en el sentido hegeliano como puro

⁷ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., 213.

ofrecimiento, dado que lo recibo al menos potencial y estructuralmente, en el momento y el acto de darlo”.⁸

En principio, como puede verse en la descripción hegeliana, la alteridad se encuentra afuera, hasta que, en un segundo movimiento, luego de la pérdida, se reconoce que la alteridad es constitutiva del sujeto. Ahora bien, ¿cómo es este retorno al yo?, ¿se trata de una asimilación de lo otro al yo?, ¿una apropiación total de lo externo y su transformación en rasgos internos? De ser de esta manera, la tónica imperialista y totalitaria de políticas fundadas en esta ontología es evidente. Butler procura, entonces, alejarse de este modo de entender la conceptualización de la alteridad en Hegel. En palabras de la autora, “[o]tras lecturas de Hegel [...] insisten en que la relación con el otro es extática, que el ‘yo’ se encuentra repetidas veces fuera de sí mismo y que nada puede poner fin al reiterado surgimiento de esta exterioridad que, paradójicamente, me pertenece.”⁹

En la pérdida, en este sentido, se inician una serie de transformaciones a las que cada autoconciencia se somete a fines de poder retornar a sí. Dicho retorno, de cualquier modo y como es evidente, no puede realizarse de la misma manera a como el yo se había puesto en movimiento en un principio. En palabras de Jean-Luc Nancy —cuyo texto es indicado por Butler como una de las interpretaciones no imperialistas de Hegel—: “*Sí-mismo* es precisamente sin retorno a sí, *sí-mismo* no deviene de lo que ya es: devenir es estar fuera de sí —pero en la medida en que este fuera, esta ex-posición, es el ser mismo del sujeto”.¹⁰ En la actividad del reconocimiento, por tanto, cada auto-

⁸ BUTLER, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 43.

⁹ *Ibid.*, 44.

¹⁰ NANCY, Jean-Luc, *Hegel y la inquietud de lo negativo*, Arena, Madrid, 2005, 64.

conciencia se hace otra para sí misma, por lo que se ve arrojada siempre fuera de sí, perdiéndose una y otra vez. El encuentro con la alteridad —inevitable para su reconocimiento— representa para el sujeto una transformación inevitable por lo que la autoidentidad es, desde un principio, imposible. Dice Butler al respecto:

Desde mi punto de vista, Hegel ha ofrecido una noción ex-tática del yo que, por necesidad, está fuera de sí mismo, que no es idéntico a sí mismo, sino que está diferenciado desde el principio. Es el yo que está aquí el que considera su reflejo allí, aunque esté allí igualmente, siendo reflejado y reflejando. Su ontología debe dividirse precisamente y expandirse de formas inabarcables. En realidad, cualquiera que sea el yo que emerge en el curso de la *Fenomenología del espíritu*, se trata siempre de un alejamiento de su apariencia anterior; se transforma a través de su encuentro con la alteridad, no con el fin de volver a sí mismo, sino para convertirse en el yo que nunca fue. La diferencia lo lanza a un futuro irreversible. En estos términos, ser un yo es estar a cierta distancia de lo que uno es, no disfrutar de la prerrogativa de la autoidentidad (lo que Hegel denomina la autocerteza), sino estar siempre siendo arrojado fuera de uno mismo, como Otro de uno mismo.¹¹

¿Cómo entender esta idea de un yo que es un/* otr* para sí mismo? Cuando la primera autoconciencia desea el deseo de la otra, desea que aquella otra la desee, la tenga como objeto de deseo. Es así como la primera autoconciencia se ve como objeto, se ve duplicada ontológicamente, ella se ve allá, diferenciada de sí misma y deseando ese yo que no es, ese yo como otro de sí mismo. Un yo que se le escapa al hablar de sí mismo y que le devuelve otro “yo” que no fue quien comenzó el drama del reconocimiento. Dicho drama, entonces, recupera una figura del yo

¹¹ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., 212.

extraviado, que inevitablemente debe renunciar a volver a sí, convirtiéndose permanentemente en un yo que nunca fue.

De hecho, el mismo pedido de reconocimiento obliga a la suspensión del reclamo de autoidentidad, pues precisamente lo que se está pidiendo no es que se “nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo”.¹² De tal manera, pedir reconocimiento —y ofrecerlo en el mismo movimiento, pues como ya quedó dicho nunca se trata de una actividad unilateral—, “[s]ignifica invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento”.¹³

Ahora bien, ¿qué significa entonces entender a los juegos de seducción como modos específicos de circuitos de reconocimiento? Antes que nada, que hay un reconocimiento particular que supone la atracción sexual. Buscamos una mismidad en la mirada del/* otr* al que seducimos. Una singularidad que aparece gracias al reconocimiento del/* otr*, pero que, paradójicamente, no es la misma que iniciaba el drama del reconocimiento. El yo que vuelve de esta experiencia de seducción es siempre un/* otr* para sí mism*, un efecto del drama, un devenir del que no podemos dar cuenta previos al encuentro y al resultado de las estrategias de seducción —los cuales modifican tanto a quien las piensa y ejerce como a quien es su destinatario. Del mismo modo, arrojad*s hacia l*s sujet*s que seducimos, quedan de manifiesto nuestra dependencia hacia ell*s y el hecho de que atravesamos una situación de vulnerabilidad conjunta que hace posible el reconocimiento recíproco, la atracción sexual o fascinación.

¹² BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Barcelona, 2006, 72.

¹³ *Idem.*

Por otra parte, en el caso concreto de los juegos de seducción, el modo de interpelación de las acciones que buscan la atracción depende de las normas que rigen y deciden —aunque no de modo determinista— los circuitos de reconocimiento. En la elección, más o menos consciente, de una estrategia de seducción, nos vemos impelid*s a pensar en relación al marco de normas que nos desposeen, que son previas a nuestra intención de buscar la atracción de un/* otr*. Entendiendo dicha atracción como un reconocimiento, la experiencia de la seducción pone en evidencia de modo más claro nuestra búsqueda de reconocimiento al mismo tiempo que nuestro vínculo apasionado con normas que no decidimos, que cuestionan nuestra autonomía en la experiencia al parecer tan consciente de querer seducir a un/* otr*. Dichas normas son operaciones de poder, contingentes e históricas y son producidas gracias a regímenes de verdad previamente establecidos. Los mismos ofrecen los términos que articulan nuestro modo de aparecer en el mundo, y de los que nos valemos para volvernos inteligibles para nosotr*s mism*s y para l*s otr*s, los cuales nunca son obra enteramente nuestra, aunque dependen de nuestra reproducción. Dichos términos tienen un carácter social y establecen normas sociales, las cuales, en este caso específico, condicionan nuestro accionar de modo que pueda ser inteligible y logre el fin que busca, la atracción sexual. No puedo seducir si mis estrategias no serán entendidas como estrategias de seducción y eso que determina qué será entendido como tal es previo a mí y no lo decido ni lo puedo decidir yo.

Ahora bien, no sólo somos desposeíd*s por las normas que rigen los modos en que serán comprendidas las estrategias de seducción, sino también por el hecho mismo de que nos dirigimos a un tú a quien intentamos convencer. Al referirnos siempre a un/* interlocutor/*, articulamos el discurso de manera tal que otr* no sólo nos entienda, sino que se convenza, llegue a respondernos del modo en que pretendemos que lo haga, esto es, que demuestre algún tipo de atracción sexual por nosotr*s.

De tal manera, la estrategia de seducción se comprende como un tipo de narración que se ve interrumpido por la estructura de la interpelación. En palabras de Butler,

[e]n el momento en que el relato es destinado a alguien, adquiere una dimensión retórica que no es reducible a la función narrativa. Supone a ese alguien y procura reclutarlo y actuar sobre él. Algo ocurre con el lenguaje en cuanto se inicia el relato con el cual procuro dar cuenta de mí: es invariablemente interlocutorio, de autoría espectral, cargado, persuasivo y táctico.¹⁴

Es así que montamos una escena para quien buscamos seducir, y esa escenificación fractura la transparencia del relato. Si bien esto sucede cada vez que intentamos dar cuenta de nosotros mismos, en la experiencia de la seducción la figura del “tú” se hace tan evidente que la estructura de interpelación y la opacidad del escenario quedan también ineludiblemente manifiestas.

Ahora bien, hasta aquí puede parecernos que estamos hablando de una estructura diádica en la experiencia de seducción o, más radicalmente, en cualquier circuito de reconocimiento, lo cual estaría errado. En este sentido, cabe traer a colación la discusión entre Butler y Jessica Benjamin, teórica social feminista y psicoanalista, acerca del cuestionamiento de la estructura diádica de la escena del reconocimiento. Ambas están de acuerdo en que hay un “tercero” que rompe la diada. En este sentido, tanto para Butler como para Benjamin una interpretación edipalizada del tercero no quebraría los modelos heterosexistas de pensar la constitución de los sujetos.¹⁵ El vínculo no se estructuraría en

¹⁴ BUTLER, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit., 91.

¹⁵ Para una discusión butleriana sobre el falo lacaniano y la recepción feminista del mismo, cf. BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

relación a un tercero como objeto de amor parental que prohíbe el tabú.

Sin embargo, las autoras no coinciden en qué podría ser aquello que triangula la escena. Para Benjamin, el vínculo mismo entre yo y otr* es el tercero, una especie de música que orquesta el encuentro entre amb*s, que está fuera del control mental de cualquiera de las conciencias dispuestas en el juego de reconocimiento y que, lejos de centrarse en la prohibición (Edipo), se presenta como un patrón de excitación. En palabras de Butler,

el tercero constituye un ideal de trascendencia para Benjamin, un punto de referencia para el deseo recíproco que excede la representación. El tercero no es el Otro concreto que solicita el deseo, sino el Otro del Otro que (o al que) se involucra, motiva y excede en una relación de deseo al mismo tiempo que esencialmente la constituye.¹⁶

Butler le reconoce a Benjamin su esfuerzo de imaginar un paisaje psíquico en el cual el falo no controle el circuito de los efectos psíquicos, permitiendo, de este modo, interpretaciones no heterosexistas —en consonancia con las críticas de Benjamin al feminismo lacaniano ortodoxo— del deseo y el género. De cualquier modo, Butler no se encuentra segura de poder decir que el tercero es el “proceso” mismo de la relación. Con esta duda no quiere sugerir, tampoco, que el tercero se encuentre “excluido” de la dída, ni que la misma deba excluir al tercero para poder darse. Por el contrario, “el tercero está dentro de la relación como una pasión constituyente, y en el ‘exterior’ como el objeto de deseo parcialmente irrealizado y prohibido”.¹⁷

Butler plantea, entonces:

¹⁶ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., 194.

¹⁷ *Ibid.*, 201.

Si el ‘tercero’ se redefine como la música o la armonía de un encuentro dialógico, ¿qué pasa con los otros ‘terceros’: el niño que interrumpe el encuentro, el antiguo amante en la puerta o el teléfono, el pasado al que no se puede volver, el futuro que no puede ser contenido, el inconsciente mismo mientras afronta una circunstancia no esperada?¹⁸

La pregunta es, de este modo, ¿estas posibles amenazas de destrucción pueden realmente ser superadas, eliminadas o resueltas en la escena del reconocimiento, sea cual fuere la música que armoniza el diálogo?

Butler plantea entonces para cuestionar la díada la necesidad de pensar como el yo no permanece en el centro del deseo del/* otr*, sino que funciona, en palabras de la autora, “a través de relevos cuya huella no es siempre fácil de trazar”, por lo que “quien yo sea para el Otro, por definición, correrá el riesgo de desplazamiento”.¹⁹ Butler sugiere entonces que uno no puede encontrar al/* otr* desligad* de todos l*s otr*s que han habitado alguna vez ese lugar del/* otr*, es decir, las propias experiencias afectivas aparecen en el encuentro. Asimismo, la historia de la condensación psíquica y de desplazamiento que el otro sujeto trae consigo forma parte de ese encuentro que, como ya puede evidenciarse, nunca pudo haber sido diádico. Es así como el reconocimiento, apunta la autora, no puede pensarse sino es en términos de reconocer que otr* llega, por necesidad, con una historia que no tiene a un* mism* como su centro. En este sentido: “¿No es esto parte de la humildad necesaria en todo reconocimiento y también del reconocimiento que conlleva el amor?”²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 208.

¹⁹ *Ibid.*, 209.

²⁰ *Idem.*

Siendo la experiencia de seducción una experiencia eminentemente sexual, cabe destacar en la historia de la condensación psíquica, la idea de una seducción primordial, irrecuperable, que proviene de un mundo adulto en l*s niñ*s. Según Laplanche, y como bien destaca también la autora, hay cierta extranjería en el surgimiento de las pulsiones sexuales de la que no podemos dar cuenta, convirtiéndose en otra desposesión del yo en tanto que seducido. En palabras de Butler,

[m]i cuerpo infantil no sólo ha sido tocado, movido y dispuesto: estas intrusiones han actuado como ‘signos táctiles’ que documentaron mi formación. Esos signos se comunican conmigo de una manera que no puede reducirse a la vocalización, son signos de otro, pero también las huellas de las que a la larga surgirá un ‘yo’, un ‘yo’ que nunca será totalmente capaz de recuperar o leer los signos, para quien estos seguirán siendo en parte abrumadores e ilegibles, enigmáticos y formativos.²¹

Laplanche, en búsqueda de una explicación no biologicista de la pulsión sexual, plantea la irrecuperabilidad, incluso en el análisis, de la huella del mundo adulto en el/la niñ* como seducción primordial. Este último recibiría significantes enigmáticos, traumáticos, por parte de las personas adultas, enigmáticos no sólo en tanto que él mismo no conoce el código sino también porque ni siquiera el mundo adulto, enteramente infiltrado con significaciones inconscientes y sexualizadas, puede conocerlo. Estos significantes llevan el nombre de representaciones-cosa: “representaciones (memorias, fantasías o imaginaciones, imagos) congeladas, fijas más allá del significado que habitan, más allá de los múltiples significados que se le asignan”.²² Dichas representaciones

²¹ BUTLER, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit., 99.

²² LAPLANCHE, Jean, “The drive and the object-source: its fate in the transference” en *Essays on otherness*, London-New York, Routledge, 1999, 124 (la traducción es mía).

se organizan alrededor del cuerpo abriendo paso a las zonas erógenas y a otras formas de excitación sexual (como el voyeurismo y el sadismo, los cuales no podrían explicarse nunca en un origen biológico de la pulsión). En diversas experiencias, entre las que yo contaría la experiencia de la seducción, dichas representaciones-cosa se transfieren a nuev*s otr*s; se produce un desplazamiento —nunca absoluto— de esas huellas primordiales que nos hablan de la dificultad de hablar de una díada, al mismo tiempo que nos obligan a desconfiar de una concepción de autonomía soberana y solipsista. En este sentido, las respuestas que podemos dar a las estrategias de seducción tampoco nos pertenecen del todo. El hecho de que la alteridad tenga la primacía en el desarrollo de la sexualidad nos hace volver a percibir la figura del/* “otr* del/* otr*” posibilitando la relación misma. Otr* del/* otr* de quien no podemos dar cuenta ni podemos decidir.

Otro caso es cuando se ingresa a los circuitos de reconocimiento con cierta expectativa y, en el devenir iniciado por la lucha, el reconocimiento se sexualiza de una manera inesperada. Más claramente que en las situaciones ya planteadas, es en el medio del encuentro con la alteridad que se produce la seducción. Por ejemplo, y para que quede más claro: ¿qué pasa cuando cierto sujeto asignado al género varón, presuntamente heterosexual, ingresa a juegos de reconocimiento con un otro asignado al género varón —ya no nos importa como éste se defina—, y en el retorno al yo, el reconocimiento trae una carga sexualizada más importante que la original, abriendo al sujeto al deseo “homosexual”, y cuestionando la autoidentidad? ¿De qué modo el encuentro con el otro y su deseo interpelan y quiebran las nociones de identidad vigentes? Y esto no tiene que ver solamente con que la expectativa del otro sea la de seducir al primero, sino con el margen de impredecibilidad que conlleva todo encuentro con el otro. Margen que puede volver a ser cerrado, sin embargo, por el poder inevitable de la identidad como ideal regulatorio, aunque no siempre. Los cuerpos interpelan a la autoconciencia y la

descentran modificando las propias consideraciones de sí mismo. Como puede evidenciarse, entonces, los circuitos de reconocimiento cuestionan una y otra vez su carácter conceptual y desposeen al yo en un movimiento continuo.

Tal es el caso que se representa en el film argentino *Plan B*, dirigido por Marco Berger.²³ El mismo cuenta la historia de Bruno, quien procura recuperar a Laura como novia, con la cual sólo mantiene relaciones sexuales. Laura, por su parte, ya tiene nuevo novio, Pablo. Al darse cuenta de que no puede “re-conquistarla”, a Bruno se le ocurre un plan B que da título al film: seducir a Pablo para que se enamore de él y rompa la relación que mantiene con Laura. Bruno piensa dicha estrategia a partir de un dato otorgado por una amiga de Pablo que le dice que éste alguna vez habría mantenido una relación con otro varón. La historia se centra, entonces, en este juego de seducción iniciado por Bruno, quien, sin embargo, pierde el control de la situación cuando se descubre a sí mismo atraído —y hasta enamorado— de Pablo. Es así que las estrategias de seducción desplegadas por Bruno giran en torno a una exposición premeditada de su propio cuerpo ante los ojos de Pablo, chistes homoeróticos frente amig*s de Bruno, besos robados con excusas varias, regalos, charlas y, por último, la carta de declaración de Bruno a Pablo.

A lo largo del film descubrimos que Pablo se ve atraído por Bruno y llora al descubrir que es parte de un juego. Busca, entonces, a Bruno para mantener relaciones sexuales —y revelar así su estrategia—, pero éste último no le dice que no, sino que sonrío nervioso y cede. Esta situación es confusa para Pablo porque aquello que parecía un juego macabro de Bruno no es tan claro. Pablo puede llegar a reconocerse como objeto real de deseo, y no sólo una pieza en la estrategia de recuperación del noviazgo llevada adelante por Bruno.

²³ BERGER, Marco (Director), *Plan B* [Película], Argentina, Oh my Gómez Films, Brainjaus, Rendes-vous pictures, 2009.

En estas escenas nos enteramos entonces que Bruno también se siente atraído por Pablo. Cuando Pablo suspende el encuentro sexual para ir al baño en la escena en cuestión, Bruno se mira la entrepierna y sonríe dando cuenta de una erección no esperada. Ambos, sin embargo, lo verbalizan de distinto modo: Pablo habla varias veces de “confusión”, mientras que Bruno plantea directamente la idea de atracción. Se nota en ambos el extravío del deseo cuestionando su voluntad y una recuperación del yo diferente al inicio del drama de reconocimiento en el que se ven involucrados los personajes.

Una de las escenas confirma lo que estoy apuntando. Bruno habla con su amigo Víctor sobre el cambio de actitud de Pablo. Víctor le dice que seguramente este último se enteró del “jueguito” y luego continúa: “Bueno, igual Bruno, hay algo que no entiendo, ¿de pronto te empiezan a gustar los pibes a vos?”. La siguiente escena es Bruno vomitando, dando a entender que fue algo impensable en algún momento, o en el orden de lo abyecto en la constitución de la identidad de Bruno. Cuando vuelve, el mismo reafirma esta cuestión cuando dice: “Qué sé yo, Víctor, no te puedo explicar lo que me pasa, me pasa...”. Lo llamativo aquí principalmente es el lenguaje de pasividad que utiliza Bruno; no se trata de una situación decidida, no está en el orden de la voluntad, sino que la cuestiona, se trata de la emergencia de un yo distinto al que se encontraba previo al encuentro o la interpelación del otro/de otro cuerpo. No podría hablarse, por tanto, de una represión inicial de una verdad interior que sería el deseo tampoco. El deseo no existía sino luego del encuentro con Pablo. La interpelación del cuerpo de Pablo y su involucramiento en el drama de reconocimiento inicia el deseo; no emerge de un yo, sino que se presenta como efecto de un encuentro.

En definitiva, lo que estoy intentando sugerir es que la experiencia de la seducción da cuenta del hecho de nuestra opacidad respecto de nosotr*s mism*s, tanto en la acción presumiblemente voluntaria de seducir a otr*, como en la experiencia de vernos

seducid*s por otr*. Podemos decir, en este sentido, que nunca estamos indemnes a la interpelación del/* otr* que nos precede, que nos desposee persistentemente, que nos hace perder y nos devuelve un yo nuevo cada vez.

Ahora bien, ¿qué consecuencias éticas tiene esta opacidad compartida, esta primacía de la alteridad que intentamos insinuar?

En primer lugar, siguiendo la propuesta ontológica butleriana desde la noción de reconocimiento, debemos pensarnos dependientes siempre un*s de otr*s, nunca completamente separados de l*s otr*s, sino arrojad*s por nuestro “propio” deseo a ell*s de un modo fundamental que cuestiona nuestra concepción de autonomía. Esta dependencia se da, además, gracias a un estado de vulnerabilidad común que sostiene la posibilidad de reconocimiento, para lo cual debemos comprometernos a buscar la contención recíproca de destructibilidad —obligándonos así a pensar en los modos de minimizar las posibilidades de la aniquilación de la alteridad.

En segundo lugar, entendiendo que el yo y el otr* que emergen de los circuitos de reconocimiento se ven desposeíd*s por las normas sociales, el compromiso ético con el “tú” al que me refiero tendrá que ver con un cuestionamiento de estas normas en tanto que hacen la vida más o menos vivible de l*s interlocutor*s en cuestión.

En tercer lugar, la desposesión tanto por parte de las normas así como por la interrupción provocada en la interpelación, nos habla también de la incapacidad de sabernos dueñ*s soberan*s de nosotr*s mism*s, así como de nuestros deseos. Ni aún en las situaciones presuntamente más conscientes y voluntarias podemos poseernos de manera soberana.

En cuarto lugar, el hecho de que no estemos pensando los circuitos de reconocimiento como estructuras diádicas, nos devuelve la humildad necesaria de sabernos no siendo el centro en la historia

del/* otr* y actuar a partir de esa situación. Se trata, también, por tanto, de tener en cuenta que el/la otr* del/* otr* aparece amenazando el vínculo pero también posibilitándolo, lo que nos habla de una dependencia no sólo con las personas que conocemos, sino también, en algún sentido, con otr*s de l*s que no podemos dar cuenta y que ni siquiera son próxim*s a nosotr*s.

En quinto lugar, por último, que no podemos pontificar ningún modo de vivir el deseo sexual, ni establecer de antemano que no tendremos determinadas prácticas sexuales, o no tendremos ciertos objetos de deseo, pues el encuentro con la alteridad renueva persistentemente al yo que inicia el drama del reconocimiento, arrojándolo a futuros que no puede prever y que socavan sus autoidentificaciones más profundas.

Lenguaje, experiencia y subjetividad en *The Handmaid's Tale*

Cecilia Inés Luque ¹

I would like to believe this is a story I'm telling... If it's a story I'm telling, then I have control over the ending...

It isn't a story I'm telling.

It's also a story I'm telling, in my head, as I go along. ²

The Handmaid's Tale es la más aclamada novela de la escritora canadiense Margaret Atwood. Su argumento consiste principalmente en el relato testimonial de una mujer —Offred— que habría vivido el advenimiento en un futuro cercano de una sociedad

¹ Doctora en Literaturas y Lingüística Hispánicas y Luso-brasileñas por la University of Minnesota, EE.UU. Profesora titular del Seminario de Literatura Latinoamericana de la Universidad Católica de Córdoba; Profesora adjunta del Programa Interdisciplinario de Estudios de Mujer y Género, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

² “Me gustaría creer que esto no es más que un cuento que estoy contando... Si es un cuento que estoy contando, entonces puedo decidir el final... Esto no es un cuento que estoy contando. También es un cuento que estoy contando, en mi imaginación, sobre la marcha.” Las citas en inglés provienen de ATWOOD, Margaret, *The Handmaid's Tale*, Ballantine Books, EE.UU., 1987. Daré a pie de página traducciones de todas las citas, provenientes de ATWOOD, Margaret, *El cuento de la criada*, Bruquera, Barcelona, 2008. La cita en inglés, 52; en español, 70 y 71.

ultrarreligiosa, falocéntrica y totalitaria —Gilead—, en la cual se exageran e imponen a rajatabla las definiciones y roles de “lo femenino” instituidos por el pensamiento patriarcal moderno, occidental y cristiano. La novela es conocida por este aspecto distópico, el cual ha sido elaborado desde una perspectiva feminista que riza el rizo, pues critica no sólo el fundamento patriarcal de los sistemas ideológicos dominantes en la sociedad norteamericana de los ‘80³ sino también los puntos débiles del pensamiento feminista de los ‘70 y principios de los ‘80.⁴ La distopía constituye el marco referencial de la experiencia de la narradora, el *bios* de su relato autobiográfico, y está significada en la primera mitad del título —*the handmaid*, la criada—.

La segunda mitad del título —*the tale*, el cuento— se refiere a los aspectos de *autós* (autoconstrucción) y *grapho* (discursividad) del relato: los procesos discursivos por los cuales el sujeto —Offred— construye, sostiene y proyecta una imagen de sí mismo. Tanto el trabajo de la memoria de esta protagonista-tes-

³ La llegada al gobierno de la Extrema Derecha en Norteamérica y Gran Bretaña con Reagan y Thatcher respectivamente, el resurgimiento del fundamentalismo religioso en Estados Unidos y el vuelco hacia la derecha de su Suprema Corte, entre otras cosas.

⁴ Por ejemplo, la novela exagera hasta el límite las posibles consecuencias nefastas de las dudosas alianzas de los movimientos feministas con grupos de similares objetivos pero cuyos fundamentos son diametralmente opuestos —como los grupos de fanáticos religiosos en contra de la pornografía—. También explora cómo un descuidado uso del lenguaje podría volver los reclamos feministas en contra de las propias mujeres. Éste es el caso de la “protección a las mujeres” que las feministas de los años ‘70 entendían como reclamo por mayores libertades, “protección” que podría fácilmente ser corrompida en un recorte neo-puritano de las libertades existentes —como de hecho fue corrompida en las propuestas de muchos movimientos antifeministas del momento—. Cf. BRIANS, Paul, “Study Guide to Margaret Atwood: *The Handmaid’s Tale*” (1986). Disponible en: <http://public.wsu.edu/~brians/science_fiction/handmaid.html> (18/11/1998).

tigo —trabajo sostenido por una red de reflexiones metalingüísticas— como la interacción semiótica entre el texto autobiográfico y el marco paratextual provisto por las “notas históricas” del final tienen el mismo efecto: destrozando la ilusión moderna de referencialidad transparente del lenguaje y poniendo en evidencia el sesgo discursivo e ideológico que permea las nociones dóxicas de experiencia, realidad e identidad.⁵ El desenmascaramiento de la *doxa* implícito en los aspectos de *autós* y *grapho* de la narración sostiene y completa la crítica feminista desarrollada en el *bios* (experiencia, historia personal), de manera que *forma* y *contenido* se retroalimentan mutua y necesariamente. Es de esta faceta postmoderno-feminista de la novela —el *tale* y sus aspectos de *autós* y *grapho*— que me ocuparé en el presente trabajo.

1. *Tale* y *grapho*: Lenguaje y experiencia

Offred es una mujer atrapada en el nuevo orden de la República de Gilead que recuerda y evalúa su pasada vida de mujer libre, y que cuenta su historia —presente y pasada— para mantenerse viva, lúcida y esperanzada.

Una de las primeras medidas que las autoridades de la República de Gilead impusieron a la población femenina fue la prohibición de leer y escribir: la palabra escrita pasó a ser propiedad exclusiva del varón, la interpretación de significados pasó a ser actividad puramente masculina. El ejercicio del lenguaje por parte de las mujeres se vio drásticamente reducido a decodificar íconos y gestos (los dibujos en los carteles de las tiendas, el guiño de Nick

⁵ La *doxa* es la autoevidencia de toda normativa o parámetro según los cuales el orden social, político y cosmológico establecido en una sociedad se percibe como no arbitrario y natural, lo cual cierra toda posibilidad de cuestionamiento y cambio.

para pasarle a Offred los mensajes del Comandante),⁶ y a comunicarse de manera casi exclusivamente oral. Lo que les queda a las mujeres es, literalmente, un lenguaje mutilado.⁷

Por eso Offred no hace una mera crónica de eventos sino que examina su capacidad para dar cuenta de ellos; y es así que en su relato encontramos reflexiones sobre los condicionamientos que los procesos de la memoria y el lenguaje imponen a la transformación de las vivencias en discurso.

Temprano en el relato Offred descubre que el lenguaje pre-Gilead no siempre sirve para expresar la nueva realidad y que éste necesita ser adaptado, incluso recreado, ya que algunas de las nuevas experiencias ni siquiera han alcanzado la articulación lingüística: *“That would have meant something else, once. Once it would have meant: no strings. Now it means: no heroics. It means: don’t risk yourself for me, if it should come to that”*; *“What I feel is more complicated than that. I don’t know what to call it. It isn’t love.”*⁸

Paralelamente, Offred descubre que todavía no maneja competentemente los nuevos códigos lingüísticos usados en Gilead, y que eso le impide comprender cabalmente lo que vive y siente:

⁶ *“He’s only my flag, my semaphore. Body language.”* ATWOOD, Margaret, *The Handmaid’s Tale...*, *op. cit.*, 235 (*“Él solo es mi bandera, mi semáforo. El nuestro es un lenguaje corporal.”* ATWOOD, Margaret, *El cuento de la criada*, *op. cit.*, 285).

⁷ *“... like a telegram, a verbal semaphore. Amputated speech.”*, *ibid.*, 260 (*“se parece más a un telegrama, a un semáforo verbal. Un diálogo amputado.”*, *ibid.*, *op. cit.*, 315).

⁸ *Ibid.*, 340; 76 (*“Alguna vez esto [nada de fantasías románticas] debió de significar otra cosa. Alguna vez debió de significar: Nada de ataduras. Ahora significa: Nada de heroísmos. Significa: Si se diera el caso, no te arriesgues por mí.”* (*ibid.*, 408) *“Lo que siento es más complicado. No sé cómo llamarlo. No es amor.”* (*ibid.*, 99).

*“Something has been shown to me, but what is it? Like the flag of an unknown contry, seen for an instant above a curve of hill. It could mean attack, it could mean parley, it could mean the edge of something, a territory.”*⁹

En suma, la criada toma conciencia del desajuste entre vivencia y expresión, de que experiencia y discurso son zonas imperfectamente alineadas entre sí, de que en cierto modo la experiencia es una imagen caleidoscópica que se desarma y recompone en la conciencia con cada giro del lenguaje.

Los recuerdos también comparten esa calidad caleidoscópica. Una palabra usada para pensar una acción, una escena, usualmente desencadena asociaciones libres con hechos del pasado: *“The arrival of the tray, carried up the stairs as if for an invalid. An invalid, one who has been invalidated. No valid passport. No exit.*

*That was what happened, the day we tried to cross at the border, with our feh passports that said we were not who we were.”*¹⁰

Los recuerdos, en tanto experiencias pasadas, también son constructos discursivos, colecciones de datos interpretables cuya significación está sujeta no sólo a las imprecisiones del lenguaje sino también a las selecciones conscientes e inconscientes del sujeto que rememora: *“He must have noticed this, because he looks*

⁹ *Ibid.*, 65 (“Algo se me ha revelado, pero ¿qué? Como la bandera de un país desconocido, vista fugazmente en la curva de una colina; podría significar un ataque, podría significar la posibilidad de parlamentar, podría significar el final de algo, de un territorio.”, *ibid.*, 84-85).

¹⁰ *Ibid.*, 290 (“La llegada de la bandeja, a la que han subido por la escalera como si fuera un inválido. Un inválido, alguien que ha sido invalidado. Sin pasaporte válido. Sin salida.

Eso fue lo que ocurrió, el día en que intentamos cruzar la frontera, con nuestros flamantes pasaportes que demostraban que no éramos quienes éramos.”, *ibid.*, 351).

*at me, puzzled, gives a little frown I choose to interpret as concern, though it may merely be irritation.”*¹¹

Este desajuste entre experiencia y expresión rompe la conexión dóxica entre signo y referente, desautomatiza la significación. El margen de maniobra interpretativa así creado estimula en Offred la reflexión crítica de su pasado y de su presente. Los disparadores son variados: la aplicación de viejas frases hechas a las nuevas circunstancias;¹² la sustitución de textos canónicos como el Padrenuestro por sus muy heterodoxas glosas;¹³ el redescubrimiento de significados desapercibidos de viejas expresiones literales.¹⁴ En cierto modo, la autobiografía de Offred es una ex-

¹¹ *Ibid.*, 178 (“El debe de haberlo advertido, porque me mira con expresión de sorpresa y frunce un poco el ceño lo cual decido interpretar como preocupación, aunque quizá solo esté irritado”, *ibid.*, 220).

¹² “...a room in a rooming house, of former times, for ladies in reduced circumstances. That is what we are now.” (*ibid.*, 10). (“...una habitación de una casa de huéspedes como las de antes, adecuadas para damas de escasos recursos. Así estamos en este momento.”, *ibid.*, 20). “Waste not, want not. I am not being wasted. Why do I want?” (*ibid.*, 9). Dado que la traducción de Bruguera (“No consumir, no desear. Si no consumo, ¿por qué, a pesar de ello, deseo?”, *ibid.*, 19) no respeta el juego de palabras que hace Atwood, registro aquí una traducción más o menos literal de la misma que preserva el retruécano: “No se derrocha, no se pasan necesidades. No estoy siendo derrochada; ¿por qué paso necesidades?”

¹³ “I have enough daily bread, so I won’t waste time on that. It isn’t the main problem. The problem is getting it down without choking on it.” (*ibid.*, 252). (“Tengo suficiente pan cada día, de manera que no perderé el tiempo en eso. No es el principal problema. El problema es tragártelo sin que te asfixie.”, *ibid.*, 306).

¹⁴ “They wore blouses with buttons down the front that suggested the possibilities of the word undone. These women could be undone; or not. They seemed to be able to choose. We seemed to be able to choose, then.” (*ibid.*, 33). (“Se vestían con blusas abotonadas que sugerían las diversas posibilidades de la palabra *suelto*. Esas mujeres podían

ploración fenomenológica de la experiencia del propio cuerpo como espacio donde se intersectan las vivencias materiales y las prácticas lingüísticas para producir significados.¹⁵

Los conceptos de experiencia y memoria que surgen del discurso autobiográfico de Offred apuntan, en última instancia, a la concepción muy post-moderna de la propia realidad como constructo discursivo y a la denegación de la versión moderna que ésta es una esencia ontológica fija e inmutable. Esto tiene consecuencias muy importantes para la revisión feminista de los géneros sexuales desarrollada en el argumento de la novela: Si ni siquiera la realidad es una esencia inmutable y totalmente aprehensible, ser mujer tampoco lo es, aunque Gilead quiera hacérnoslo creer a la fuerza. Discurso y mensaje se refuerzan mutuamente.

2. La experiencia como fundamento de la historia

El texto de *The Handmaid's Tale*, específicamente la parte del cuento de la criada, pertenece al género discursivo del testimonio. El antropólogo Carlos Piña define el género como “relato en el cual una persona se refiere, a través de sus vivencias personales, a algún suceso histórico o medio social del cual fue testigo, sin que el eje de su narración sea necesariamente su pro-

ser sueltas; o no. Parecían capaces de elegir. En aquellos tiempos nosotras parecíamos capaces de elegir.” (*ibid.*, 48) En inglés, el verbo *to undone* significa a la vez *desabotonar* y *deshacer*, que la traductora de la editorial Bruguera eligió interpretar como “*soltar*”.

¹⁵ Para profundizar el tema del valor cognoscitivo de la experiencia desde una perspectiva feminista y fenomenológica, remitirse al artículo de ALCOFF, Linda, “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia”, *Mora* 5 (1999) 122-138.

pia evolución a través del tiempo.”¹⁶ El testimonio representa la afirmación textual de un sujeto individual, pero en conexión con un grupo o situación sociales; la conexión es tal que la primera persona del enunciador puede ser asumida indiscriminadamente por cualquier miembro individual del grupo representado; si la narración pierde este vínculo, deja de ser un testimonio y se convierte en autobiografía.¹⁷ El narrador testimonial es responsable ante el lector de dar fe de sucesos verídicos, de transmitir hechos verdaderos: esto hace que el pacto de veracidad y transparencia discursiva establecido entre emisor y receptor se tome aún más literalmente en éste que en cualquier otro tipo de relato autobiográfico.¹⁸

Si nos atenemos a esta definición del género, y consideramos al sujeto de la enunciación sólo como un rol social ocupado por individuos intercambiables —o sea, la Criada—, entonces el tipo discursivo del texto de *The Handmaid's Tale* puede ser tomado

¹⁶ PIÑA, Carlos, “Sobre la naturaleza del discurso biográfico”, en *Cuadernos del CLAEH* 53 (1990-91) 9-63, 40.

¹⁷ BEVERLEY, John, “The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)” en SMITH, Sidonie y WATSON, Julia (eds.), *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, U of Minnesota P, Minneapolis, MN, 1992, 91-114, 103.

¹⁸ Vale como ejemplo recordar el texto *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, de David Stoll. Este antropólogo y profesor de un prestigioso *college* norteamericano dedicó diez años de investigación a buscar datos empíricos que probaran que el testimonio de Menchú “era un tejido de mentiras, invenciones, y distorsiones.” (citado por PRATT, Mary Louise, “Lucha-libros: Me llamo Rigoberta Menchú y sus críticos en el contexto norteamericano” en *Debate Feminista* 20 (octubre 1999) 177-197, pág. 177). Stoll basaba su acusación en el hecho de que “Menchú parece haber tomado una serie de decisiones estratégicas de narrar episodios ajenos y procesos colectivos como experiencias personales para ampliar el panorama referencial de su narrativa, intensificar su fuerza y asegurar que la creyeran.” (*ibid.*, 193-194).

como un testimonio convencional;¹⁹ en este contexto, la narradora podría haber sido Ofglen, Ofwarren o cualquier otra criada, ya que las variaciones de sus vidas individuales no hubieran dado un panorama sustancialmente diferente del funcionamiento de Gilead.

Pero la narradora *es* Offred y no otra, el discurso al que tenemos acceso es el suyo y no otro, y estos datos incontestables nos obligan a considerar su testimonio de manera diferente.

Por una parte, el concepto de experiencia que construye el relato de Offred entra en conflicto con la noción de experiencia que fundamenta el testimonio como género. Dice René Jara al respecto que en la enunciación testimonial “existe la posibilidad de comprobar el valor referencial del enunciado como registro de un acontecer que ha tenido lugar fuera del discurso,” por lo tanto, “la materialidad del mundo narrado no depende aquí de las frases miméticas del narrador; [...] los contenidos semánticos descansan en su literalidad.”²⁰ La enunciación del relato de Offred, como hemos visto en el apartado anterior, cuestiona el valor referencial de los enunciados testimoniales y la posibilidad de que éstos sean registros transparentes de acontecimientos extra-discursivos: “*I made that up [el relato del primer encuentro sexual de Offred y Nick]. It didn't happen that way. Here is what happened,*” “*It didn't happen that way either. I'm not sure how it happenend; not exactly. All I can hope for is a reconstruction,*” (Atwood 338, 340).²¹

¹⁹ Por supuesto, la novela en sí no es un testimonio convencional, y ni siquiera una novela-testimonio (esto es, la reconstrucción literaria y libre de un testimonio real), sino una novela que utiliza el discurso testimonial como soporte narrativo.

²⁰ JARA, René, “Prólogo: Testimonio y Literatura”, en *Testimonio y Literatura*, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minnesota EE.UU., 1986, 1-6; 1 y 2.

²¹ “Me lo inventé [al relato del primer encuentro sexual de Offred con Nick]. No ocurrió así. Lo que ocurrió es lo siguiente...”, ATWOOD,

Si bien la postura de Offred no llega a los extremos de sostener que la experiencia es un hecho primordialmente lingüístico como lo hace el pensamiento post-estructuralista,²² coincide con él en exponer el realismo ingenuo inherente tanto a la definición convencional del género testimonial como el de la historia que usa los testimonios como documentos autoevidentes.

El conflicto alrededor del concepto de experiencia afecta el pacto de lectura del testimonio de Offred y, por lo tanto, su valor cognoscitivo. Si se siguen las reglas de la historiografía ortodoxa y se asume el relato como el registro transparente de eventos extradiscursivos, entonces el testimonio se lee como documento de una sucesión de eventos históricamente relevantes de los cuales la criada fue testigo (esto es, el funcionamiento de la República de Gilead). En este contexto, los enunciados que sostienen la naturaleza discursiva de la experiencia restan verosimilitud al testimonio y lo acercan peligrosamente al ámbito de la ficción; cual-

Margaret, *El cuento de la criada*, op. cit. 406 (“Tampoco ocurrió así. No estoy segura de cómo ocurrió, no exactamente. Todo lo que puedo hacer es una reconstrucción.”, *ibid.*, 409).

²² En el artículo “‘Experiencia’”, en *La ventana. Revista de Estudios de Género* 13 (2001) 43-73, Joan SCOTT explora desde una posición feminista post-estructuralista el valor cognoscitivo de la experiencia. Allí, Scott sostiene que reconocer la experiencia como la base del conocimiento verdadero sobre la realidad es pecar de realismo ingenuo, pues el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda vivencia y por lo tanto la experiencia es fruto de sistemas lingüísticos estructurales y no la fuente de la verdad. Sostengo que la de Offred no es una posición post-estructuralista porque, a pesar de que a menudo presenta sus experiencias y recuerdos como construcciones narrativas posibles de tener varias versiones, hacia el final la criada confiesa que en realidad no puede hacer nada para cambiar lo que cuenta: “*I’m sorry there is so much pain in this store... But there is nothing I can do to change it.*”, ATWOOD, Margaret, *The Handmaid’s Tale...*, op. cit., 343, 344 (“Lamento que en esta historia haya tanto dolor... Pero no puedo hacer para cambiarlo.”, *ibid.*, 413).

quier discrepancia entre relato y referente puede ser asignada a la libertad artística o a una intención maliciosa de tergiversación por parte del sujeto de la enunciación,²³ y, en cualquier caso, descartada como fuente de conocimiento.²⁴ Consecuentemente, estos enunciados restan confiabilidad a Offred como testigo.

En cambio, si se acepta la propuesta de Offred de tomar el testimonio como una instancia interpretativa de naturaleza discursiva e ideológica, los enunciados anti-referenciales de su relato se convierten en elementos cargados de información sobre los sistemas ideológicos subyacentes a los eventos de los cuales la criada fue testigo, y su testimonio puede ser leído como documento, sí, pero no ya de hechos extradiscursivos sino de la moralidad de una época (esto es, las complejas relaciones de las mujeres con la disciplina patriarcal tan como se actualizaban en las prácticas cotidianas, como así también los procesos por los cuales tales relaciones construían identidades de género). En este contexto, la confiabilidad testimonial de Offred es incuestionable.

La presentación que el Profesor Pieixoto hace del cuento de la criada en las Notas Históricas demuestra que él y el otro editor del relato son historiadores de la vieja escuela que han hecho una lectura puramente referencial de su testimonio.²⁵ Por ejemplo,

²³ “*However, neither Judd nor Waterford was married to a woman who was or ever had been known ether as ‘Pam’ or as ‘Serena Joy’. This latter appears to have been a somewhat malicious invention by our autor.*”, *ibid.*, 391 (“Como quiera que sea, ni Judd ni Waterford estuvieron casados jamás con una mujer que se llamara ‘Pam’ o ‘Serena Joy’”. Este último nombre parece haber sido una maliciosa invención de nuestra autora”, *ibid.*, 471).

²⁴ Remito a la actitud de David Stoll respecto del testimonio de Rigobertha Menchú, tal como consta en la nota 18.

²⁵ El texto del relato de Offred fue reconstruido por dos historiadores varones a partir de las grabaciones registradas en 30 cassettes sin numerar encontrados en el fondo de un casillero.

llaman *manuscrito* al texto aún siendo conscientes de su naturaleza oral original, y dudan en considerarlo documento;²⁶ lamentan que la criada se haya concentrado en asuntos domésticos en vez de ocuparse de los asuntos de la *res publica* de Gilead; llaman a Offred *autora* de su relato pero de hecho le niegan cualquier tipo de autoridad sobre él —Pieixoto confiesa que encontraría el testimonio de Offred más fidedigno si se conociera su identidad, y tanto él como su colega se apropian del discurso de ella y lo usan como mero objeto de estudio sobre el cual elaborar su propio discurso académico—.

Atwood invalida la interpretación de estos académicos, y en última instancia su desempeño profesional, al mostrarlos en actitudes vacuas y fútiles que circunvalan el sentido ético del testimonio de Offred sin llegar a aprehenderlo: el ambiente de jovial esparcimiento en el que se desarrolla el simposio —las excursiones, los almuerzos— y la concomitante falta de compromiso con la realidad estudiada (“*Our job is not to censor but to understand*”, lo cual la concurrencia aprueba con aplausos;²⁷ el uso de un lenguaje sexista para tratar el tema de la opresión sexual de las mujeres en Gilead (pienso en el doble sentido sexual del título dado al relato de Offred);²⁸ el uso de un lenguaje ampuloso para referirse a su propia actividad académica (“*We may call Eurydice forth from the world of the dead, but we cannot make her answer*”);²⁹ la búsqueda detectivesca de documentos que refrenden empíricamente hasta los datos más nimios registrados en

²⁶ Vemos aquí el fetichismo de la escritura en pleno funcionamiento.

²⁷ *Ibid.*, 383 (“Nuestra misión no consiste en censurar sino en comprender”, *ibid.*, 461).

²⁸ La palabra inglesa *tale* (cuento) se pronuncia igual que la palabra *tail* (cola). Por lo tanto, *the handmaid's tale* puede entenderse simultáneamente como *el cuento* y *la cola* de la criada.

²⁹ *Ibid.*, 394 (“Podríamos convocar a Eurídice desde el mundo de los muertos, pero no conseguiríamos que respondiera.”, *ibid.*, 475).

el texto (como el asunto del nombre real de Serena Joy, por ejemplo);³⁰ la trivialidad de las incertezas que plagan a los historiadores y la inconsecuencia de la verdad objetiva (si el Comandante era Judd o Waterford) en comparación con las incertezas que amenazan la supervivencia de las mujeres sometidas y desesperanzadas y la gravitación que sus invenciones tienen en ella (pienso específicamente en las tres versiones de Luke y en la fantasía del escape de Moira).

Esta desautorización de la manera tradicional de hacer historia está basada como ya vimos en la ilusión de la autoevidencia de la experiencia. En mi opinión, esta crítica a los procesos académicos ortodoxos de hacer historia podría implicar también una llamada de atención a las académicas feministas ocupadas en hacer historia de las mujeres.

En la década del '70 se consolidó la historia oral como una nueva técnica historiográfica capaz de trazar la historia política de los de abajo y democratizar así el campo de la disciplina: La recolección y el uso de fuentes orales (autobiografías, testimonios, etc...) permitió dar voz y protagonismo a aquellos sujetos subalternos excluidos tanto de las redes del poder social como del ejercicio de la escritura y, por lo tanto, ausentes del discurso tradicional de la historia. La consigna de los historiadores orales fue documentar la existencia de estos sujetos marginales y convertirlos en sujetos históricos, lo cual de por sí fue bastante fecundo, pues se “ha producido una gran cantidad de nueva evidencia previamente ignorada acerca de estos otros, y [se] ha llamado la atención acerca de dimensiones de la vida y de la actividad humana usualmente consideradas poco dignas de ser mencionadas en la historia convencional.”³¹ Las académicas feministas apro-

³⁰ Remito nuevamente al episodio del profesor Stoll registrado en la nota 13.

³¹ SCOTT, Joan, “Experiencia”, *op. cit.*, 46.

vecharon la ventana de oportunidad abierta por esta nueva técnica historiográfica y comenzaron a trazar una historia de las mujeres.

Paradójicamente, esta manera de hacer historia resultó tan exitosa justamente porque se siguió manejando con un principio epistemológico básico de la historia ortodoxa: tomar la transparencia referencial de la experiencia como fundamento del análisis. Entonces, al hacer visible la experiencia de los de abajo pero no el funcionamiento de los sistemas ideológicos que construyeron y legitimaron su subalternidad, las historias de los sujetos subalternos sólo podía corregir la historiografía oficial, pero no someterla a una verdadera crítica. En última instancia, las experiencias de los sujetos diferentes —mujeres, negros, trabajadores, etc...— corrían el riesgo de ser cooptadas por la disciplina canónica, y perder así su potencial subversivo.

Esto es, precisamente, lo que le ocurrió al testimonio de Offred en un simposio académico presidido por una profesora, en donde la tolerancia del relativismo cultural preclude cualquier oportunidad de ejercer una crítica política de los sistemas de poder analizados: la *herstory* —historia de las mujeres— se transformó en *history* —historia hecha por hombres—.

Todo esto se cifra textualmente en la novela de Atwood en un juego de palabras: El simposio se desarrolla en la Universidad de Denay, Nunavit. Si bien los Dené son un pueblo nativo del norte de Canadá y Nunavut es el nombre de una gran área del Canadá ártico, la yuxtaposición de estos nombres se puede leer fonéticamente como *Deny None of It*, “no niegues nada de esto”, o sea, no pongas en duda el cuento de la criada. En este juego de palabras está inscrita la posición feminista de Atwood: si bien hay silencios, huecos e inconsistencias en el cuento de la criada que impiden la comprobación empírica de la autenticidad de los eventos relatados, estas “fallas” no niegan el valor cognoscitivo de la experiencia ni la autenticidad de los conocimientos sobre el

funcionamiento de la República de Gilead que han sido producidos por la experiencia tal como fuera construida por el discurso de la criada.

En resumen, la interacción semiótica entre el relato autobiográfico y las notas históricas sirve de llamada de atención acerca de las relaciones de poder involucradas en el ejercicio del lenguaje y de la interpretación en la sociedad en general y en el seno de las instituciones culturales como las academias universitarias en particular.

3. *Tale y autós: Lenguaje e identidad*

Carlos Piña dice que un discurso autobiográfico es aquel por el cual un sujeto construye, sostiene y proyecta hacia un determinado receptor una imagen de sí mismo que lo identifica.³² En el caso del cuento de la criada, el discurso autobiográfico es algo más que una estrategia narrativa, es casi un conjuro para darse existencia nuevamente, porque cuando Offred asume la palabra para contarse se saca a sí misma de la abyección en donde los discursos dominantes de femineidad la han posicionado y reconstruye su estatus de sujeto del cual ha sido despojada.³³

Pero pronunciar el conjuro no es sencillo, tiene sus costos. Si Offred reconoce que lo que cuenta es una historia (“*It’s also a story I’m telling, in my head, as I go along*”),³⁴ entonces le resta

³² Cf. cita 16.

³³ El campo de lo abyecto está compuesto por un conjunto de contenidos que definen *lo que no se debe ser*, un espectro de atribuciones negativas, repudiables, que causan que el sujeto pierda su condición de tal.

³⁴ *Ibid.*, 52 (“Esto no es un cuento que estoy contando. También es un cuento que estoy contando, en mi imaginación, sobre la marcha”, *ibid.*, 70-71).

autenticidad a su experiencia: todo su sufrimiento y su supervivencias se disuelven en el ámbito de la invención y la fábula. Si Offred reconoce que lo que cuenta no es una historia (“*It isn’t a story I’m telling*”),³⁵ entonces reconfirma la existencia de esa pesadilla en la que se ha convertido su vida, y el peso de semejante realidad la aplasta.

Pronunciar el conjuro también tiene sus obstáculos: Por un lado, cualquiera sea la elección que haga sobre la naturaleza discursiva de su experiencia, ésta le causa dolor, pena, vergüenza (“*I don’t want to be telling this store*”).³⁶ También le causa dolor lo que tiene que contar: revivir sus experiencias, transmitir las (“*I wish this story were different*”, “*I’m sorry there is so much pain in this story*”).³⁷ Por otra parte, la indoctrinación de las mujeres llevada a cabo en Gilead es tan poderosa que Offred tiene ya asumidos los discursos institucionales como una especie de superperegado difícil de obviar: la voz de la tía Lydia irrumpe en el discurso autobiográfico de Offred cada vez con mayor frecuencia, ejerciendo una función editorial que casi equivale a autocensura. Todo esto conspira contra la autoestima de Offred, la continuidad de su narración y por ende, contra la subsistencia de su subjetividad: “*I know this can’t be right but I think it anyway. Everything they taught at the Red Center, everything I’ve resisted, comes flooding in. [...] I want to keep on living, in any form. [...] I am abject.*”;³⁸ “*I don’t have to tell anything, to*

³⁵ *Idem* (“Esto no es un cuento que estoy contando”, *ibid.*, 71).

³⁶ *Ibid.*, 291 (“No quiero contar esta historia”, *ibid.*, 422).

³⁷ *Ibid.*, 343 (“Preferiría que este relato fuera diferente,” “Lamento que en esta historia haya tanto dolor”, *ibid.*, 413).

³⁸ *Ibid.*, 368 (“Sé que esto no es justo pero aun así lo pienso. Todo lo que nos enseñaron en el Centro Rojo, todo aquello a lo que me he resistido vuelve a mí como un torrente [...] Quiero seguir viviendo, como sea [...] Soy un objeto” (*ibid.*, 443-444).

*myself or to anyone else. I could just sit here, peacefully. I could withdraw. [...] Why fight?"*³⁹

Finalmente, la esperanza triunfa sobre la desesperanza, y el relato continúa, porque para Offred representa no sólo la reafirmación textual de su propia identidad y existencia, sino también la reafirmación de la existencia de otros, en el futuro, que la reconozcan como interlocutora válida y que, al escuchar su relato, la devuelvan a la vida: "*I tell, therefore you are. So I will go on. So I will myself to go on.*"⁴⁰

En suma, Offred reconstruye su propia subjetividad a través de dos actividades consideradas subversivas en el contexto social de Gilead: el ejercicio de la palabra y el diálogo. Uno de los procedimientos de dominación de las mujeres en Gilead consiste en posicionarlas como objetos de un discurso que les está vedado y que, sin embargo, habla de ellas, las define y define sus necesidades y deseos. En este contexto el relato autobiográfico de Offred y el acto mismo de contarlo son apropiaciones del discurso prohibido, que implican también una cierta apropiación de poder, un cierto *self-empowerment*. El hecho de contarlo en un diálogo imaginario con potenciales receptores es también una instancia subversiva de empoderamiento, pues en tanto acto lingüístico y ético, el diálogo niega el procedimiento de dominación sexual de Gilead: quien interpela al otro y lo moviliza a negociar los contenidos de su identidad y subjetividad deja de ser objeto del discurso del otro para pasar a ser su interlocutor, es decir, un sujeto construido por la interlocución.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, 291 ("No tengo que contar nada, ni a mí misma ni a nadie. Sencillamente podría quedarme sentada aquí, en paz. Apartarme [...] ¿Por qué luchar?", *ibid.*, 353).

⁴⁰ *Ibid.*, 344 ("Yo cuento, luego existes. De modo que continuaré. Me obligaré a continuar", *ibid.*, 414).

⁴¹ Para profundizar el tema del diálogo como praxis de una política y de una ética feminista, cf. COLLIN, Françoise, "Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto" en *Mora* 1 (1996) 2-17.

Las estrategias discursivas elegidas por Offred para textualizar sus experiencias y recuerdos —el diálogo, las reflexiones meta-lingüísticas— apuntan, en última instancia, a la deconstrucción post-moderna de las estrategias discursivas humanistas modernas para construir subjetividades e identidades gendéricas, como así también al cuestionamiento de ciertas teorías post-estructuralistas sobre el poder. Esto también tiene consecuencias muy importantes para la evaluación ética de los procesos de construcción de subjetividades sexuadas desarrollada en el argumento de la novela: Ningún programa prescriptivo —falocéntrico o feminista—, ⁴² por más totalitario que sea, puede manipular la ideología de forma tal de performar eficaz, incontestable y verticalmente identidades de género homogéneas y definitivas, pues los sujetos siempre disponen de un margen de maniobra hermenéutico desde el cual negociar los significados y valores de su género. Aunque fuera posible, semejante manipulación atenta contra los derechos inalienables de los seres humanos, y por lo tanto carece de legitimación ética. Como podemos ver, discurso y mensaje se refuerzan mutuamente otra vez.

4. El relato de vida como desafío de la *doxa*

El análisis del posicionamiento de la narradora de *The Handmaid's Tale*, de su lenguaje y de las características estructu-

⁴² Como Atwood bien hace notar en su novela, algunos grupos feministas pecan del mismo autoritarismo que critican en las instituciones falocéntricas. Aunque parezca increíble, estos posicionamientos subsisten hasta el día de hoy: En el VII Encuentro Feminista llevado a cabo en República Dominicana en 1999 hubo grupos feministas que proponían programáticamente excluir la penetración de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, y restringirla al apareamiento con fines estrictamente reproductivos, en nombre de una praxis sexual auténticamente igualitaria.

rales de su relato pone en evidencia los procesos de construcción de experiencia, identidad e H/historia⁴³ en los discursos sociales de una sociedad no muy diferente a aquellas en las que viven los lectores contemporáneos de la novela de Atwood; como así también las evaluaciones genderizadas de la novelista respecto del poder subyacente a tales procesos. Los aspectos de *autós* y *grapho* del relato de vida de la criada, de su *cuento*, textualizan aquel famoso slogan del feminismo de los '70 “lo personal es político” desde un posicionamiento que concilia la calidad discursiva de la experiencia señalada por el pensamiento post-estructuralista con la calidad existencial que le asigna la fenomenología de Merleau-Ponty. De esta manera, Atwood llama nuestra atención hacia el —usualmente pasado por alto— rol del lenguaje en las políticas del poder.

⁴³ En la expresión “H/historia” la minúscula se refiere al proceso discursivo-intelectual por el cual ciertos acontecimientos pasados considerados relevantes se construyen como eventos y son integrados a una estructura de sentido que legitima su “realidad” y “veracidad”; mientras que la mayúscula se refiere específicamente a la versión hegemónica y oficial de tales acontecimientos.

Sexualidad y género desde una perspectiva teológica ¹

Nancy Elizabeth Bedford ²

1. De la vocación a la teodicea

Lo primero que tendría que aclarar es que no tengo ni pretendo tener respuestas definitivas sobre este tema. Más bien, quisiera hacer algunos aportes para la conversación, ya que el discernimiento sobre la sexualidad y el género es algo que tenemos que ir construyendo a partir de una hermenéutica comunitaria. Como teóloga, la pregunta última que me anima en cualquier discusión es: ¿qué tiene para enseñarnos este tema acerca de Dios? En otras palabras, creo que no solamente la teología tiene algo que decir frente a la temática antropológica de la sexualidad y del género, sino que la sexualidad y el género tienen algo que decirnos acerca de cómo pensar a Dios, como hablar de Dios y cómo relacionarnos con Dios, lo que a la vez tiene consecuencias reales para cómo nos tratamos mutuamente y cómo nos relacionamos con la creación.

¹ Basado en presentaciones en el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires (2011) y en la Universidad Católica de Córdoba (2012).

² Doctora en teología por la Universidad de Tübingen, Alemania (1994). Actualmente es profesora de teología sistemática en Garrett-Evangelical Theological Seminary (Chicago, EE.UU.) y profesora extraordinaria no-residente del Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Asesora internacional de *Teologanda* y de *Cuadernos de Teología*. Pertenece a una iglesia menonita.

Fue allá lejos y hace tiempo, cuando todavía era una “profesora joven” empezando a dictar clases, que me topé por primera vez con urgencia con la necesidad de hablar de estos temas desde la teología, porque los estudiantes y las estudiantes me lo pedían. Por supuesto que no les importaba que en mis estudios teológicos no hubiera aprendido básicamente nada sobre el tema; lo que querían era hablar de Dios con sentido desde sus identidades sexuales y de género, sin negarlas ni reprimirlas. Había un punto en particular que me llamaba la atención, y era el tema de la *vocación*: algunas de las estudiantes, que venían de tradiciones bastante cerradas al liderazgo de las mujeres, preguntaban: ¿cómo responder a mi llamado si soy mujer? Para responder a esa pregunta me hizo falta entender las dinámicas de género en nuestras iglesias (también en las que ordenan a las mujeres pero después no las apoyan) y en nuestras sociedades latinoamericanas, e ir desarrollando una interpretación desde lo que después de dar unas cuantas vueltas di en llamar el “feminismo teológico”. Con eso me refería al hecho de que desde siempre muchas mujeres hemos experimentado el evangelio de Jesús como una buena noticia (usemos o no la palabra “feminismo” para describir nuestras experiencias), y ése me parecía un buen lugar desde dónde explorar cuándo y cómo la vida eclesial se torna una mala noticia para las mujeres (y por ende para los varones). Así fui aprendiendo a pensar a Dios desde las realidades plurales de las mujeres, que, por otra parte, varían mucho, de modo que con el eje de análisis de género nunca puede alcanzar, sino que hace falta pensar también otros factores de la realidad: económicos, educativos, concernientes a la migración, al racismo, a la maternidad o falta de ella, a la edad y muchos más. Mi pregunta en todos los casos es: ¿cómo puede hacer la teología para velar por que el evangelio de Jesús sea verdaderamente una buena noticia para todas ellas? Así fui encontrando herramientas y conceptos desde los cuales articular lo que antes había sido una sensación o intu.

Pero había otra pregunta de fondo que me planteaban algunos y algunas estudiantes, que también tenía que ver con la vocación,

pero partía no tanto desde los roles aprendidos de género (aunque esos roles también entraban en el tema), sino desde la sexualidad en el sentido de la orientación sexual.³ Me refiero específicamente a personas que vivían la heterosexualidad normativa como algo que les quitaba vitalidad, que les quitaba posibilidades de vida abundante: por decirlo en términos teológicos, sufrían bajo los efectos de un “pecado estructural” del cual yo había aprendido poco y nada durante mis estudios teológicos. Esta pregunta me resultaba todavía más desafiante que la anterior, porque creía que a mí en lo personal la heteronormatividad no me afectaba (en realidad nos afecta a todos y todas, aunque seamos heterosexuales, pero tenemos que tener ojos para verlo, cosa que me llevó tiempo). Lo que sí pronto aprendí, fue que las respuestas tradicionales al tema que había aprendido al criarme en el ámbito evangélico no ayudaban en la mayoría de los casos a resolver el tema vocacional de estos y estas estudiantes. Por ejemplo, así como yo misma no sentía que mi vocación teológica conllevara necesariamente el compromiso del celibato, lo mismo sentían otros y otras, con la diferencia de que si decían en público (y sobre todo en la mayoría de las comunidades eclesiales) cuál era su identidad sexual, eran condenados o a lo sumo exhortados a vivir una especie de celibato impuesto (y eso a pesar de que el apóstol Pablo, que no era muy amigo del matrimonio, había dicho que de última era mejor casarse si uno no tenía el don del celibato, 1 Cor. 7,8-9).

Había algo muy extraño en todo esto porque como protestantes nos ufanábamos de no imponerles el celibato a nuestros pastores, pero a la vez había muchos y muchas que sentían un fuerte llamado a la vocación pastoral pero que estaban obligados a ser cé-

³ Entiendo (con Foucault y Butler) que la “sexualidad” también es una construcción social, así que se me hace difícil hablar con precisión del tema. Me refiero aquí al hecho de que por el motivo que fuere, la orientación sexual de un ser humano no siempre es heterosexual.

libes o a esconder partes de su vida. Así como a través del tiempo ya había vivido el hecho de que se habían ido decantando las identidades sexuales de mis viejos compañeros y compañeras del secundario o de la universidad, ahora veía que lo mismo pasaba con los y las estudiantes de teología, y que eso ponía en relieve un problema teológico de fondo, porque la pregunta vocacional viraba entonces en teodicea: ¿cómo un Dios bueno puede permitir que en las iglesias me digan de todo y me obliguen a esconder una parte constitutiva de lo que soy como ser humano? El evangelio de Jesús: ¿es una buena noticia para los que caen fuera de los cánones de la heteronormatividad? Otra incoherencia interna que notaba en nuestras iglesias evangélicas era que, aunque decíamos que la justificación era por la gracia y no por la ley (*cf.* Gál. 2,16; Rom. 3,19-20) parecía que la ley de la heteronormatividad quedaba fuera de esa dinámica de la gracia, como la gran excepción a la regla.

2. El desafío de reformular la teología desde una conciencia de la sexualidad y del género

Estos cuestionamientos, que surgían de la vida eclesial, de mi tarea como docente y de mi inserción en la sociedad desafiaban a mi teología en varios frentes. Quisiera mencionar las tres preguntas tal vez más importantes que me siguen acompañando:

- ❖ ¿Tengo una hermenéutica teológica coherente? Es cierto que algunos pasajes de la Escritura parecen condenar la llamada actividad homosexual (por ejemplo, 1 Cor. 6,9 aunque hasta esto se discute seriamente), pero también hay pasajes de la Escritura que me dicen como mujer que me calle la boca (1 Tim. 2,11-12), que la menstruación me hace estar impura (Lev. 15,25ss) o que me tengo que salvar pariendo hijos (1 Tim. 2,15).

Es decir, que como mujer convencida del carácter liberador del evangelio, ya he tenido que sincerarme y decir que hay partes de la Biblia que son menos centrales que otras, que hasta ponen en peligro la vida, y tratar de establecer criterios de interpretación acordes con la buena noticia de Jesús, que llevan a tener que “sacarle la tarjeta roja” a ciertos pasajes bíblicos.⁴ Para ser coherente, ¿cómo debo interpretar los textos utilizados para condenar la homosexualidad, por ejemplo?

- ❖ ¿Está distorsionada mi antropología teológica? En otras palabras, ¿qué significa que seamos seres humanos a imagen y semejanza del Dios trino? ¿Dónde entran las identidades sexuales en mi antropología? ¿Será que mi forma de entender al ser humano termina siendo deshumanizante? Si la creación de Dios es una buena creación, y la diversidad sexual forma parte de esa buena creación, ¿cómo pensarla y con qué criterios vivirla?

- ❖ Y finalmente: ¿qué significa todo esto para la doctrina de Dios, para el corazón de la teología cristiana? ¿Qué requiere el Dios de la justicia de nosotros y de nosotras y qué nos dice eso del carácter mismo de Dios?

⁴ El trabajo de mi colega de GARRETT, Cheryl Anderson, es fundamental en este sentido, por ejemplo en su libro *Ancient Laws and Contemporary Controversies. The Need for Inclusive Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 2009. Trabaja allí el tema de la legislación mosaica sobre la sexualidad y nos recuerda que el problema de las relaciones entre varones en una jerarquía patriarcal es que pone a un varón en una situación “pasiva”. Me llama la atención que las mismas comunidades evangélicas que descartan las indicaciones de la Ley sobre la dieta, por ejemplo, pretenden basar su teología sexual sobre esa misma Ley.

Estas preguntas van marcando el camino por el que voy andando en el seguimiento de Jesús. Hay muchos ribetes más en todo esto, como por ejemplo la realidad del VIH/SIDA y cómo se ha manejado en las iglesias o el hecho de que tomar en serio la realidad de la diversidad sexual todavía no nos contesta todas las preguntas acerca de la ética sexual ni de la bioética. Pero creo que ilustran por qué estos temas son importantes para la teología, y por qué la doctrina de Dios no es algo impermeable e inamovible, sino una tarea siempre abierta.

3. Escenas de la vida cotidiana

Uno de los pilares de nuestras mejores teologías latinoamericanas sigue siendo la capacidad de tomar en cuenta los signos de los tiempos y hacer una teología que responda a ellos. Por eso quiero ilustrar un poco cómo se van refinando las preguntas teológicas para mí como teóloga en América Latina en el cruce inevitable y cotidiano con la temática de género y sexualidad en su expresión material en nuestras sociedades. Quisiera compartir en este sentido tres escenas, dos vividas en América Latina y una en Estados Unidos.

Primera escena. En el año 2006 fui a Nicaragua para participar de una jornada teológica en una universidad evangélica en Managua. Me habían pedido que desarrollara el tema de género en su relación con la misión de la iglesia. Llegué justo antes de las elecciones nacionales y el gran tema de boca en boca era el acuerdo que habían hecho algunos políticos con la jerarquía local de la Iglesia Católica Romana (con el apoyo de sectores evangélicos fundamentalistas) para lograr la criminalización del aborto terapéutico. Éste había estado permitido durante más de un siglo, desde 1893, porque el código penal nicaragüense no contemplaba castigar el aborto si el embarazo ponía en riesgo la salud de la madre, un hecho que les había salvado la vida a in-

numerables mujeres. La cosa estaba que ardía. El candidato sandinista Daniel Ortega, que en su anterior gestión presidencial había apoyado el derecho al aborto terapéutico, se reconcilió públicamente con la jerarquía de la Iglesia Católica, denunció el aborto en cualquier circunstancia, y recibió el apoyo electoral de sus viejos enemigos. Diversos grupos de mujeres cristianas activistas estaban tratando de oponerse de todas las maneras posibles a este retroceso, casi sin prensa y a pulmón. Varias me contaron sus historias y compartieron conmigo los excelentes materiales de difusión que estaban produciendo. Sin embargo, perdieron la batalla y diez días antes del triunfo electoral de Ortega, la ley fue derogada, criminalizándose el aborto terapéutico.⁵ Justo cuando venía de un almuerzo con algunas de estas mujeres e iba a cruzar caminando una playa de estacionamiento rumbo a presentar mi ponencia, me salió al cruce una periodista de una radio cristiana para entrevistarme sobre el tema. En ese instante tuve que decidir si quería hablar y qué quería decir sobre el aborto desde una perspectiva teológica, sin aviso previo, sin apuntes, sin notas al pie y para colmo, en medio de autos que entraban y salían para estacionar con una velocidad alarmante, esquivándonos. Era teología, por evocar a Juan Mackay, hecha literalmente en la calle y no desde el balcón.⁶ Sentí que callar sería injusto para las mujeres que estaban luchando en contra de la criminalización, así que hablé como pude. Después pensé también que había sido una situación muy ilustrativa, porque el tema del aborto hay que pensarlo desde la fragilidad y

⁵ El 26/10/2006 el Parlamento nicaragüense votó 52-0 a favor de la criminalización del aborto terapéutico. Sobre la situación en Nicaragua, así como en Colombia (2006) y en el DF mexicano (2007), dos lugares donde se ha ido despenalizando el aborto, véase KANE, Gillian, "Abortion law reform in Latin America: Lessons for advocacy": *Gender & Development* 16 n° 2 (2008) 361-375.

⁶ Cf. MACKAY, Juan, *Prefacio a la teología cristiana*, Cupsa, México, 38.

desde las posibilidades de los cuerpos de las mujeres, no desde la abstracción o el distanciamiento interno.

Segunda escena. En enero de 2010 fui a la Ciudad de México para dictar un taller compacto de cristología para pastores y pastoras metodistas. En el DF justo se estaba debatiendo apasionadamente el tema de la homoparentalidad.⁷ Una vez más, la cosa estaba que ardía. El arzobispo católico embistió contra la idea de que las parejas gays o lesbianas se casaran y mucho menos que adoptaran hijos e hijas legalmente. Los pastores (más que las pastoras) del taller de cristología estaban alborotados por el tema. Por un lado, existe una larga tradición de enfrentamiento del protestantismo histórico en México con la jerarquía católica y con otros grupos de tradicionalismo católico extremo que casi están afuera de la Iglesia Católica Romana oficial.⁸ Por el otro, a unos cuantos les parecía bien la postura militante del Arzobispo. La cuestión de la homoparentalidad irrumpía constantemente en mis intentos pedagógicos: los pastores querían saber, sí o sí, qué opinaba yo, como teóloga, de la cuestión. No había escapatoria, a pesar de que yo temía que como mujer, feminista y para colmo argentina y *güera* (“rubia”), cualquier cosa que dijera podría embarrar más el asunto. Pero insistieron, y entonces accedí a darles mi opinión, formulada una vez más de manera frágil y tentativa. Pero antes que nada (y esto creo que es más

⁷ La legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo en el DF fue aprobada por la Asamblea Legislativa el 21 de diciembre de 2009, y entró en vigencia el 4 de marzo de 2010. El 16 de agosto de 2010, la Corte Suprema de Justicia de México validó por 9 votos contra 2 el derecho de los matrimonios gays y lésbicos a casarse y a adoptar menores de edad en el Distrito Federal, basándose en el derecho constitucional a la igualdad y a la no discriminación. Cf. ARANDA, Jesús, “Adopción para todos, resuelve la Corte”, *La Jornada*, 17/08/2010, 2.

⁸ Cf. por ejemplo MOHA, Oscar, “Pretenden destruir legado cultural de evangélicos en Oaxaca” en: *ALC Noticias* (21 de julio de 2011).

importante que cualquier formulación concreta mía sobre el tema), les pedí que pensáramos que cuando hablábamos de la comunidad LGBT⁹ no se trataba de gente “allá fuera” en algún lado. Que seguramente, lo admitieran públicamente o no, en ese grupo de 150 pastores y pastoras, habría unos cuantos que no eran heterosexuales, por lo cual yo no quería hablar como si se tratara de un tema de los otros o de las otras, sino de nosotros mismos y nosotras mismas. Se hizo un gran silencio. De pronto, se había tornado un tema nuestro, instalado en el seno de nuestro grupo, y no solamente un tema abstracto o ajeno. Seamos o no heterosexuales, cuando hablamos de estos temas estamos hablando de nuestra común experiencia de humanidad forjada en la corporalidad y la materialidad de la buena creación de Dios; nunca podemos hablar de “esa gente” como si su realidad nos fuera ajena.

Tercera escena. Corría el comienzo del segundo semestre de 2012 en el seminario donde trabajo, y era el primer día de la materia obligatoria denominada “Doctrina de Dios”. Tomé lista y vi que faltaba una mujer y sobraba un hombre en el grupo. Pensando que la nómina de estudiantes habría cambiado, le pregunté al muchacho, “¿Estás anotado? No te veo en la lista. ¿Cómo te llamas?” Me contestó: “Es que soy transgénero pero estoy teniendo problemas con el cambio de nombre. Entré al seminario a estudiar teología como mujer, pero voy a salir como varón.” Era la primera vez que me pasaba algo así. Le pregunté, “Bueno, ¿cómo te gustaría que te diga?” Me dijo, “Elías, como el profeta” y la clase prosiguió normalmente. Los compañeros y las compañeras ya lo conocían. Ninguno reaccionó en lo más mínimo. Más adelante lo invité a mi oficina para que me contara cómo era su experiencia como estudiante de teología y hacia dónde quería llevar la vocación. Me comentó que quiere hacer de bisagra entre las comunidades eclesiales y la comunidad trans, ya que muchas veces se rechazan

⁹ Lesbianas, gays, bisexuales, transgénero.

mutuamente, si bien hay gente trans que asiste a los cultos y nadie se da cuenta que lo son. Pero cuando lo dicen, no siempre son aceptados. Le pregunté entonces si sus padres, gente muy activa en la iglesia, y su hermano, pastor recibido en nuestro seminario, estaban al tanto del cambio. Me dijo que no del todo, y que no se animaba a ir a visitar a los padres al pueblo donde se había criado por miedo a que los repudiaran a ellos por culpa suya. A su vez me contó de un momento litúrgico que lo había emocionado mucho: en una iglesia latina, es decir de habla hispana, hacía poco habían celebrado a través de una liturgia el cambio de nombre de alguien que ahora es hombre. Si bien se trataba de una comunidad muy humilde, sencilla y bastante conservadora, la gente había querido celebrar cristianamente este paso en la vida de un hijo, y así lo hizo, con fiesta y celebración litúrgica.

Las tres escenas ilustran el carácter fluido de la realidad social de nuestros países y de los derechos formales que allí tenemos o no tenemos, expresados en cambios legislativos y en luchas políticas. Dos puntos álgidos en muchos de nuestros países en la actualidad son el tema del aborto y el tema de las uniones civiles o de los matrimonios igualitarios —y de una de las consecuencias del reconocimiento de estas uniones civiles: la posibilidad de adopción por parte de parejas homoparentales—. En estos dos temas candentes se esconden, sin embargo, muchos otros: los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, los esquemas de poder vinculados con los roles de género, la cosificación y comercialización de la sexualidad, la variabilidad y fluidez de las identidades sexuales, la vigencia o la decadencia del paradigma de la familia nuclear, y la tendencia que tienen los voceros más escuchados de las instituciones religiosas al rechazo visceral de los reclamos de la diversidad sexual y de las mujeres. En las dos escenas relatadas vislumbro también dos principios teológicos útiles a la hora de pensar la temática: primero, hay que hacer teología encarnada (desde la particularidad y la materialidad de los cuerpos humanos y sus vivencias) y segundo, hay que hacer una

teología capaz de descubrir la alteridad en su propio seno (al hablar de la diversidad sexual estamos hablando de nosotros mismos y nosotras mismas).

4. Esos raros peinados nuevos, ¿realmente son nuevos?

La temática de la sexualidad y del género no constituye una novedad histórica, pero cabe recordar que las categorías semánticas y el vocabulario que utilizamos sí van mutando y poniendo ribetes nuevos en el escenario social. En el idioma castellano anterior al s. XIX, por ejemplo, básicamente no se usaba la palabra “sexo” sino que se hablaba de “amor carnal” o de las “cosas carnales”. En el náhuatl, para referirse a la sexualidad se hablaba de *tlalticpacayotl*, que significa algo así como “el estado de estar en esta tierra” o “las cosas de la tierra” o “las cosas tocantes a la naturaleza”.¹⁰ Tanto en la referencia a la carnalidad como en la expresión *tlalticpacayotl* se encierran universos de sentido que vinculan al ser humano a la materialidad de la vida de un modo que no necesariamente lo hace nuestra expresión “sexualidad”.¹¹ Por cierto, la experiencia humana de la sexualidad es una constante, pero su interpretación y sus manifestaciones van cambiando, así como van cambiando las maneras de construir los roles de género.

¹⁰ SIGAL, Pete, “Latin America and the Challenge of Globalizing the History of Sexuality” en *The American Historical Review* 114 nro. 5 (2009) 1340-1353, 1343, nota 8.

¹¹ Esta palabra parece que proviene de la misma raíz que *secare* (cortar o dividir), en referencia a “dividir en dos grupos” (machos y hembras), y tiene una connotación mucho más binaria. Cf. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1988, 637.

Uno de los aportes del eje del género y de la sexualidad en la actualidad es recordarle a la teología la fluidez que requieren tanto sus categorías epistemológicas como su concepción del ser humano. Los comportamientos de género se aprenden, se formulan, se negocian en nuestras distintas sociedades. No se expresa el ser varón o ser mujer hoy en Argentina del mismo modo que cuando yo era pequeña. En esa época era común que por la tarde muchas mujeres se sentaran en la vereda a tejer mientras charlaban y miraban a los chicos. Ese comportamiento y ese espacio de socialización, antes tan habitual entre las mujeres, casi ha desaparecido, en parte por miedo a los asaltos, pero en parte también porque la mayoría de las mujeres en edad laboral están corriendo para cumplir con el trabajo dentro y fuera de la casa. Cuando era adolescente, también en Argentina, el cabello largo de los varones era una señal política de resistencia a las rigideces del régimen dictatorial; hoy suele ser una manera de sumar unos pesos, ya que tiene valor material en el mercado y se puede vender. Todos conocemos muchos ejemplos de “antes” y de “ahora” y todos negociamos permanentemente las convenciones de género que se entrecruzan con las variables etarias, las de clase y muchas otras. Lo que signifique ser mujer o ser varón es algo bastante fluido, inclusive en las sociedades aparentemente más rígidas, aunque en algunas situaciones nos cueste creerlo. *Teológicamente, esa fluidez es una buena noticia: quiere decir que podemos cambiar.* No cambiar ni crecer tienen que ver con la rigidez y la muerte, con todo lo que es lo opuesto a la vida; mutar y transformarse tienen que ver con la vida: por eso el Espíritu Santo es vivificante.¹² Tampoco la sexualidad es un ente fijo, sino que refleja la permeabilidad y maleabilidad propia del ser humano. Dada esa fluidez, la pregunta ética de fondo es: ¿cómo vivir nuestras sexualidades como cristianos y cristianas?

¹² Cf. MOLTSMANN, Jürgen, *El Espíritu Santo y la teología de la vida. La fuente de la vida*. Trad. José María GARRIDO LUCEÑO, Sígueme, Salamanca, 2000, 99ss.

La fluidez de los roles de género y de la identidad sexual es algo que en los primeros siglos del cristianismo tuvo un papel central en el imaginario teológico. En el *Martirio de Perpetua y Felicitas* encontramos un ejemplo contundente de esa fluidez. Vibia Perpetua, una joven de 22 años oriunda del Norte de África, está encerrada en la cárcel por profesar el cristianismo y no ofrecer sacrificios al emperador. Tiene un bebé al que todavía le está dando el pecho, es decir que muestra signos visibles de su fertilidad y de su actividad sexual: no es ni pretende ser una virgen. El día anterior a cumplir su condena luchando contra las bestias en el anfiteatro, tiene una visión en la cual primero se le quita la ropa y luego es transformada en varón (“de golpe fui un hombre”). A continuación sus asistentes masculinos le ungen el cuerpo con aceite, en una escena que no carece de ribetes eróticos. Lucha contra un gladiador egipcio y logra someterlo. Esta visión o sueño la fortalece al día siguiente, cuando junto con Felicitas (que acaba de dar a luz) es obligada a enfrentarse con los animales salvajes que han de matarla. Sin embargo, no pierde su dominio de la situación. Inclusive en el momento mismo de morir, le guía la mano al gladiador inexperto, de tal modo que le corte (le penetre) el cuello más eficazmente con su cuchillo. El texto pondera: “Acaso semejante mujer, temida por el espíritu impuro, no podría haber sido matada si ella misma no lo hubiera permitido”.¹³ Esta mujer osada es presentada paradigmáticamente como ejemplo de fe en Cristo.

En Cristo no hay varón ni mujer (Gál. 3,28) pero a su vez — al menos en la visión de Perpetua— la mujer puede ser varón (y por extensión, el varón puede ser mujer). Las formulaciones identitarias rígidas se desvanecen a la luz del evangelio: el camino del seguimiento de Jesús desdibuja las categorías de gé-

¹³ “The Martyrdom of Perpetua” en *In Her Words. Women’s Writings in the History of Christian Thought*, Abingdon, Nashville, TN, 1994, 26-37.

nero y por eso mismo desencadena reacciones defensivas y conservadoras. Podemos ver esto en el interés que suscitan los peinados de las mujeres en los escritos neotestamentarios y patrísticos. Por un lado, una mujer seca los pies de Jesús con su propio cabello largo y suelto (Lc. 7,38) en una escena que escandaliza por su franco erotismo a varios de los presentes. Por otro lado, Pablo quiere asegurarse de que las mujeres se tapen el cabello cuando oren o profeticen (1 Cor. 11,5): para que puedan ejercer esta clase de liderazgo eclesial, considera importante que disimulen su cabello (su sexualidad). Tertuliano escribe un tratado sobre la vestimenta femenina y dedica párrafos enteros a la crítica de las tinturas del cabello con azafrán y a los raros peinados nuevos tantos de mujeres como de varones.¹⁴ Agustín no quiere que el cabello de las mujeres en el monasterio que establece en el Norte del África llame la atención por demasiado elaborado o demasiado despeinado.¹⁵ Si se cortan el cabello, las mujeres se parecen demasiado a los varones; si se lo dejan suelto, la diferencia les resulta demasiado excitante a algunos hombres. ¿Qué peinados podrán lucir —y por extensión qué manera de ejercer su sexualidad tendrán— las mujeres cristianas?¹⁶

Como señala Peter Brown, puesto que “para sus críticos paganos, el cristianismo era una religión notoria por su estrecha vincula-

¹⁴ Cf. “Sobre el atuendo de las mujeres V-VIII” (*On the Apparel of Women*) en *The Ante-Nicene Fathers IV: 20-22*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1994.

¹⁵ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 57:359, citado en CLARK, Elizabeth, *Women in the Early Church*. The Liturgical Press, Collegeville, MN, 1983, 139.

¹⁶ Este tema de taparse o no el cabello cobra actualidad ante el uso del *hijab* y el *niqab* por algunas mujeres musulmanas de manera contestataria, para ser quienes miran sin ser objeto de la mirada masculina, algo que parece molestar sobremanera a algunos sectores “seculares” de los gobiernos europeos.

ción a las mujeres”,¹⁷ el cristianismo fomentó crecientemente la continencia sexual como un modo de justificar la estrecha relación entre hombres y mujeres en sus comunidades. Fue una opción entendible en un ambiente cultural que admiraba el coraje de la disciplina o hasta de la renuncia sexual, pero no fue un camino del todo coherente con el aprecio por la sexualidad humana que aparece en muchas corrientes de la Escritura y con la que se topan, quieran o no, inclusive pensadores tales como Agustín, tan preocupado por el carácter inasible e incontrolable del deseo sexual.¹⁸

El renovado reconocimiento de la elasticidad de las expresiones sexuales y genéricas en nuestras sociedades actuales, nos permite reconectarnos con cierta expresión de género fluida del cristianismo primitivo que con el tiempo se fue disciplinando y controlando, pero que se vincula con la gloriosa libertad de los hijos y de las hijas de Dios. Tal fluidez está vinculada con la posibilidad de la *conversión* y la transformación de las personas. Uno de los aspectos más esperanzadores del evangelio de Jesús es precisamente la posibilidad de la conversión y del cambio de cualquiera: no hay nadie que esté fuera del alcance de la gracia: “aún no se ha manifestado lo que hemos de ser” (1 Jn. 3,2); “todos seremos transformados” (1 Cor. 15,51b). La metamorfosis está vinculada al crecimiento espiritual, algo que ilustra de manera poética Teresa de Jesús con su amada metáfora del gusano de seda que —rodeado del calor del Espíritu Santo— se va transformando en mariposa.¹⁹ Este proceso de metamorfosis o

¹⁷ BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. Antonio Juan Desmonts, Muchnik Editores, Barcelona, 1993, 199.

¹⁸ Por ejemplo en su tratado *De bono conjugali* pero inclusive también en las *Confesiones*.

¹⁹ En las *Moradas V* la imagen del gusano o de la oruga que se va transformado es tan central que desplaza a la imagen del castillo interior.

deificación —la *theôsis*— es un proceso que no tiene fin, ya que Dios no tiene fin, y “Dios no solamente quiere vivificarnos, sino también deificarnos”.²⁰ Éstas son convicciones centrales de la fe cristiana que tienen que ver con la gracia, y que a veces se pierden en medio de la rigidez y de los miedos de una manera defensiva de vivir la fe. Valdría la pena recuperarlas, y con ellas el sentido más profundo de la conversión y de la santificación. Ésta, creo yo, es una de las vetas hermenéuticas prometedoras de la teología en vistas a la temática del género y de la sexualidad, y que remite necesariamente a la pneumatología. El Jesús juanino, en su discurso de despedida, les promete a sus seguidores y seguidoras el acompañamiento del Espíritu Santo para proseguir creativamente por el camino del evangelio, y afirma que sus seguidores harán obras en continuidad con las de Jesús pero en algún sentido “aun mayores” que las de él (Jn. 14,12.26). ¿Será que algunas de esas obras tendrán que ver con una revisión de nuestro pensamiento y de nuestra praxis acerca de la sexualidad y del género? ¿Será posible que conectemos de manera fructífera la teología de la gracia (y no la doctrina del pecado) con nuestra realidad de seres sexuados?

No sería un objetivo para nada absurdo si prestáramos atención sistemáticamente a la centralidad de la encarnación en la economía trinitaria de la salvación. Tal vez una manera de hacerlo sea rescatar la categoría de la *haecceitas* o la “estidad” que aparece en la tradición por ejemplo en la teología de Juan Escoto Erígena como modo de pensar la particularidad o la singularidad sin por eso dejar de lado la universalidad (u horizonte normativo) que se

²⁰ *Vult enim deus non solum vivificare, sed etiam deificare nos.* Se trata de una frase en la exposición que hace Agustín del Salmo 81 en un “nuevo” sermón descubierto en el siglo XX. Cf. PUCHNIAK, Robert, “Augustine’s Conception of Deification, Revisited”, en FINLAN, Stephen y KHARLAMOV, Vladimir (eds.), *Theôsis. Deification in Christian Theology*. Princeton Theological Monograph Series Pickwick, Eugene, OR, 2006, 122-133.

ancla en el camino de Jesús.²¹ Eso nos permitiría respetar la particularidad sexuada de cada persona como algo asumido por el Hijo en su propia particularidad (lo que no ha sido asumido no ha sido salvado), que a la vez se conecta con todas las demás particularidades en el horizonte de la esperanza en la nueva creación, por lo que no cae en el individualismo fragmentario a la manera de la modernidad tardía.

5. Nos queda mucho por hacer

Dentro del marco amplio de los derechos humanos tal como se los puede entender desde América Latina,²² la temática del género y de la sexualidad constituye un espacio crítico en el que se van barajando y negociando las condiciones para el bienestar. Las personas van negociando su conformidad o disconformidad con las normas de sexualidad y de género en un lugar y un espacio particulares, y el perfil de lo que se vaya logrando tiene implicancias profundas para la salud mental y física de los actores sociales.²³ No se puede pensar este tema sin tomar en cuenta esta di-

²¹ Sobre Erígena (o Eriúgena) puede consultarse DUMONT, Stephen, “Duns Scotus, John” en Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1998. Disponible en: <<http://www.rep.routledge.com.turing.library.northwestern.edu/article/B035SECT12>> (26/4/2011).

²² Es decir, no limitados a una concepción puramente eurocéntrica, sino como derechos humanos pensados desde la experiencia colectiva de la colonialidad, donde lo “humano” no se circunscribe al paradigma del varón hegemónico y “blanco”. Por ejemplo, Marta Palacio habla en este sentido de los “derechos humanos de las mujeres, Cf. “Paradojas de los derechos humanos: estrategias feministas”, *Stromata* 64 n° 1-2 (2008) 159-178.

²³ PADILLA, Mark B.; PINGEL, Emily; RENDA, Emily; REYES, Armando; MATIZ, Armando y FIERECK, Kirk, “Gender, sexuality, health and hu-

mención del bienestar y de la salud. La problemática del aborto está profundamente vinculada al tema de la violencia contra las mujeres (mientras existan el incesto y la violación habrá embarazos indeseados) y al acceso a la planificación familiar, a la medicina ginecológica y obstétrica, al apoyo estatal al cuidado infantil, a la equidad de género en la familia y a la posibilidad de alimentar, vestir y educar a los hijos y las hijas. Si las iglesias quieren hablar del aborto o de otros temas de la bioética, tienen que hacerlo en este marco integral, que por otra parte se condice con los principios teológicos que mencionaba al comienzo: la necesidad de hacer una teología encarnada desde la particularidad y la materialidad de los cuerpos humanos, que sea capaz de descubrir la alteridad en su propio seno.

El interés teológico por la temática del género y la sexualidad puede inscribirse, entonces, en el marco conceptual general (y tal vez “secular”) de los derechos humanos, sobre todo en lo que se refiere al bienestar (la *suma jakaña* o “buen vivir” y la *suma qamaña* o “buen vivir y convivir” de los aymaras) y la salud. Pero la teología necesariamente tiene que seguir hurgando en el tema cuando de “salud” se trata, dadas las resonancias profundas (soteriológicas) del tema y el carácter holístico de la salud desde la perspectiva de la fe cristiana. ¿En qué sentido profundo deberíamos hablar de salud o de “salvación”, cuando tratamos esta temática desde una perspectiva teológica? La salvación cristiana no ocurre sin nuestros cuerpos, y si pensamos en nuestros cuerpos necesariamente tenemos que pensar en nuestras sexualidades y en nuestra ética sexual.

Aquí puede surgir una diferencia considerable con los “no religiosos” ya que es posible que una manera teológica de re-pensar la ética sexual de nuevas maneras desde la fluidez de las identi-

man rights in Latin America and the Caribbean”, *Global Public Health* 5 n° 2 (2010) 213-220.

dades sexuales y genéricas se perfile de modo contra-cultural o contra-hegemónico. ¿Es que la superficialidad en las relaciones de pareja (bastante común en nuestras sociedades) es congruente con una visión transformadora y positiva de los seres humanos en vistas a la *theôsis*? ¿O será que podemos redescubrir la profundidad y la mística, el aspecto profundamente transformador de la sexualidad compartida de a dos a través del tiempo y de manera significativa? ¿Cuándo la buena noticia del evangelio nos insta a ajustarnos a los tiempos y cuándo a ser contra-culturales o contra-hegemónicos? Por un lado, las rigideces puritanas no hacen bien.²⁴ Por el otro, tampoco me convence la cosificación del otro y la superficialidad que supone el ejercicio de la sexualidad sin profundidad y sin compromiso. *El hecho “desnudo” de la diversidad sexual todavía no nos resuelve el problema de la ética.* ¿A qué apuntaba el cristianismo de los primeros siglos con sus intentos de canalizar la libido? Y nosotros y nosotras, ¿de qué manera queremos y debemos vivir nuestras sexualidades como cristianos y cristianas? ¿Será que “todo nos es lícito pero no todo nos conviene”, por parafrasear a Pablo (1 Cor. 6,12)?²⁵

Nada de todo esto es sencillo ni fácil de evaluar. Por ejemplo, los sectores conservadores de las iglesias no siempre se percatan de que en la lucha GLBT por el derecho al matrimonio hay algo profundamente “conservador” de la institución matrimonial en épocas en las que la misma está en crisis.²⁶ ¿Cómo interpretar el

²⁴ Dicho sea de paso, los puritanos mismos no eran “puritanos” en este sentido.

²⁵ En particular, “consumir” al otro o a la otra como una cosa a usar y descartar me parece profundamente deshumanizante para todas las partes (inclusive si “consienten”), pero suele aparecer en el discurso como una forma “liberada” de ejercer la sexualidad.

²⁶ Esa tendencia conservadora también puede tener un sesgo nacionalista, como señala Jasbir K. Puar en su crítica del “homonacionalismo” estadounidense que termina fortificando un discurso imperialista y

paradigma de la familia nuclear, sea hetero u homoparental, en las épocas que corren? Jesús mismo parecía bastante escéptico de los lazos familiares como espacio de lealtad primera: su madre, sus hermanas y sus hermanos eran quienes hacían la voluntad de Dios (Mc. 3,35). Hay que admitir que el interés del cristianismo en sus primeros siglos por la continencia y por las configuraciones de vida alternativas a la familia tradicional de la época (parejas de predicadores itinerantes de ambos sexos que no estaban casados, Padres y Madres del desierto, monasterios y conventos) también tiene raíces profundamente jesuánicas. Jesús fue quien habló de los “eunucos por el reino” en Mt. 19,12, un pasaje que nos da pautas hermenéuticas útiles para entender la sexualidad: algunos nacen eunucos, otros son hechos tales por la sociedad y otros eligen serlo. Como modelo económico, la pequeña familia nuclear es sumamente problemática, y muy difícil de llevar adelante. Admito que disfruto mucho de mi propia familia nuclear: mi esposo y yo, nuestras tres hijas y el conejo, y muy cerca nuestro mis padres, ya ancianos, en nuestro mismo edificio. La vivo como una bendición y un espacio que me da vida. Pero es un modelo difícil de sustentar, que depende en gran parte del empleo remunerado más o menos continuo de ambos adultos en edad laboral y de la relativa salud de todos los integrantes de la familia. ¿No nos debemos una discusión teológica en este sentido? ¿Será que no la superficialidad, sino la profundidad de nuestros lazos nos lleva a re-pensar como cristianos nuestros modelos de convivencia? ¿Dónde están los espacios viables en nuestras familias nucleares para las discapacidades y la vejez, sobre todo cuando incluye la demencia senil?

Finalmente, otro elemento distintivo del acercamiento teológico a la temática de la sexualidad y del género es que la fluidez epistemológica que requiere nos ayuda a la hora de re-pensar nuestro

anti-musulmán; cf. PUAR, Jasbir K., *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, NC, 2007.

discurso acerca de Dios. Dios mismo tiene que ser pensado (o pensada) con una maleabilidad y abundancia metafórica que vaya más allá de las categorías de género, sin excluirlas, ya que pensamos generalmente a los seres vivos como cuerpos sexuados y nuestro imaginario nos acompaña cuando hablamos de Dios. La biblista Johanna van Wijk-Bos, resumiendo diversos saberes hermenéuticos, propone un método sencillo pero útil para pensar a Dios desde las metáforas del Antiguo Testamento: el “sí”, el “no” y el “tanto más”. Por ejemplo, Dios sí es como una roca, no es como una roca y es tanto más que una roca. Dios “sí” es como un rey, “no” es como un rey y es “tanto más” que un rey. Dios “sí” es como una madre, “no” es como una madre y es “tanto más” que una madre.²⁷ No resuelve el problema del discurso sobre Dios y de la preponderancia de las imágenes masculinas para hablar de Dios(a), pero al menos nos da un marco para avanzar. ¿Será que Dios es trans-cendente y también trans-sexual? En palabras de Severino Croatto, “Afirmar que Dios está más allá del sexo, no es apropiado en la vía positiva. En la negativa, ningún lenguaje es propio”.²⁸ Dicho de otra manera, no podemos salir de la situación paradójica de que ni la teología apofática ni la catafática puede encontrar silencios o palabras que comuniquen plenamente a Dios.²⁹ Claramente, no es posible resolver del todo

²⁷ VAN WIJK-BOS, Johanna W. H., *Reimagining God. The Case for Scriptural Diversity*, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1995, 35ss *et passim*.

²⁸ CROATTO, José Severino, “La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios.” Se trata de una presentación que hizo en Atlanta en noviembre de 2003, la última vez que lo pude escuchar dando una ponencia (falleció en abril de 2004). Disponible en: <http://www.severinocroatto.com.ar/wp-content/uploads/2010/11/la_sexualidad_de_la_divinidad.pdf> (8/8/2011).

²⁹ Con lo “apofático” me refiero a la teología “negativa”, que ante la realidad del misterio divino dice lo que Dios “no es”, mientras que con lo “catafático” me refiero a la teología “positiva”, que ante el regalo del

el tema de cómo hablar de un Dios que por un lado trasciende todas nuestras categorías y por el otro, en la encarnación, se compromete con nuestra particularidad y materialidad. Lo que sí parece evidente es que la capacidad de entender la fluidez de la sexualidad y del género en los seres humanos nos ayuda a la hora de expandir nuestra manera de referirnos a la Divinidad.

En lo personal como teóloga, entonces, la irrupción del género y de la sexualidad como temas importantes en nuestras sociedades me lleva a replantear y renovar mi hermenéutica, mi antropología teológica y mi comprensión de la dimensión profundamente trinitaria de la teología cristiana. No tengo ni pretendo tener respuestas finales a todos los interrogantes que se me plantean sobre el género y la sexualidad, así como no las tengo sobre casi nada (ya que no es tarea de la teología proponer soluciones finales sino sugerencias provisionarias para acompañarnos en el camino del seguimiento de Jesús). Lo que sí tengo, es mucha esperanza y alegría por los horizontes nuevos que se van abriendo, y la convicción de que la buena noticia del evangelio de la gracia y de la transformación realmente es para todos y para todas.

evangelio se anima a decir algo sobre Dios. El misterio pleno de Dios no puede ser contenido por ninguno de los dos acercamientos.

La religión y la política en el tiempo de los derechos sexuales y reproductivos ¹

Juan Marco Vaggione ²

1. Introducción: una temporalidad postsecular

El análisis de los vínculos entre lo religioso y lo político ha sido una preocupación constante de las ciencias sociales, aunque las formas en que se los considera varían notablemente. En disciplinas como la sociología, la pregunta sobre lo religioso estuvo presente desde las primeras reflexiones de fines de siglo XIX que buscaban explicar la transición de las sociedades tradicionales a las modernas. La tendencia general de estos análisis era considerar lo religioso como un resabio de las sociedades tradicionales que la modernización, como proceso histórico, iría desplazando. Así, lo religioso se asociaba con lo irracional, lo dogmático o lo pre-moderno ³. Ya en la segunda mitad del siglo XX, este tipo de

¹ Un trabajo similar fue presentado durante el Seminário Internacional “Da Constituição de um Campo: Gênero, Feminismo e Religião” en San Pablo en septiembre del 2012.

² Docente en la Universidad Nacional de Córdoba, Investigador Adjunto de CONICET.

³ La complejidad de la postura de autores como Weber o Durkheim respecto a lo religioso excede este trabajo, sin embargo entre los denominados autores clásicos de la sociología se suele considerar a Tocqueville como uno de los pocos que en sus trabajos incluyó la importancia de las religiones para los sistemas democráticos.

abordaje dio lugar a la teoría de la secularización como una formulación teórica (y normativa) para explicar las principales transformaciones de lo religioso. En particular, Casanova identifica tres procesos históricos distinguibles que suelen colapsarse como parte del proceso de secularización: la diferenciación entre la esfera secular y la religiosa, la privatización de lo religioso y el decrecimiento de las creencias religiosas⁴. En conjunto estas dimensiones apuntan, entre otras cuestiones, a explicar (y pronosticar) el paulatino retraimiento de lo religioso de la esfera política como resultado de la modernidad. En particular, la construcción de lo religioso como privado (o por lo menos como “privatizable”) se transforma en un requisito democrático.

Sin embargo, durante los últimos años la teoría de la secularización ha recibido diversas críticas interrumpiéndose su vigencia como paradigma para comprender las complejas articulaciones entre lo religioso y lo político en las sociedades contemporáneas. Como parte de esta reacción el concepto de lo post-secular ha comenzado a ser utilizado de manera frecuente para referir a un cambio tanto en las formas de analizar la relación entre lo religioso y lo político como en los modelos normativos que encloseaban lo religioso en la esfera privada. Reconociendo que es un concepto polisémico⁵, el prefijo post puede usarse en referencia a una nueva temporalidad en la academia que, frente a la innegable presencia de las religiones y al fracaso de los pronósticos de la teoría de la secularización, vuelve a lo religioso pero desde marcos teóricos y normativos críticos al secularismo como ideo-

⁴ Cf. CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

⁵ En particular el concepto tiene dos significaciones diferentes (no necesariamente opuestas): para algunos hace referencia a la supervivencia/al retorno de lo religioso en las creencias o en las políticas, mientras que para otros se asocia al retorno de lo religioso en las agendas académicas. Este último es el significado en este artículo.

logía de la modernidad. Fenómenos tan diversos como la inmigración musulmana en Europa, la geopolítica abierta luego del 9-11 del 2001 o la creciente importancia de los DDSSRR, entre otros, han potenciado la importancia (y necesidad) de nuevos abordajes sobre la política de lo religioso. Dos postulados que suelen conectarse a la teoría de la secularización comenzaron a ser revisados abriendo nuevos interrogantes para los análisis y estrategias respecto a la libertad y diversidad sexual. Por un lado, en la mayoría de las sociedades contemporáneas la proyectada despolitización de lo religioso, su privatización, no ocurrió sino que, al contrario, se ha dado una constante presencia pública (sino incrementada) de los actores y discursos religiosos. El concepto de desprivatización de lo religioso propuesto por Casanova ha impactado en las ciencias sociales ya que permite describir esta sostenida presencia de las distintas religiones en diversos contextos ⁶. Por otro lado, esta desprivatización al no poder ser interpretada (necesariamente) como una reacción antimoderna o antidemocrática ⁷ ha llevado a un replanteo de las principales construcciones normativas que reducen lo religioso al afuera de la política. Así, la mayoría de los debates normativos comienzan a legitimar (de formas diferentes) las religiones como una dimensión pública en las democracias contemporáneas. Habermas constituye un ejemplo de este giro normativo ya que, de sostener una postura fuertemente secularista en uno de sus últimos trabajos no sólo utiliza el concepto de lo postsecular sino que considera a las creencias y discursos religiosos como una parte legítima de los debates públicos de la sociedad civil ⁸.

⁶ Cf. CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, *op. cit.*

⁷ CASANOVA, José y PHILLIPS, Anne, "A Debate on the Public Role of Religion and its Social and Gender Implications" en *UNRISD Gender & Development Programme*, Paper N° 5, September 2009, 7.

⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

Esta temporalidad post-secular imprime desafíos para los estudios sobre la política sexual contemporánea, desafíos que son el principal propósito de este artículo. Para los movimientos feministas y por la diversidad sexual la influencia de lo religioso es uno de los principales pilares culturales y políticos que sostienen al patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de poder. Por ello no es sorprendente la existencia de cierta compatibilidad ideológica entre la agenda de estos movimientos y una teoría de la secularización que pregona y propone la constante retirada de las religiones de la esfera política. Afirmar que existe una temporalidad post-secular, en la cual no sólo se reconoce la vigencia de las religiones sino que también se legitima a los actores religiosos como parte de los debates públicos, imprime fuertes desafíos a los abordajes feministas y por la diversidad sexual. En particular este artículo propone tres tipos de desafíos que, aunque interconectados, permiten identificar las complejas dimensiones de la articulación entre política, religión y sexualidad en las democracias contemporáneas. En primer lugar un desafío de tipo ideológico que se desprende del fuerte secularismo que suele caracterizar la agenda favorable a los derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR). En segundo lugar, un desafío de corte normativo que se conecta con la necesidad de considerar a la influencia pública de lo religioso como una dimensión legítima en las democracias contemporáneas. Finalmente, un desafío analítico que empuja a repensar los marcos teóricos utilizados para comprender las formas en que lo religioso obstaculiza el avance de los DDSSRR.

2. La política sexual y sus desafíos

Luego de décadas de activismo, los movimientos feministas y por la diversidad sexual han impactado sobre la política latinoamericana. A pesar de la fuerte heterogeneidad y tensión existente en(tre) estos movimientos, comparten su oposición a una concep-

ción de lo sexual atada a sus potencialidades reproductivas que, defendida por la jerarquía católica, impregna las principales construcciones culturales, éticas y legales. Estos movimientos visibilizaron las relaciones de poder que atraviesan lo sexual y estructuran de manera desigual a la población. El accionar de estos movimientos, por años desde los márgenes, ha reformado las agendas académicas y políticas, no necesariamente diferenciables, incluyendo la sexualidad como una dimensión política relevante de la democracia. Con marchas y contramarchas, generando alianzas tanto como fuertes resistencias, estos movimientos han logrado iniciar una etapa diferente en la política democrática que reinscribe lo sexual como una dimensión pública relevante. Sin pretender construir una narrativa sobre el impacto de estos movimientos, es posible reconocer que han logrado no sólo politizar la sexualidad, visibilizarla como una arena constituida por y desde el poder, sino también impactar sobre el estado, modificando y ampliando el vademecum de derechos. En todos los casos el principal obstáculo para los movimientos feministas y por la diversidad sexual ha sido, sigue siendo, la influencia cultural y política de la Iglesia Católica. En un primer momento los movimientos feministas y por la diversidad sexual tuvieron que volver visible al patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de poder que estratifican y oprimen. La naturalización de esta opresión, sostenida desde la jerarquía católica por medio de discursos morales, fue (sigue siendo) una de las fronteras para debatir lo sexual como arena plural y diversa. Así, estos movimientos tuvieron que confrontar la idea de una sexualidad “natural” defendida por las instituciones religiosas como única opción moral y por el estado como la base para la familia nacional. Desmontar esta construcción de lo sexual como religiosa, natural y nacional es, sin dudas, un momento indispensable para la apertura a una política favorable a la libertad y diversidad.

Sin desconocer que aún el desmonte de las influencias religiosas en la cultura y la política es un proceso abierto, los movimientos fe-

ministas y por la diversidad sexual (al menos parte de ellos) han iniciado una política sexual centrada en el discurso de derechos. En particular, la codificación de las demandas de estos movimientos bajo el rótulo de derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) inauguran una etapa marcada por la movilización hacia el Estado y por la prioridad dada al cambio legal ⁹. Esta etapa ha comenzado a generar cambios importantes en la construcción del derecho en países de la región. Como ejemplos de este impacto se pueden mencionar las reformas que amplían el espacio legal para las interrupciones voluntarias del embarazo (Distrito Federal de México, Uruguay, Colombia o Argentina); el creciente reconocimiento legal para las parejas del mismo sexo (derecho al matrimonio en Argentina o en el Distrito Federal o el reconocimiento a uniones del mismo sexo en otra serie de países) o el reconocimiento de la identidad de género cuando es diferente a la asignada al momento de nacer (por medio de avances jurisprudenciales en diversos países o en el caso de Argentina una pionera reforma legal).

El avance de los DDSSRR en la región pone de manifiesto, entre otras cosas, una fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica sobre los debates públicos. Para que estas reformas legales fueran posible en los distintos países hubo que confrontar el poder de la jerarquía católica que, en defensa del estatus quo legal sobre la familia y la sexualidad, obturó por décadas el debate e intentó evitar cualquier reconocimiento de los DDSSRR. Las reformas legales previamente referidas marcan, de algún modo, una fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica sobre la sexualidad. Esto no implica, como puede observarse en distintos trabajos, que la jerarquía católica haya dejado de ser influyente sobre la política sexual. Al contrario, una vez que esta jerarquía pierde el poder de control de la agenda pública (o dicho de otra forma, una vez

⁹ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, “Prólogo” en JONES, Daniel; FÍGARI, Carlos y BARRÓN LÓPEZ, Sara, *La producción de la sexualidad: políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. Biblos, Buenos Aires, 2012.

que la sexualidad se politiza desde el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual) se produce una mutación en las formas y estrategias del activismo religioso ‘conservador’¹⁰. Lejos de replegarse, frente al creciente impacto de los DDSSRR, el activismo religioso conservador refuerza su presencia, instaurando nuevas estrategias para recuperar (o en algunos casos no perder) el control sobre la legalidad y legitimidad de la sexualidad.

Los diversos cambios y mutaciones de los sectores religiosos frente a la política sexual contemporánea así como las limitaciones de la teoría de la secularización para captar la complejidad política de las religiones, generan importantes desafíos analíticos y normativos. En particular, se presentan a continuación tres tipos de desafíos que apuntan, de manera interrelacionada, a la necesidad de repensar las principales formas de articulación entre lo religioso y lo político en las democracias contemporáneas. Sin desconocer que las influencias religiosas siguen siendo uno de los obstáculos centrales en la profundización de los DDSSRR, es importante repensar las principales construcciones sobre lo religioso a la luz de los distintos desafíos que caracterizan la política sexual contemporánea.

2.1. El desafío ideológico

El primero de los desafíos implica la necesidad de repensar críticamente al secularismo como ideología, como una cosmovi-

¹⁰ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice” en *Social Theory and Practice*, 31, 2 (2005) 233-255 y VAGGIONE, Juan Marco, “Texto Panorámico: Sexualidad, religión y política en América Latina” en CORREA, Sonia y PARKER, Richard (orgs.) *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*, Sexuality Policy Watch, Rio de Janeiro, 2011, 286-336. Disponible en: <http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total.pdf> (14/02/2013).

sión que pretende imponerse de manera universal como marcador de modernización y construcción de lo público¹¹. Esta ideología traza fuertes fronteras entre un espacio público secular y la esfera de lo religioso en tanto privada¹². Así, lo religioso aparece asociado a una serie de funciones que suelen ser consideradas antitéticas con la democracias tales como el dogmatismo o la irracionalidad. Lo secular, al contrario, se considera como un espacio neutral frente a lo religioso, un afuera de lo religioso que permite debates plurales y democráticos. Más allá de la veracidad de estas afirmaciones, un acercamiento crítico al secularismo pone en evidencia que la dicotomización entre lo religioso y lo secular es una construcción histórica y, como tal, depende de contextos y procesos específicos y determinados. Incluso lo secular es, de algún modo, un “constructo inventado” que da sentido a lo religioso por medio del establecimiento de fronteras que en algunos contextos pueden reforzar jerarquías y exclusiones¹³.

Una mirada crítica del secularismo permite develar dos riesgos principales para una agenda favorable a los DDSSRR. En primer lugar, distintos estudios han argumentado sobre la posibilidad de que estos derechos puedan ser parte de un modelo neo-colonialista, de un proyecto civilizatorio secular que utiliza la defensa de las mujeres y de la diversidad sexual para legitimar una agenda opresora. Las agendas favorables a los DDSSRR no son necesariamente ajenas a un proyecto neo-colonial que otorga a las culturas que no siguen el modelo de secularización de matriz cristiana ignorando la existencia de “modernidades múl-

¹¹ Cf. CONNOLLY, William, *Why I am not a secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

¹² Cf. ASAD, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Standford University Press, California, 2003.

¹³ Cf. *ibid.*

tiples”¹⁴. En el ámbito internacional, la geopolítica instaurada inmediatamente después del atentado a las torres gemelas puso en evidencia la islamofobia que acompaña al proceso “civilizatorio” y “defensivo” encabezado por los Estados Unidos. El riesgo de los DDSSRR es ser utilizados para marcar las fronteras civilizatorias a la vez que se refuerza un homonacionalismo conectado a la maquinaria de guerra¹⁵.

También la defensa de los DDSSRR se ha asociado a posturas estigmatizadoras hacia las poblaciones migrantes. El ejemplo más publicitado fue el tema del velo utilizado por mujeres musulmanas en diversos países de Europa. El debate sobre el uso de simbologías religiosas en los colegios públicos estuvo atravesado por discusiones sobre la sexualidad de los sectores islámicos, en el que también participó parte del feminismo, a la que se presentaba como “antinatural y opresiva cuando se la comparaba con la imagen francesa de practicar el sexo”¹⁶. También Butler llama la atención sobre estos rasgos presentes en una temporalidad secular según la cual ciertas versiones de la libertad pueden ser usadas como “un instrumento de coerción”. La autora incluye como ejemplo la utilización en los Países Bajos de la homosexualidad (masculina) como marcador de modernización¹⁷. Estos ejemplos muestran como una política sexual que no se distancia del secularismo puede ser utilizada por agendas políticas conservadoras que refuerzan la xenofobia y exclusión hacia distintos sectores.

¹⁴ Cf. EISENTADT, Schmucl, “Multiple modernities” en *Daedalus* 129 (2000) 1.

¹⁵ Cf. PUAR, Jasbir, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, 2007.

¹⁶ SCOTT, Joan Wallach, *The politics of Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007, 11.

¹⁷ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010, 150-154.

Otro riesgo del secularismo como ideología de la modernidad es invisibilizar que la secularización como proceso histórico no implica la desaparición de valores y herencias religiosas sino, muchas veces, su reinscripción en términos seculares. Aunque tiende a asociarse a la secularización con un proceso de ruptura de lo religioso, también se ha considerado que la misma, en diversas circunstancias, reinscribe lo religioso en términos seculares. De algún modo, como lo dijo C. Schmitt, “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados...”. En este sentido, la reacción en Europa ante la inmigración musulmana, previamente referida, sirve también como ejemplo de la influencia religiosa sobre la región que queda soterrada por el secularismo. En especial en Francia algunos análisis identifican cómo la república francesa, en apariencia neutral y laica, muestra su fuerte identificación católica frente “al otro” musulmán. Bajo la apariencia de una construcción laica y neutral respecto a lo religioso, se observa la fuerte presencia de la tradición católica que se activa de manera defensiva ante una inmigración religiosamente heterogénea. J. Jakobsen y Ann Pellegrini también consideran, observando a los Estados Unidos, la forma en que el estado secular está impregnado, en muchos sentidos, de la tradición cristiana. Las autoras argumentan de manera convincente sobre las formas en que la idea una moral secular, de valores americanos, está imbuida por la tradición religiosa específica ¹⁸.

Estos riesgos apuntan a la necesidad de un acercamiento crítico al secularismo como andamiaje ideológico sobre el que se sostiene la narrativa favorable a los DDSSRR. Pensar críticamente al secularismo permite entender su genealogía, en particular su raíz

¹⁸ Cf. JAKOBSEN, Janet y PELLEGRINI, Ann, *Love the Sin. Sexual regulation and the limits of Religious Tolerance*, New York University Press, New York, 2003.

cristiana¹⁹. La concepción de lo religioso que se inscribe desde el secularismo responde a un proceso histórico específico. La modernidad de los países cristianos podrá medirse en términos de secularización, de diferenciación y autonomía de esferas, de separación de religión y política. Sin embargo, esta lógica de equivalencias entre modernidad y secularismo, que incluso no es totalmente aplicable a los “países occidentales”, menos aún es trasladable a lugares donde la influencia de lo religioso se basa en otras tradiciones, como el caso del Islam. En este sentido, las políticas emancipatorias de la sexualidad deben reflexionar críticamente sobre el componente “etnocéntrico” que implica la defensa del secularismo como medida universal de modernidad para situarse desde lugares no-opresivos²⁰.

En segundo lugar, un acercamiento crítico también requiere repensar la dicotomización entre lo religioso y lo secular. Si bien la diferenciación de esferas fue/es una condición importante para ampliar la agenda de DDSSRR, el secularismo puede invisibilizar la reinscripción de valores cristianos en las regulaciones legales contemporáneas. El tema del matrimonio como institución social es un ejemplo de cómo la secularización, incluso el reconocimiento de derechos sexuales, no implica necesariamente desmontar el dispositivo de poder sobre la sexualidad. La institución tiene un origen religioso y, más allá de la intensidad del proceso de secularización, conserva patrones culturales que legitiman la sexualidad en tanto pacto de amor y reproducción. Sin dudas el abrir la institución matrimonial a las parejas del mismo sexo, por ejemplo, obligó a replantear la conexión entre sexualidad y reproducción pero a riesgo de reforzar la monogamia, el compromiso y la estabilidad como valores que jerarquizan el orden sexual.

¹⁹ Cf. ASAD, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, op. cit.

²⁰ Cf. REILLY, Niamh, “Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo- Secular Age” en *Feminist Review* 97 (2011) 5-31.

2.2. El desafío normativo

Otro de los desafíos para una agenda favorable a los DDSSRR es la pregunta normativa sobre cual debiera ser el rol de lo religioso en la política. Por décadas la idea de la privatización de lo religioso, identificada por Casanova como un componente de la teoría de la secularización, fue el horizonte normativo privilegiado²¹. La democracia requería relegar lo religioso a lo privado, a lo no político, y cualquier manifestación en contrario se considera(ba) como evidencia del insuficiente proceso de secularización. Se clausura así la posibilidad que los actores y discursos religiosos sean parte legítima de la política democrática. Sin embargo, como lo indican distintos abordajes, las religiones resistieron los pronósticos de la modernidad, ya que subsistieron como influencia moral, cultural y también política. Lo religioso sigue siendo una influencia pública relevante en distintas temáticas siendo la sexualidad una de las principales. Esta realidad fáctica ha llevado a replantear las principales concepciones normativas sobre la democracia que se basan en una concepción de lo religioso como exclusivamente privado. Es posible afirmar que se produjo una inversión en las construcciones normativas sobre lo religioso y lo político: de ser la regla insistir en la privatización de lo religioso a transformarse en una excepción. Así, las concepciones normativas sobre la esfera pública democrática necesitan acomodar lo religioso como una influencia legítima.

Este cambio en los modelos normativos desafía de forma directa a los abordajes feministas y por la diversidad sexual. Las demandas de estos movimientos no puede (o no debe) basarse en rotular a toda participación pública de las religiones es una manifestación de insuficiente modernización, secularización o democratización. En este sentido es necesario articular una concepción de lo público que, mientras defiende la necesidad de pro-

²¹ Cf. CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, *op. cit.*

fundizar los DDSSRR, reconozca a lo religioso (en tanto discursos, creencias o actores) como una dimensión legítima de lo político. Este tipo de concepciones abren el espacio a formas complejas de entender el rol de lo religioso y superan al secularismo como construcción de lo público, ofrecen para las políticas emancipatorias de la sexualidad no sólo modelos más aptos para recibir los complejos interjuegos entre sexualidad, religión y política, sino también para diseñar estrategias favorables a los DDSSRR que, sin negarlas, vayan más allá de reclamar por la laicidad o denunciar a los fundamentalismos religiosos.

Dentro de este amplio y complejo desafío, un aspecto relevante para la agenda de los DDSSRR es el papel de las creencias religiosas en los debates públicos, en particular en el parlamento. Las concepciones fuertemente secularistas sostienen que los ciudadanos y los políticos deben despojarse de las valoraciones y creencias religiosas al participar en los debates públicos. Frente a esto una serie de abordajes proponen, al contrario, que las creencias religiosas pueden ser parte de los debates públicos y legales por diversos motivos. Habermas es un ejemplo paradigmático ya que, de haber sido un fuerte defensor del secularismo, ha flexibilizado su postura y abrió el espacio para el rol de lo religioso a nivel de la sociedad civil. De todos modos, insiste en la necesidad de un “filtro institucional”, una traducibilidad argumentativa, al momento de las discusiones en los principales cuerpos políticos²². Otros autores también presentan una postura similar ya que afirman que las motivaciones religiosas debieran circular libremente cuando los legisladores debaten pero las disposiciones legales que se sancionen no pueden estar sólo basadas en dichos motivos. Tiene que existir un argumento o una racionalidad secular plausible que justifique al argumento religioso²³. Otros abor-

²² Cf. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit.

²³ Cf. PERRY, Michael, *Under God?: Religious faith and liberal democracy*, Cambridge University Press, New York, 2003.

dajes se distancian aún más del secularismo ya que proponen deconstruir la dicotomía religioso-secular. Así, por ejemplo se propone que la línea fundamental que debe tenerse en cuenta es entre razones y argumentos privados y públicos y no entre discursos religiosos o seculares²⁴. Desde una postura similar se sostiene que epistemológicamente no puede distinguirse entre argumentos religiosos y seculares, por lo que ambos deben ser admitidos como parte de los procesos legislativos²⁵.

Más allá de los distintos posicionamientos normativos, es difícil desconocer que las creencias religiosas constituyen (de manera inevitable) la política sexual contemporánea. Por un lado, pretender lo opuesto puede implicar, paradójicamente, una invisibilización de las complejas influencias de estas creencias. A esto se agrega que en el caso del activismo católico conservador se observa un secularismo estratégico²⁶ que se refleja en la articulación entre justificaciones religiosas y seculares. Por otro lado, las creencias religiosas son plurales respecto a la sexualidad. Tanto en los creyentes, los debates teológicos o las posturas de las instituciones religiosas han incorporado al sistema de creencias un abordaje pro-feminista y/o pro-diversidad sexual. Incluso las tradiciones más conservadoras se caracterizan por ser heterogéneas. No sólo las distintas tradiciones religiosas difieren respecto a los DDSSRR sino que incluso también se presentan al interior de aquellas tradiciones que, como el catolicismo, sostienen a nivel oficial una postura restrictiva²⁷. En conexión con la mayor presencia de análisis empíricos, se ha

²⁴ Cf. CONNOLLY, William, *Why I am not a secularist*, *op. cit.*

²⁵ Cf. PEACH, Lucinda, *Legislating morality: pluralism and religious identity in lawmaking*, Oxford University Press, New York, 2002.

²⁶ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice", *op. cit.*

²⁷ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, "Texto Panorámico: Sexualidad, religión y política en América Latina", *op. cit.*

intensificado la preocupación por el tema de la agencia feminista, en particular la necesidad de reintroducir lo religioso como parte de la subjetividad política²⁸. Personas, teólogos/as, y ONGs inscriben públicamente una postura que, rescatando la tradición católica, lucha por superar el patriarcado y la heteronormatividad sostenidas por la jerarquía. Estas “disidencias religiosas” tienen un fuerte impacto político que queda, muchas veces, desdibujados por la fuerte influencia del secularismo/laicismo entre el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual en la región²⁹.

El desafío para el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual es articular un modelo de subjetividad política que contemple las creencias religiosas como una identificación (potencialmente) favorable a la agenda de los DDSSRR. En este sentido es importante rescatar el pluralismo y la heterogeneidad del campo religioso respecto a lo sexual alejándose de construcciones fuertemente secularistas del espacio público. El secularismo, al construir la religión y la política en tensión, tienden a desestimar la importancia política del pluralismo religioso sobre la sexualidad. Son cada vez más frecuentes los estudios que dan cuenta de la heterogeneidad y del pluralismo del campo religioso respecto a la sexualidad. Por ello es importante des-esencializar la construcción de las creencias religiosas como antitéticas a los DDSSRR y rescatar políticamente el pluralismo existente al interior del campo religioso.

2.3. El desafío analítico

Finalmente, otro desafío para la constitución del campo favorable a los DDSSRR es profundizar los análisis de corte empírico sobre

²⁸ Cf. BRAIDOTTI, Rosi, “The Postsecular Turn in Feminism” en *Theory, Culture and Society* 25, 6 (2008) 1-24.

²⁹ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, “Texto Panorámico: Sexualidad, religión y política en América Latina”, *op. cit.*

las formas en que lo religioso interviene en la política sexual. Hasta hace relativamente poco tiempo, dos tipos de abordajes caracterizaron a lo religioso en las agendas académicas feministas³⁰. Uno de ellos se caracteriza por la ausencia de lo religioso. La influencia de la teoría de la secularización implicó, entre otras cuestiones, la consideración de lo religioso como una preocupación marginal ya que, proceso de modernización mediante, estaba predestinado a desaparecer. El otro abordaje enfatiza lo religioso como una influencia negativa en la sociedad y la política. Debido al rol patriarcal y heteronormativo de las principales tradiciones religiosas, no es sorprendente que cuando las teorías sobre el género y la sexualidad se focalizan sobre lo religioso lo hacen enfatizando este aspecto. En particular, han tenido una fuerte visibilidad aquellos estudios que consideran el resurgimiento de lo religioso bajo el término de fundamentalismos religiosos.

Sin embargo, en los últimos años se han sofisticado los análisis de lo religioso en los estudios feministas y por la diversidad sexual. Así como se ha dado en la academia, en general, una vuelta a lo religioso como dimensión socio-política también dentro de los estudios sobre género y sexualidad se ha producido un renovado interés por analizar la complejidad de lo religioso teniendo en cuenta contextos diferentes. Tanto los estudios que se focalizan en la sexualidad como aquellos que se interesan por la religión han ido profundizando la comprensión sobre los múltiples entrecruzamientos entre sexualidad, religión y política. La “vuelta de” lo religioso, en el sentido de una presencia que nunca terminó de retirarse de las dinámicas sociopolíticas, así como la “vuelta a” lo religioso entendida como un giro en las agendas académicas, es particularmente relevante para las políticas de la sexualidad. Esta situación produce un renovado interés sobre lo religioso en los estudios sobre la sexualidad, y viceversa, lo que

³⁰ Cf. REILLY, Niamh, “Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo- Secular Age”, *op. cit.*, 19.

ha redundado en una mayor sofisticación y profundidad en los análisis. Siguiendo distintas metodologías y mirando diferentes dinámicas, las reflexiones sobre las políticas de lo religioso y las políticas de lo sexual se han incrementado notablemente en las agendas académicas, sobre todo en los EE.UU. y en Europa.

Durante los últimos años los análisis sobre religión, política y sexualidad también se han incrementado en Latinoamérica de forma notable ³¹. Sin embargo continúan abiertos diversos desafíos analíticos para una agenda favorable a los DDSSRR. Un desafío analítico específico es comprender en mayor profundidad los cambios que se han dado en las intervenciones políticas de lo religioso contraria a los DDSSRR. Como se afirmara previamente, las formas públicas de lo religioso han mutado de manera considerable en el contexto de los DDSSRR. En otros artículos se ha denominado a este proceso como politización reactiva de los sectores religiosos ³². Las religiones continúan siendo una dimensión política importante en las democracias contemporáneas, y esta presencia se vuelve más evidente cuando entran a la agenda cuestiones relacionadas a la sexualidad y a la reproducción. Lejos de retraerse del campo político, de privatizarse (como la teoría de la secularización auguraba) se ha producido una repolitización de lo religioso en resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Frente a la creciente legitimidad de los derechos sexuales y reproductivos, se generan mutaciones en los actores, registros discursos y estrategias para adaptarse al nuevo contexto político ³³. Las religiones en general, y el catolicismo en particular, continúan siendo influyentes a nivel de las políticas públicas y

³¹ Cf. VAGGIONE, Juan Marco, "Texto Panorámico: Sexualidad, religión y política en América Latina", *op. cit.*

³² Cf. VAGGIONE, Juan Marco, "Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice", *op. cit.*

³³ Cf. *ibid.*

legislaciones aunque adaptándose y mutando acorde a los nuevos escenarios abiertos por la influencia de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ³⁴.

Para captar analíticamente esta politización reactiva de las religiones es necesario un nuevo andamiaje teórico-conceptual que replantee no sólo la dicotomía religioso-secular sino que también permita repensar los vínculos entre lo religioso y lo político. Un desafío analítico en este sentido es entender que la defensa del orden sexual restrictivo ya no descansa sólo en la jerarquía católica sino que tiene la forma de un movimiento social, autodenominado pro-vida o pro-familia. Este movimiento trasciende la dicotomía religioso-secular tanto respecto a los actores que lo componen como a los principales discursos públicos que se ponen en circulación. Un abordaje analítico que considere la intervención política de las religiones como un movimiento social abre el análisis a una serie de aspectos relevantes para comprender la política sexual contemporánea. En primer lugar, este abordaje permite captar la heterogeneidad de actores que caracterizan al activismo religioso. Además de líderes católicos este movimiento tiene una cada vez mayor presencia de líderes evangélicos conservadores; ambos sectores trascienden sus diferencias históricas defendiendo en los púlpitos, las calles y los pasillos del parlamento una concepción compartida de familia, que consideran amenazada ³⁵. Otro actor relevante son las organizaciones de la

³⁴ El ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a las agendas públicas va acompañado con una politización reactiva de los principales actores religiosos que intensifican su defensa de un orden social/sexual que se construye como amenazado. El éxito del feminismo y del movimiento por la diversidad sexual en politizar la sexualidad y la reproducción, en debatir el término vida humana, ha implicado también la inauguración de una etapa diferente en la política de lo religioso a nivel regional.

³⁵ Cf. VAGGIONE, Juan Marco y JONES, Daniel, “Religiones y políticas sexuales: Iglesias católica y evangélicas frente al ‘matrimonio homo-

sociedad civil, cara cada vez más visible en el movimiento pro-vida o pro-familia. Si bien algunas tienen una larga existencia en la región, la mayoría emergieron con el propósito de ensayar nuevas estrategias tales como interceder recursos judiciales para clausurar políticas públicas que garantizan el acceso a los anti-conceptivos o a las interrupciones de embarazos en casos de violación. El considerarlo un movimiento social permite focalizarse la politización reactiva contraria a los DDSSRR como un conglomerado de actores y discursos que defiende una agenda común y concertada trasvasando la dicotomía religioso-secular.

En segundo lugar, el concepto de movimiento social permite enfatizar que el propósito central es el de influenciar las políticas públicas y las legislaciones. Son sectores que no sólo pretenden defender una cosmovisión específica sobre la sexualidad y la familia, a la que construyen como amenazada por el feminismo y la diversidad sexual sino que se movilizan activamente por lograr que el derecho y las políticas públicas recepten esta definición. El ingreso de los DDSSRR, como se afirmara previamente, ha generado que el activismo religioso se focalizara en influenciar los debates legales con nuevas estrategias y narrativas discursivas. Como la mayoría de los movimientos sociales, los pro-vida o pro-familia tienen como propósito central influenciar al estado. Finalmente, este abordaje permite entender el fenómeno como parte de las políticas democráticas contemporáneas. Aunque la agenda que se defiende busca preservar sistemas de exclusión y dominación (como el patriarcado y/o la heteronormatividad) es necesario considerar que lo hacen utilizando los espacios abiertos por los sistemas democráticos. En particular este tipo de activismo ha encontrado en la sociedad civil una arena que le permite no sólo la emergencia de nuevos actores (las ONGs pro vida o

sexual' en Argentina" en FELITTI, Karina y GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coords.), *Sexualidades y diversidad: encrucijadas de la laicidad*, CICCUS y Colegio Mexiquense, Buenos Aires-México DF, en prensa.

pro familia) sino también la inauguración de formas alternativas de influir el derecho y las políticas públicas. La sociedad civil es también una arena abierta a los movimientos y sectores que buscan influir al estado y la sociedad en defensa de una agenda conservadora.

3. Recapitulación

Luego de décadas de activismo, los movimientos feministas y por la diversidad lograron no sólo incorporar sus demandas en los debates públicos sino también comenzar a transformar los sistemas legales vigentes. El reconocimiento de DDSSRR, aunque todavía incipiente y en países específicos, condensa el complejo e intenso trabajo de estos movimientos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Esta etapa basada en derechos abre, también, a diversos desafíos para la profundización de una política sexual favorable a la libertad y diversidad sexual. Desafíos que apuntan a la necesidad de repensar los marcos teóricos y analíticos sobre lo religioso heredados de la modernidad, sobre todo la influencia del secularismo como ideología que caracteriza a gran parte de las agendas académicas y políticas contemporáneas.

A lo largo del artículo se consideraron tres desafíos (ideológicos, normativos y analíticos) que evidencian a las fronteras entre lo religioso y lo secular como porosas, dinámicas y flexibles, al menos cuando se considera la política sexual,. En primer lugar, el artículo planteó la necesidad de una mirada crítica frente a los riesgos que los DDSSRR sean cooptados por agendas civilizatorias y/o conservadoras. Si bien el reconocimiento de estos derechos es crucial para la profundización democrática, también es necesario considerar que los mismos pueden ser utilizados como parte de proyectos de modernización que no necesariamente subvierten las relaciones de poder hegemónicas. En segundo lugar, el artículo presentó la necesidad de interrumpir las construccio-

nes esencialistas que sólo consideran lo religioso como un obstáculo en la democratización de la sexualidad. El desafío es incorporar las creencias religiosas como parte de una agenda favorable a la libertad y diversidad sexual. Finalmente, el secularismo también obscurece la comprensión del activismo religioso conservador ubicándolo como el afuera de la democracia. En este sentido, el desafío analítico implica considerar a este activismo como un movimiento social que trasvasa la dicotomía religioso-secular e impacta de diversas maneras la política sexual contemporánea.

Frente al escenario de avance de derechos se vuelve imprescindible reflexionar sobre los límites de la política sexual que se va instaurando. Evidenciar los desafíos y limitaciones de una política basada en los DDSSRR no implica desconocer su importancia sino que, al contrario, el avance de esta agenda debe ir acompañado de un acercamiento crítico que permita repensar las principales construcciones respecto a los vínculos entre lo religioso y lo político.

Religión, sexualidad y esfera pública **El postsecularismo de Judith Butler**¹

*Eduardo Mattio*²

En el escenario global tardomoderno, particularmente tras el ataque a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, muchos intelectuales norteamericanos y europeos se han visto apremiados por la necesidad de hallar un nuevo lugar dentro de sus reflexiones teóricas a la ineludible presencia de las religiones en la esfera pública. Contra los usuales prejuicios secularistas modernos, muchos autores y autoras han abandonado progresivamente algunos presupuestos, otrora incuestionables, respecto de los fenómenos de secularización.

Tal como ha insistido el sociólogo José Casanova, al término “secularización” se le ha conferido al menos tres sentidos, hoy puestos en duda:

- a) La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas” en las sociedades modernas, lo cual se afirma a

¹ Versiones preliminares de este trabajo fueron leídas en el XV *Congreso Nacional de Filosofía*, AFRA y Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, diciembre de 2010 y en las *III Jornadas sobre Poder y Religión*, Facultad de Humanidades, UNSa, Salta, noviembre de 2011.

² Licenciado y Doctor en Filosofía (UNC). Docente e investigador en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad Católica de Córdoba. Miembro del Comité de Admisión y Seguimiento del Doctorado en Estudios de Género (CEA, UNC).

menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

b) La secularización como la “privatización de la religión”. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.

c) La secularización como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico³.

Como apunta Richard Bernstein, hasta hace relativamente poco, estas tesis centrales de las teorías de la secularización fueron aceptadas sin cuestionamiento; más allá de la presunta acuidad con la que pretendían describir el *status* de lo religioso en el mundo moderno, de manera explícita o implícita, involucraban un sesgo normativo de improbable realización: “Si antes el reino religioso era el que parecía ser la realidad que todo lo abarcaba

³ CASANOVA, José, “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7 (2007) 1. Cf. CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000. Un perspectiva diferente puede encontrarse en WEEKS, Jeffrey, “Secularización” en *Lenguajes de la sexualidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012, 234-236.

dentro de la cual el reino secular tenía su lugar adecuado, ahora la esfera secular será la realidad que todo lo abarca, a la cual la esfera religiosa tendrá que adaptarse”⁴. Recién en las últimas décadas, los sociólogos de la religión han adoptado una perspectiva “postsecular” que pone en duda dicho credo secularista. No solo no es cierto que las religiones estén desapareciendo del mundo moderno, sino que lejos de incrementarse la privatización de las creencias religiosas, éstas han tenido un avance casi agresivo en la arena pública⁵.

En el escenario particular de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, este encuadre postsecular es fácilmente reconocible. En efecto, la presencia de los actores religiosos —conservadores y progresistas—, no sólo no se ha visto menguada, sino que se ha renovado en diversas direcciones. Como ha observado Jeffrey Weeks, en el centro del resurgimiento a escala mundial que habría tenido lo religioso a fines del siglo XX y comienzo del siglo XXI, la sexualidad tiene un lugar privilegiado en las agendas de los viejos monoteísmos transnacionales. Las religiones, nuevas y tradicionales, siguen siendo muy normativas y proscriptivas respecto de temas atinentes a la familia, los géneros y la moral sexual. No obstante, pese a que no se hallaría garantizado el triunfo de la secularización, Weeks entiende que dicho proceso no ha conducido hacia un sistema universalizado de creencias sino más bien a un “mercado libre de la religión”, en el que el irremediable pluralismo de opiniones y concepciones de bien alimenta y limita a la vez el poder de la religión⁶. La complejidad de dichos fenómenos, entonces, no sólo exigen apartar nuestra miopía secularista a la hora de ajustar la comprensión del enclave social en el que

⁴ BERNSTEIN, Richard, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 171.

⁵ Cf. *ibíd.*, 167-172.

⁶ Cf. WEEKS, Jeffrey, “Religión” en *Lenguajes de la sexualidad*, *op. cit.*, 226-229.

nos deja la globalización, sino también al momento de elaborar estrategias encaminadas al logro de una mayor equidad de género y del reconocimiento de la diversidad sexo-genérica ⁷.

En esa línea, algunos artículos recientes de Judith Butler han re-examinado, desde una perspectiva que podríamos llamar ‘post-secular’, el vínculo entre religión, esfera pública y políticas sexuales. Mayormente ajena a estas cuestiones, la autora norteamericana se ha hecho eco de las reflexiones de otros autores y autoras que en la última década han puesto en cuestión las pretensiones seculares del mundo moderno ⁸. En efecto, en el marco más amplio de sus consideraciones acerca de los modos en que la violencia normativa produce diferencialmente los límites de ‘lo humano’, Butler ha ofrecido una reflexión acerca del secularismo y la modernidad que redundará en una evaluación crítica de la presunta inclusividad de ciertas políticas sexuales. Preocupada por el modo en que algunas estrategias de las agendas

⁷ En la línea abierta por Casanova, Juan Marco Vaggione ha ofrecido una lectura esclarecedora de tales fenómenos en el contexto local y regional. Cf. VAGGIONE, Juan Marco, “Los Roles Políticos de la Religión. Género y Sexualidad más allá del Secularismo” en VASSALLO, Marta *et al.*, *En nombre de la vida*, CDD, Córdoba, 2005, 137-167; VAGGIONE, Juan Marco, “Religión y sexualidad: entre el absolutismo y la diversidad” en VAGGIONE, J. M. (comp.), *Diversidad sexual y religión*, CDD, Córdoba, 2008, 17-42; VAGGIONE, Juan Marco, “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos” en VAGGIONE, J. M. (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, CDD, Córdoba, 2009, 287-319.

⁸ Cf. JAKOBSEN, Janet y PELLEGRINI, Ann, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, New York University Press, New York, 2004; MAHMOOD, Saba, *The Politics of Piety*, Princeton University Press, Princeton, 2005; ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto, 2002; CONNOLLY, William, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

feministas y LGTB resultan especialmente funcionales a la segregación de algunas comunidades religiosas minoritarias (en particular, las islámicas en el contexto europeo), la autora ha evaluado con lucidez el vínculo estrecho y problemático entre discurso público y creencias religiosas.

Teniendo en cuenta este conjunto de inquietudes, en las páginas que siguen (1) presentaré algunas advertencias butlerianas respecto de las consideraciones habituales respecto del vínculo entre esfera pública y religión y del impacto que tiene tales prejuicios a la hora de pensar ciertas políticas sexuales en el tiempo presente. A continuación, (2) expondré algunas de las objeciones de Butler respecto de la dicotomía liberal “secular-religioso”, originadas en el examen de la dilemática elección entre libertades sexuales o libertades religiosas. Luego, (3) me detendré en uno de los ejemplos con que la autora ilustra la cuestión: la oposición secular al matrimonio gay y al parentesco no heteronormativo en el contexto europeo reciente y su proximidad a los argumentos típicamente religiosos. En la conclusión, (4) esbozaré brevemente algunas sugerencias postseculares que se pueden derivar de las reflexiones butlerianas a fin de consolidar, por la contribución de creyentes y no creyentes, una esfera pública más inclusiva.

1. Religión y esfera pública en el tiempo presente

El problemático vínculo entre religión y esfera pública —un campo atravesado por las más profundas contradicciones—, sugiere a Butler la necesidad de “pensar a fondo algunos temas que parecen estar confundidos en el discurso público”⁹. Muchos de-

⁹ BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?” en MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, 69.

bates actuales en torno a derechos sexuales, por ejemplo, nos exigen considerar más cuidadosamente el vínculo entre secularización, vida pública y creencias religiosas en el tiempo presente. En efecto, ha de prestarse especial atención al modo mismo en que cierta comprensión del tiempo y del progreso impregna el debate en torno a las políticas sexuales. Tales debates, advierte Butler, nos exigen reiterar el gesto benjaminiano de pensar qué es este “tiempo-ahora” [*Jetztzeit*] al que nos estamos refiriendo ¹⁰. Puesto que las reivindicaciones de libertad sexual individual —enunciadas habitualmente desde dentro del poder estatal— pretenden encarnar una racionalidad moderna eurocéntrica que sería el lugar privilegiado en el que tales demandas podrían satisfacerse, la autora nos invita a examinar críticamente la pluralidad de “tiempos” que conviven en el horizonte espacio-temporal y político que habitamos: “no se puede hacer referencia a ‘este tiempo’ sin saber a qué tiempo nos estamos refiriendo, dónde se afirma este tiempo y para quién podría surgir cierto consenso sobre la cuestión de lo que es este tiempo” ¹¹. Butler sugiere que el modo mismo como enmarcamos el debate de las políticas sexuales no solo está impregnado de una determinada comprensión del tiempo, y por ello del progreso, sino también “de lo que significa

¹⁰ En algún otro artículo Butler señala: “...tenemos que poner en cuestión la noción de historia como un *continuum*... La tarea del crítico, como sostenía Walter Benjamin, es ‘hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia’ y captar ‘la constelación en la que ha entrado su propia época con otra anterior muy determinada’”. BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 82. Cf. BENJAMIN, Walter, “Tesis de Filosofía de la Historia” en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, 71-72; LÖWY, Michael, “Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin” en *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*, Buenos Aires, FCE, 2012, 11-36.

¹¹ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, 145.

desplegar un futuro de libertad en el tiempo”¹². En efecto, el habitual relato de una modernidad progresiva y secular invade plenamente el escenario en el que debatimos y formulamos nuestras agendas político-sexuales, y en dicho contexto, a menudo no se advierte que “las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse”¹³. Es decir, no solo se trata de ser conscientes de las limitaciones temporales y espaciales que revisten nuestras narrativas progresistas —de ningún modo universales—, sino también de mostrar que nuestra incompreensión de muchos conflictos políticos contemporáneos está fuertemente vinculada con cierta restricción geopolítica para imaginar otros límites relevantes del mundo¹⁴.

Amén de lo dicho hasta aquí, la autora cree que hay otra cuestión conceptual que no resulta sencillo resolver. En primer lugar, no cree que sea posible concebir “la religión” como una categoría unívoca a la hora de pensar la relación entre discurso religioso y discurso público. En tal caso, señala, hay que ser cuidadosos: “[s]egún a qué religión nos refiramos, la relación con lo público será distinta. ...corremos el riesgo de meter en la categoría de ‘religión’ religiones concretas muy diversas, y tomar la ‘vida pública’ por una esfera en cierto modo estable, cerrada y fuera de la religión”¹⁵. Si en algún sentido se nos vuelve problemático el resurgimiento o la presencia de la religión en la arena pública es porque se presupone que por algún motivo aquella estaría (o debería estar) fuera de la vida pública. Tal prejuicio, nos obliga a preguntarnos cómo es que hemos llegado a privatizar la religión y si realmente dicha empresa ha

¹² *Ibid.*, 145-146.

¹³ *Ibid.*, 146.

¹⁴ *Ibid.*, 148.

¹⁵ BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 69.

tenido éxito. Más aún, si admitimos implícitamente que la religión pertenece (o debería pertenecer) a la esfera privada, hay que precisar qué religión ha sido relegada a la vida privada, y si no hay alguna que circule en el ámbito público sin ser cuestionada, con lo cual habría que distinguir entre religiones legítimas e ilegítimas, dependiendo de que sean o no confinadas a la vida privada.

En el contexto noratlántico, objeto de su preocupación, Butler tiene claro que la distinción entre lo público y lo privado es un logro protestante, con lo cual “la vida pública presupone y reafirma una tradición religiosa predominante *como* la secular”¹⁶. Para Butler es dudoso que el secularismo se vea libre de específicos componentes religiosos: “algunas religiones no solo ya están ‘dentro’ de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado. Es lo que ocurre cuando algunas religiones son relegadas ‘fuera’ —por considerarlas ‘lo privado’ o como una amenaza para lo público en sí—, mientras que otras sirven para sostener y delimitar la esfera pública misma”¹⁷. En ese marco, es claro para Butler que lo que hemos llamado ‘secularización’ bien puede ser un modo de supervivencia para ciertas religiones, con lo cual tampoco habría que conferir a dicho término un sentido determinado de antemano. De tal suerte, advierte la autora, cualquier generalización sobre el vínculo religión-esfera pública resulta sospechoso desde el inicio si no se especifica a qué religión aludimos en nuestro marco conceptual y si dicho marco no se esclarece —incluida la noción de lo público— a la luz de su propia genealogía y sus proyectos de secularización.

El efecto más ostensible de este acrítico posicionamiento puede verse en el modo como la defensa de ciertas políticas sexuales

¹⁶ *Ibid.*, 70.

¹⁷ *Idem.*

—la libertad sexual de las mujeres o la libertad de asociación de gays y lesbianas— son funcionales en algunos contextos geopolíticos a la discriminación de inmigrantes islámicos o a la invasión armada de naciones musulmanas. Tal actitud reposa en una arraigada creencia; aquella que vincula la racionalidad secular con el progreso moral y el discurso religioso con el oscurantismo y la barbarie. Frente a tales prejuicios, la filósofa americana prefiere ser fiel a dos compromisos en conflicto. Como ha subrayado James Beckford, “[Butler] acepta la tensión entre el compromiso con una política sexual progresista y el compromiso de resistir a la discriminación contra las minorías religiosas que propagan puntos de vista claramente no progresistas acerca de la sexualidad”¹⁸.

Este doble compromiso se evidencia, por ejemplo, en su crítica a las políticas de inmigración europeas. Hace unos años, en los Países Bajos todo potencial inmigrante (en particular aquellos provenientes de países no desarrollados, y por ello presuntamente atrasados en materia de tolerancia moral) sólo podía ingresar al país en la medida que superara un test verdaderamente vergonzante. A los interesados se les mostraba una foto de dos varones besándose y se les preguntaba si la consideraban ofensiva y si deseaban vivir en una democracia en la que gays y lesbianas pudieran expresarse en libertad. De fondo, dicha prueba suponía que aceptar la homosexualidad equivalía a aceptar la modernidad, y que tal actitud ejemplificaba una postura culturalmente avanzada respecto de otras consideradas atrasadas, intolerantes y peligrosas. Como puede verse, cierto conjunto de libertades sexuales mayormente legítimas fue instrumentalizado para establecer una base cultural secular que funciona como criterio de admisión del inmigrante considerado aceptable. La adopción coaccionada de ciertas normas culturales es la condición *sine*

¹⁸ BECKFORD, James, “Secularism and coercive freedoms” en *The British Journal of Sociology* 59, 1 (2008) 41.

que non de ingreso a una organización política que se representa a sí misma como encarnación de la libertad ¹⁹.

2. ¿Libertad sexual o libertad religiosa? (o cómo eludir el dilema secularista)

En razón de los conflictos mencionados, Butler nos invita a examinar el funcionamiento de aquella base cultural —secular y homogénea— que, como condición trascendental y como meta teleológica, articula una serie de normas culturales que se convierten en precondiciones de ciudadanía. Aunque tales normas resulten ineludibles, es preciso examinar en qué medida son articuladas instrumentalmente a fin de apuntalar ciertas precondiciones religiosas y culturales específicas y excluir otras alternativas. Tales normas culturales, las que admiten hoy cierta diversidad sexual —supuestamente progresista— a costa de acorrarlar cierta diversidad religiosa —de suyo reaccionaria—, constituyen un prerrequisito de organización política que encubre ya cierta forma de homogeneidad cultural que supone una asimilación a una serie de normas que no están en disputa, que no se hallan en conflicto, que no se vinculan con otras normas ²⁰. Así, se hace preciso poner en evidencia que nuestra forma de entender la modernidad secular a menudo involucra cierta inmunización respecto de aquellas formas de contestación que ponen en crisis su fundamentación dogmática. Según la autora, “el concepto [“modernidad”] no parece funcionar como significante de multiplicidad cultural ni de esquemas normativos que están dinámica y críticamente en flujo, y mucho menos como modelo

¹⁹ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., 152-153.

²⁰ Cf. *ibid.*, 154.

de contacto, traducción, convergencia o divergencia de índole cultural”²¹. Más aún, este concepto no crítico de “cultura” que se considera precondition de las libertades de cuño liberal constituye la base cultural presuntamente uniforme que sanciona formas de odio y abyección respecto de otro, religiosa y culturalmente diferente.

¿Qué hay que hacer, entonces —se pregunta Butler—, frente a tales dilemas? ¿Se trata de cambiar libertades sexuales por libertades religiosas? ¿La lucha contra la homofobia debe contradecir la lucha contra los racismos culturales y religiosos? ¿No puede haber algún modo de convergencia entre tales luchas? A distancia de las antinomias alentadas por el liberalismo —en particular, de la antinomia religioso-secular—, la filósofa propone desconfiar de aquel marco de exclusión mutua según el cual las minorías progresistas y religiosas no tienen puntos de contacto cultural más allá de la violencia. En todo caso, hay que centrarse en una crítica de la violencia estatal y de sus mecanismos coercitivos que nos permita reimaginar un marco político alternativo que suponga otra imagen de la modernidad y del tiempo que vivimos²².

En tal sentido, Butler nos anima a desconfiar del prejuicio secularista: “me gustaría sugerir que el secularismo ostenta toda una variedad de formas, muchas de las cuales tienen que ver con el absolutismo y el dogmatismo, unas formas que, sin lugar a dudas, son tan problemáticas como las que se basan en el dogma religioso”. Por consiguiente, “no deberíamos entender el secularismo como la única fuente de crítica, o la religión como la única fuente de dogmatismo”²³. Asumiendo una perspectiva claramente *postsecular*, Butler reconoce que la religión es aún una matriz clave en la articulación de valores, razón por la cual no debe des-

²¹ *Ibid.*, 155.

²² *Ibid.*, 157.

²³ *Ibid.*, 172-173.

conocerse ni menospreciarse su relevancia en la configuración de nuestras subjetividades: “cometeríamos un error político si sostuviéramos que la religión debe ser superada en todos y cada uno de los casos”²⁴. Por otra parte, la religión no sólo es un conjunto de creencias o proposiciones dogmáticas, sino también “una matriz para la formación del sujeto cuya forma definitiva no está determinada de antemano, una matriz discursiva para la articulación y disputa de valores y un ámbito de contestación”²⁵. De igual modo, los secularismos no han de percibirse como un bloque monolítico, indica Butler; aquéllos reciben su forma de la ruptura que establecen con tradiciones religiosas específicas²⁶. Nos guste o no, el secularismo se define a partir del repudio de un legado religioso que permanece incoado en sus afirmaciones ostensiblemente posreligiosas. Con lo cual, mucho de nuestro secularismo jacobino suele resucitar lo peor del dogmatismo religioso: formula una teoría sobre la cultura y la civilización que no puede menos que arrasarse cualquier diferencia inasimilable.

Dicho esto, hay razones de peso para sospechar que el principio jurídico de la separación entre Estado y religión, omnipresente en todo este tipo de discusiones, se ha vuelto insuficiente para com-

²⁴ *Ibid.* 173. Cf. BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 71.

²⁵ *Ibid.*, 173.

²⁶ Como ha subrayado Beckford, Butler debería distinguir entre el secularismo de la República francesa y el del Estado americano. En el caso americano, la separación entre Iglesia y Estado tiene el propósito de proteger a las organizaciones religiosas de la intervención estatal. En el caso francés, en cambio, tal separación tiene el objetivo de proteger al Estado de cualquier forma de intervención religiosa: “Si la variante francesa suprime la Razón con la *raison d'état*, la variante estadounidense confirma las observaciones de Tocqueville acerca del carácter individualista y voluntarista de la razón y la libertad que prevalece en los EE.UU.” BECKFORD, James, “Secularism and coercive freedoms”, *op. cit.*, 45.

prender algunos dilemas actuales que suscita la presencia de las religiones en la esfera pública ²⁷.

3. ¿Objeciones seculares al matrimonio gay?

En virtud del carácter endeble y confuso de la dicotomía liberal “secular-religioso”, Butler ha puesto en evidencia la miopía del prejuicio secularista comparando la sorprendente cercanía entre ciertos argumentos seculares y religiosos en relación a la cuestión del matrimonio gay y el parentesco no heterosexual. Con ocasión de la reglamentación de los PACS franceses —cierta forma de unión civil que regulaba las relaciones contractuales entre parejas del mismo sexo, pero negaba el derecho de adopción conjunta—, la filósofa Sylviane Agacinski, por ejemplo, se valía de ciertos recursos claramente seculares —en concreto, ciertas nociones estructuralistas, hoy anacrónicas— para impugnar el acceso de gays y lesbianas a la adopción o a las tecnologías reproductivas ²⁸. Agacinsky entendía que “la cultura misma requiere que un hombre y una mujer produzcan un hijo y que el hijo tenga este punto de referencia dual para su propia iniciación en el orden simbólico, entendiendo por orden simbólico *la serie de reglas que ordenan y apoyan nuestro sentido de la realidad y de la inteligibilidad cultural*” ²⁹. Reiterando algunas consideraciones de Lévi-Strauss (que éste luego abandonaría), señalaba que el drama edípico no es un momento o una fase de desarrollo psicológico, sino que funciona como una prohibición estructural que asegura

²⁷ Cf. BUTLER, Judith, “¿El judaísmo es sionismo?”, *op. cit.*, 71.

²⁸ Cf. BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, *op. cit.*, 158.

²⁹ BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, 171. Las cursivas son mías.

a los sujetos la transición de la naturaleza a la cultura: “No hay ningún sujeto que emerja sin este obstáculo o prohibición como su condición, y no se puede reclamar ninguna inteligibilidad sin primero pasar a través de esta estructura fundacional”³⁰. En tal caso, todo niño rechazaría a la madre porque pertenece al padre, con lo cual es claro que padre y madre existen como posiciones lógicamente necesarias de la prohibición misma. Aunque padre y madre no existan verdaderamente, deben persistir estructuralmente como figuras imaginarias, como una ficción narrativa que garantiza el acceso a la civilidad. Formar parte de la cultura, entonces, supone pasar por el mecanismo diferenciador de género que habilita el tabú del incesto y cumplir tanto con los imperativos heteronormativos como con una identificación de género diferenciada:

El chico se convertirá en un chico en la medida en que reconozca que no pueda tener a su madre y que debe encontrar una mujer que la sustituya; la chica se convertirá en una chica en la medida en que reconozca que no puede tener a su madre, que sustituya esa pérdida a través de la identificación con la madre y que luego reconozca que no puede tener al padre y le sustituya por un objeto masculino³¹.

Si no se cumple con este rígido esquema de edipalización propuesto por Agacinsky, observaba Butler, no sólo se pondría en peligro la reproducción de la especie, sino más aún, la misma reproducción de una identidad cultural —pretendidamente universal— que se halla amenazada de manera irreversible no sólo por el espectro de la homoparentalidad sino también por un mestizaje racial (el islámico) que socavaría la pureza cultural francesa³².

³⁰ *Ibid.*, 172.

³¹ *Ibid.*, 174.

³² *Cf. ibid.*, 176.

En otras palabras, la función parental de gays y lesbianas amenazaría con socavar el marco mismo que permite a cualquier niño o niña comprender la diferencia sexual y orientarse en el mundo cultural: “si una criatura no tiene padre, no llegará a comprender la masculinidad en la cultura, y, si la criatura es varón, no será capaz de incorporar su propia masculinidad”³³. Suponiendo que fuera deseable que un niño varón encarne la masculinidad —asunto *per se* discutible—, no es claro por qué tal identificación habría de depender de una figura paterna, único *locus* cultural para la comunicación y reproducción del género y del sexo. Como observa Butler, “[s]emejante postura convierte la singularidad masculina del padre en la condición trascendental de la cultura, en vez de repensar la masculinidad y la paternidad como una serie de prácticas culturales desarticuladas, variables y variablemente significativas”³⁴. Más aún, se propone limitar aquellas libertades (sexuales) que pondrían en peligro el carácter normativo de este “*ordre symbolique*” —de sospechoso ascendiente católico—, pues de lo contrario se perturbarían las precondiciones culturales que aseguran a algunos (y no a otros) el pleno acceso a la ciudadanía.

En el caso del magisterio de Benedicto XVI, advierte Butler, los argumentos se orientan en una dirección semejante:

es la familia heterosexual la que apuntala el sexo en su lugar natural, un lugar natural que inscribe un orden divino. Mientras que en Francia la noción de “cultura” es precisamente lo que comunica la necesidad universal de la diferencia sexual, noción inequívoca entre lo masculino y lo femenino, en la teología católica actual encontramos que la familia no sólo exige dos sexos discretos, sino que está obligada a encarnar y reproducir las diferencias sexuales como una necesidad a la vez cultural y teológica³⁵.

³³ BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., 159.

³⁴ *Ibid.*, 160.

³⁵ *Ibid.*, 166-167.

A la luz de la biología creacionista que el pontífice invoca, el recurso feminista a la noción de género no solo oscurece la diferencia sexual complementaria que encuentra su trascendencia en la reproducción, sino que inspira ideologías que atentan contra la familia natural biparental, equiparan a la homosexualidad con la heterosexualidad y promueven un nuevo modelo de sexualidad polimorfa³⁶. Esta tentativa de liberarse de los condicionamientos que impone la biología, según Benedicto, no haría otra cosa que violentar *la* verdad acerca del hombre y la mujer, esto es, permitiría que cada persona pueda configurarse de acuerdo a sus propios deseos, libre de toda predeterminación vinculada a su naturaleza esencial.

¿Cómo ha de interpretarse esta proximidad entre unos y otros argumentos? Según Butler, este paralelismo nos invita a repensar hasta qué punto el “orden simbólico” esgrimido en el contexto francés era un concepto puramente secular. Otro tanto podría decirse del recurso al “orden natural” o al “orden biológico” al que apelaron en su momento algunos detractores del matrimonio igualitario en Argentina, al momento de su sanción en julio de 2010. Independientemente de sus motivaciones estratégicas, resultan curiosas las operaciones de traducción a través de las cua-

³⁶ Cf. *ibid.*, 168. Véase el párrafo 2 del documento firmado por el Cardenal Ratzinger cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo”. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html> (20/10/2012). Una inspiración semejante puede hallarse en la denuncia de la “ideología de género” por parte del Conferencia Episcopal Latinoamericana. Cf. el párrafo 40 de V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6). Documento Conclusivo de Aparecida*, San Pablo-Paulinas, Bogotá, 2008. Disponible en: <<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>> (20/10/2012).

les el discurso religioso ha llegado a tomar la palabra en la esfera pública: las demandas religiosas no solo se expresan en términos estrictamente religiosos; también han aprendido a formularse en un vocabulario claramente secular que lo habilita a una disputa democrática legítima.

4. El contexto local: algunas consideraciones

A lo largo de este trabajo he recogido algunas de las consideraciones de Judith Butler en torno al problemático vínculo entre religión, esfera pública y políticas sexuales. Tales reflexiones, claramente situadas en el contexto norteamericano y europeo, suponen (y ponen en entredicho) *otros* procesos de secularización, aparentemente más eficaces que los que podrían constatar-se en nuestro país, marcado desde la época colonial por la omnipresencia y la pregnancia del culto católico en las más diversas esferas sociales y culturales. Aunque es claro que no es la única confesión religiosa presente en el país, es sin dudas la más influyente en términos políticos y simbólicos y la que más adherentes parece reunir.

Una primera sugerencia que se desprende de las consideraciones butlerianas nos invita a reexaminar nuestros prejuicios secularistas respecto del campo religioso local. Esto supone, en principio, admitir y reconocer el carácter plural y multiforme, heterogéneo y contradictorio que asume el “culto católico”, mayoritario en nuestro país, es decir, la enorme diversidad de registros en que se declina la presunta uniformidad de la catolicidad. En tal sentido, habría que prestar mayor atención al modo en que el catolicismo vernáculo vive sus continuidades y divergencias, sus uniformidades y disidencias en el plano dogmático, ético y disciplinar. Si se lo concibe como una *tradicón en disputa*, es posible que muchas de nuestras ideas preconcebidas acerca de ‘lo católico’ merezcan

una revisión sustantiva. En la actualidad parece constatarse en muchos fieles una adhesión crítica (cuando no una clara oposición) respecto del Magisterio de la Iglesia, máxime cuando el espíritu dialógico del *Concilio Vaticano II* parecen haber quedado en el olvido. En lo que respecta a la lucha en favor de los derechos sexuales y reproductivos, es claro que el campo religioso (y en particular el católico) no siempre se ha comportado de un modo uniforme respecto de tales cuestiones. Recuérdese, por poner sólo un ejemplo, lo ocurrido en Córdoba con el presbítero católico Nicolás Alessio con ocasión de las disputas en torno a la ley de matrimonio igualitario. No sólo fue uno de los actores más visibles a favor de la reforma de dicho instrumento legal, sino que su influencia mediática fue decisiva respecto de la lucha simbólica a favor de la modificación del Código Civil. Esto no sólo parece tener un interés epistémico, es decir, no solo nos permite hacer una descripción más perspicua del campo religioso local; también parece habilitar, en términos políticos, el trazado de una topografía más precisa a la hora de promover en nuestro país una cultura igualitaria más amplia, a la que contribuyan actores religiosos y no religiosos.

Otra sugerencia, tal vez la más significativa, tiene que ver con la ubicuidad de las creencias religiosas en los más diversos contextos. Dada la consabida eficacia que se concede a una eventual separación entre Iglesia y Estado, es preciso problematizar, o al menos matizar, los pretendidos beneficios de una estrategia semejante. Más allá de lo discutible que pueda resultar que el Estado argentino sostenga o no a una determinada confesión religiosa, una separación puramente nominal entre lo estatal y lo religioso no comportaría necesariamente un escenario social más propenso a reconocer, por caso, la diversidad sexo-genérica. Como lo muestra Butler (y otros autores y autoras antes que ella), tales medidas no sólo se han mostrado ineficaces en otros países de extendida tradición secularista (en el caso norteamericano, tal separación habilita la pervivencia de un modo concreto de concebir la vida religiosa), sino que desconoce la permanencia y la pregnancia de las convicciones religiosas aun en contextos y situaciones que parecen verse ajenos a la influencia de los idearios religiosos. Esto último puede percibirse mejor si se pone de manifiesto, tal como sugiere el planteo butleriano, aquello que se

oculta en nuestras luchas a favor de los derechos sexuales y reproductivos. Un conjunto de prejuicios de origen religioso no sólo está presente en el ideario pastoral de algunos creyentes, a saber, la condena del aborto, de algunas formas de sexualidad no reproductiva o no monogámicas, de la equiparación legal de las parejas del mismo sexo, de la autonomía corporal de las personas trans. Con diverso ropajes, otros prejuicios semejantes también se hallan inscriptos en el ideario emancipatorio de algunos militantes de los derechos sexuales y reproductivos: piénsese, por poner algunos ejemplos, en las estrechas formas de pensar los límites del parentesco (muchas veces circunscripto al modelo de las familias tradicionales) o en el flagrante desconocimiento de la agencia política de trabajadores/as sexuales.

En razón de tales desafíos, entiendo que el giro postsecular que Butler y otros autores proponen permite interpretar en otros términos el vínculo entre religión, sexualidad y política. Aunque tal perspectiva no disuelve ni atempera los conflictos, permite examinarlos bajo una luz más precisa. Muestra que quizás sea un lujo prescindible, una necesidad inexcusable aplazar, en virtud de prejuicios religiosos o seculares, la construcción colectiva de una esfera pública más justa, vigorosa e igualitaria.³⁷

³⁷ Agradezco los generosos comentarios de Juan Marco Vaggione, Hugo Rabbia y José Manuel Morán Faúndes.

El presente volumen se terminó de imprimir en julio de 2013,
en Córdoba, República Argentina.

Tirada de la presente edición: ___ ejemplares.

