

Trabajo Final de Licenciatura de grado en Letras Modernas

Área análisis crítico del discurso

Escuela de Letras

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

**Disputas de sentido en torno a discursos sobre la
histeria:
la potencialidad del discurso histórico deslegitimado**

Estudiantes, Emilia Gatica Caverzacio y Agustina Ainé Granovsky

Directora, Marcela Marín

Co-director, Nicolás Garayalde

Octubre 2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Introducción	8
1. Discursos y usos	20
1.1 Discursos como prácticas sociales	21
1.2 Un primer acercamiento a nuestro objeto de estudio	22
1.3 La histeria cristalizada	24
1.4 Discontinuidades y dispersiones discursivas	25
1.5 Multiplicidades enunciativas	27
1.6 Discursos doxásticos	31
1.7 (Re)actualizar el archivo	32
1.8 El impulso de la marca y el ensañamiento del archivo	33
1.9 Performatividades discursivas feministas	34
1.10 Heridas por el lenguaje: la fuerza de nominación	35
2. Psicoanálisis en tensión y tensión con el psicoanálisis	41
2.1 Pretensión de una etimología sobre la Histeria	41
2.2 El psicoanálisis como discurso fundacional	48
2.3 Feminismos que tensionan al psicoanálisis	50
2.4 Discurso de la histeria	55
3. ¿Cómo leemos ciertos discursos sobre la histeria?	58
3.1 Discursividades emergentes en contextos feministas	59
3.2 Discursos sobre la histeria: registros virtuales	59
3.3 Red de redes	60
3.4 Las histéricas como eternas adolescentes	62
3.5 ¿Histeria colectiva?	65
3.6 Ni loca, ni perseguida, ni histérica	69
3.7 Histeria/ historia	71
3.8 Discursos sobre la histeria: exponer el cuerpo en la consigna	74

4. Feminismos en disputa	75
4.1 Lo femenino en el lenguaje como excedente	75
4.2 Performatear lo increíble: subversión sexual	77
4.3 Los cuerpos cargados de sentido	79
4.4 Feminismo de acá	82
4.5 El presente de los feminismos: habitando la histeria	86
4.6 Modos de parar para producir	88
5. ¿Cómo leemos ciertos discursos sobre la histeria?: la potencia latente	94
5.1 Imágenes que irrumpen: fotos en marchas feministas/antipatriarcales	95
5.2 La marea feminista/antipatriarcal	95
5.3 Ni soy histérica ni estoy menstruando grito porque nos están asesinando	96
5.4 Antes que histérica, histórica	99
5.5 Insistencias: del corpus al corpus	101
6. Interludio: voces invitadas	103
6.1 Entrevistas	103
6.2 Análisis entrevistas psicoanalistas	104
6.3 Análisis entrevistas histéricas	109
7. Consideraciones finales	118
7.1 Lo que nuestra apertura de corpus propició	124
8. Bibliografía	129
ANEXO	133
Modelos entrevista	139

Agradecemos profundamente a nuestras familias que nos acompañaron y permitieron vivir en

Córdoba para alcanzar, entre tantas cosas, este logro final.

A les amigas que nos sostuvieron en cada rosca, en cada duda, en cada llanto y en cada emoción

compartida.

A nuestros compañeros que transitaron esta disruptiva formación con nosotras.

A nuestros orientadores que confiaron en nosotras y nos habilitaron a ser insoportables.

A la universidad pública y gratuita que nos permite formar parte de ella para transformarla al

mismo tiempo.

Y a nosotras mismas que, ante todo, confiamos en la otra para guiarnos.

Córdoba, Octubre 2021

El presente trabajo de investigación tiene su origen en algo que nos toca muy de cerca y nace del profundo deseo de aportar, humildemente, a la crítica y reflexión de nuestras prácticas discursivas.

Ir a terapia parece ser —siempre— una buena opción. Cuando mis pretensiones de iniciar el arduo trabajo que implica pensarse a una misma fueron decisivas, me recomendaste buscar una psicoanalista lacaniana. Acaté ciegamente tu consejo y comencé con una corta búsqueda que me llevó con una psicoanalista que conservé, con no pocas interrupciones, por un lapso de dos años.

En ese momento, cuando Emi arrancó terapia, yo tenía —hacía tiempo ya— mi propia psicoanalista lacaniana. Además, participaba de un cartel, también, de psicoanálisis lacaniano. El espectro de Lacan estaba presente en diversos aspectos de mi vida.

Mis sesiones con Julieta oscilaban entre los cinco y quince minutos, salía enojadísima y frustrada. En ese momento vivía en una residencia estudiantil a diez minutos caminando del departamento de Agus, una práctica habitual era salir de terapia y dirigirme al 12 b en busca de vaya a saber una que.

Alrededor de las 19 hs. de algún martes del 2018 me llegó un mensaje de *WhatsApp* de Emi avisando que venía a casa, aparentemente destruida luego de su cortísima sesión y, la verdad, no me sorprendí en absoluto. A los veinte minutos sonó el timbre del 12 b y bajé a abrirle.

Una vez en el departamento, se tiró en mi sillón cama mientras le cebaba unos mates y trataba de hacerla hablar atacándola con preguntas, buscando que dijera algo nuevo o distinto de lo que veníamos hablando hacía meses.

Me costó parte de mi orgullo hablar para poder decirle finalmente a Agus cómo me sentía después de la sesión. Balbuceé con dificultad y Agus se esforzó por hacerme sentir mejor, terminamos llorando juntas. Hubo un tiempo incierto, pero prolongado, de conversación sobre la angustia y el mar de dudas que nos invadían en ese momento.

La noche había caído hacía rato cuando me dijiste que te sentías re histérica. Te respondí que yo también. Renegamos de eso, nos quejamos de dudar tanto, nos enfurecimos por sentirnos insatisfechas —aunque no estábamos seguras de por qué—, nos indignamos por decir tanto sobre todo lo que nos pasa.

Agus se levantó apurada, al baño pensé, caminó un metro y trajo de la biblioteca el seminario 17 de Lacan “El reverso del psicoanálisis”. Me leyó en voz alta El discurso de la histeria. Hice una afirmación con tono interrogativo que dejaba entrever el miedo que me generaba decirlo: “Entonces no está tan mal”.

Te dije que no, que no estaba mal —tampoco estaba segura— aunque también tenía miedo. Charlamos sobre nuestro malestar generalizado, sobre que no era un problema sentirnos histéricas y muchas cosas más. Terminamos asumiendo orgullosamente sentirnos histéricas porque eso nos habilitaba. Al final, después de algunos traspies, las dos dejamos a nuestras psicoanalistas lacanianas ortodoxas y empezamos —con mucha duda— el presente trabajo de investigación.

Que la duda no se vuelva inhabilitación, que la duda permita decidir en clave de posibilidad.

Introducción

Realizamos un trabajo de investigación en conjunto. Estamos convencidas de que la construcción de conocimiento es, y tiene que ser, colectiva. A partir de los encuentros, debates y puestas en juego de posturas, enriquecemos y profundizamos las ideas que nos rodean potenciando de esta forma el conocimiento crítico. De la mano con lo mencionado —y teniendo en cuenta que haremos un cruce teórico entre algunos aspectos del análisis del discurso, la práctica psicoanalítica y estudios de género— entendemos que la construcción de conocimiento, además de colectiva, debe ser interdisciplinaria. La propuesta del entrecruzamiento teórico planteada ofrece una profunda complejización de estructuras teóricas que ensayamos aquí de forma humilde.

Este Trabajo Final de Licenciatura se enmarca en la cursada del Seminario de Investigación en Discursos Sociales. Partimos, en su momento, de la pregunta ¿Qué cosas podemos decir que se dicen sobre la histeria? El interrogante viró sobre el modo en que aparecen los discursos sobre la histeria y por qué, al menos generalmente, se usa el término de forma peyorativa para referirse a subjetividades femeninas. Posteriormente, nos preguntamos sobre la posibilidad de resignificar de algún modo el término o, aún mejor, de reivindicarlo: ¿En qué sentidos y desde qué lugares podemos pensar a/en la histeria como potencia? A partir de dicho interrogante y al comenzar nuestra búsqueda, pensamos nombrar nuestro trabajo *Disputas de sentido en torno a discursos sobre la histeria* para remarcar el modo fluctuante y variado de asignación del mismo. Es decir, no se dijo ni se dice lo mismo sobre la histeria, pero a la hora de rastrear y explorar ciertas definiciones y alcances nos encontramos con aquello que no cesa de repetirse sobre la histeria; sin embargo, dentro de lo fluctuante hallamos el posible de la potencia.

El presente trabajo tiene como objetivos generales producir conocimientos en torno a ciertos discursos sobre la histeria de forma conjunta e interdisciplinaria; profundizar el conocimiento de las disputas de sentido en torno a ciertos discursos sobre la histeria y contribuir, desde nuestro lugar, a la resignificación de los sentidos en torno ellos como una posible instancia legitimadora. Nos proponemos, entonces, analizar un corpus en torno a ciertos discursos sociales sobre la histeria —legitimadores y/o deslegitimadores— y rastrear cómo dichos discursos se inscriben en construcciones de subjetivación femenina. En este sentido, pretendemos reponer determinadas construcciones discursivas doxásticas sobre la histeria apuntando a realizar un desmontaje crítico dentro de determinadas construcciones discursivas. Pretendemos, hacia el final, acercarnos a una suerte de lugar potente, legítimo y posible de habitar desde los discursos sobre la histeria y —por qué no— la histeria en sí.

Como posición subjetiva, la histeria es un efecto de significación cuya construcción emerge en el entramado sociosemiótico. El comienzo de la investigación se encuentra íntimamente vinculado al interés de analizar y problematizar ciertas adjetivaciones en determinados discursos sobre la histeria. Partimos del supuesto de que la noción es utilizada con funciones determinadas; estas se encuentran investidas por un velo

de negatividad relacionado, principalmente, a subjetividades femeninas. Siguiendo la línea planteada analizaremos, por un lado, ciertos discursos sociales que hacen uso peyorativo y doxástico (Angenot, 2010) de la histeria; y por otro lado, lo que entendemos —a título de hipótesis— como una resignificación discursiva de la potencia del discurso sobre la histeria desde ciertas teorías de género, en el marco de ciertas luchas y reivindicaciones feministas, que entran en diálogo y tensión con el concepto discurso de la histeria desde Lacan (2013) y Dio Bleichmar (1991). Por otra parte, hacia el final de esta investigación introducimos otro movimiento que permita albergar, desde nuestra perspectiva, estrategias discursivas de reconfiguración en torno a la histeria en el marco de disputar cierta legitimidad discursiva en clave de resistencia.

Nuestro corpus, heterogéneo, se compone de diversos discursos sociales —*tweets*, publicaciones de *instagram*, imágenes de marchas— que aluden o se refieren de distintas formas al término histeria. El análisis de estas materialidades se despliega en dos capítulos diferenciados, a partir del diseño investigativo propuesto.

Nuestro corpus tiene como marco general a los movimientos feministas/antipatriarcales argentinos contemporáneos, algunos de sus efectos y réplicas vinculadas a dichos fenómenos. Nos preguntamos qué discursos emergen en este contexto, quiénes y cómo reaccionan ante ellos y de qué manera se replican. El criterio espacio-temporal seleccionado va desde junio de 2015 hasta junio de 2021 en Argentina. No es nuestra intención deshistorizar el movimiento, ni mucho menos afirmar o, al menos, hacer que parezca que todo ha iniciado en el 2015. Más bien, este recorte tiene que ver con que el 3 de junio de 2015 se realiza la primer marcha “Ni una menos” en Argentina y consideramos que alrededor de este acontecimiento se inaugura un hito y un grito histórico para los movimientos feministas argentinos actuales.

El criterio de selección, como mencionamos anteriormente, tiene que ver directamente con discursos que aborden y/o utilicen la noción “histeria-histérica(s)” dando cuenta de algunas formas de decir/habitar la histeria en diversas dimensiones. Seleccionamos algunos registros virtuales visuales encontrados en redes sociales proponemos pensar los enunciados que aparecen en las imágenes como irrupciones temporales. Por un lado, daremos cuenta de cómo circula la noción histeria dentro de determinados discursos sociales, y por otro, qué sucede con él si lo problematizamos, lo leemos desde un lugar otro y pensamos en tal lugar como un posible legítimo y potencial.

Etimológicamente, la palabra griega ὑστέρα refiere a la histeria como un suceso que afectaba al útero de las mujeres. Retomamos en el Capítulo 1, algunas conceptualizaciones en torno a la histeria a fines de dar cuenta de algunos modos en que se ha construido y construye discursivamente el objeto que nos ocupa. Actualmente, la *Real Academia Española* (2019) define a la histeria desde el ámbito médico-psiquiátrico como una enfermedad nerviosa crónica, más frecuente en la mujer que en el hombre, caracterizada por gran variedad de síntomas principalmente funcionales y, a veces, por ataques convulsivos. Otra de las acepciones la entiende como un estado pasajero de excitación nerviosa producido como consecuencia de una situación anómala.

Finalmente, en clave colectiva, la define como un comportamiento irracional de un grupo o multitud producto de una excitación. Incluso hoy seguimos escuchando/leyendo sobre esta acepción y hasta podemos encontrarla en distintas redes sociales virtuales. Observamos, como dijimos anteriormente, que el término histeria es utilizado en diversos discursos sociales de una forma particular que nos proponemos reconstruir/reponer, en cierta medida, para realizar un análisis crítico de dichos discursos.

Otras definiciones a tener en cuenta son las propuestas por diccionarios fundacionales de la práctica psicoanalítica. En el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (2004) se define a la histeria como una clase de neurosis en la cual se ubica el conflicto psíquico simbolizado en diversos síntomas corporales. En esta definición, se nos presentan elementos fundamentales que constituyen nuestro objeto de análisis sobre los que profundizaremos. Retomamos una tercera acepción sobre histeria del *Diccionario Introductorio al Psicoanálisis Lacaniano* (2007) de Dylan Evans que ubica la sintomatología clásica freudiana de la histeria en síntomas físicos que no presentan causas orgánicas. La conceptualización de la conversión de un conflicto simbólico en el cuerpo, se sigue leyendo así en el cuadro histérico. El autor agrega que Lacan se refiere a la histeria como una estructura neurótica que intenta responder a la pregunta sobre la posición sexual. En esta definición existe una distinción del concepto lacaniano del discurso de la histeria que designa una forma particular de lazo social. Profundizaremos esta idea a fines de tensionar desde el campo psicoanalítico en el capítulo 2 desde el concepto de discurso de la histeria y la histeria como cuadro clínico.

A partir de estas definiciones, observamos que los diccionarios psicoanalíticos son lugares de construcción discursiva pertenecientes específicamente a un campo disciplinar que se reponen en la definición de la RAE. Nos preguntamos: ¿qué fuerzas se inscriben al comunicar determinadas marcas (Derrida, 1971) particulares que definen o aportan a la construcción conceptual de la histeria?

Siguiendo esta línea, nos proponemos realizar una lectura crítica ante lo que se repite y desde las marcas genera sentido. Ubicamos no solo aquellas que definen a la histeria sino también qué marcas singulares sedimentan el sentido conceptual de las definiciones psicoanalíticas en la definición de la RAE. Encontramos acumulaciones, remanencias, fuerzas que, por el impulso de una marca, dejan estos discursos fundacionales del psicoanálisis sobre la histeria en su acepción de generalidad inscripta en un diccionario de la lengua.

En determinados discursos, algunos de los objetos construidos han tenido notoria permanencia en distintas épocas, hecho que se ha cristalizado e incluso afirmado en la discursividad social. Desde esta perspectiva nos interesa abordar ciertas construcciones —como las definiciones mencionadas anteriormente—, para indagar cómo en dicho movimiento el objeto se remonta a la vez que se transforma. Consideramos los objetos cristalizados definidos por Arnoux (2006) como regularidades que se pueden reconocer en los discursos, entendidos como prácticas permanentes, por ende, localizadas históricamente y que se designan como formaciones discursivas. Las condiciones de aparición de un objeto son, en este sentido, históricas.

Recuperamos dos nociones centrales para la presente investigación: el enunciado y las formaciones discursivas en tanto categorías teóricas-metodológicas, a partir de los aportes de Foucault en *La arqueología del saber* (2002). El análisis discursivo intenta captar al enunciado en su singularidad como acontecimiento, es decir, en su acontecer singular. De este modo, determina las condiciones de su existencia y muestra cuáles son aquellos enunciados otros que excluye y/o limita, y lo hace aparecer en el juego de su (inter)relación con otros enunciados que han quedado invisibilizados. Teniendo en cuenta que el discurso está constituido por enunciados —y una formación discursiva es el principio de dispersión y repartición de los enunciados—, nos interesamos fundamentalmente por analizar la regularidad enunciativa de los discursos sobre la histeria.

Ahondamos a lo largo de la investigación sobre una de las propiedades del enunciado: su poder de ser repetido en virtud de cierta materialidad singular (Deleuze, 1987). Nos proponemos analizar discursos que aparecen, se repiten y reactualizan en torno a la noción histeria, considerando su existencias específicas y singulares: ¿Qué de la histeria se repite en ciertos discursos sociales?

Introducimos, brevemente, la noción de poder desde Foucault (2002) para problematizar sentidos que circulan en ciertos discursos sobre la histeria en el orden de lo cotidiano. Resulta fundamental destacar que allí donde hay poder hay resistencia (Foucault, 2002), a pesar de que nunca se está en posición de exterioridad respecto del poder. Se forman puntos de resistencia que surcan estratificaciones/unidades/sentidos cristalizados. Por otra parte, nos proponemos reconocer, en determinadas producciones discursivas, como saberes a aquellos no-saberes que no forman parte de los discursos legitimados. En este marco, leemos los discursos sobre la histeria como potencialidades discursivas desde un lugar de no-saber, de saber enigmático pero no totalizante desde y en disputa con determinadas construcciones discursivas hegemónicas que han circulado y aún circulan.

Al mencionar qué sentidos circulan y qué podemos reconstruir en el orden de lo cotidiano recuperamos el concepto de doxa¹ (Angenot, 2010) que define aquello identificado como un común denominador social. Nos valemos de esta herramienta para realizar un análisis discursivo que se plantea a modo de recorte en el corpus para problematizar aquellos sentidos doxásticos que legitiman y (re)producen consensos a partir de determinadas construcciones discursivas sobre la histeria. En esta línea, la doxa nos sirve para pensar ciertas remanencias de la noción de histeria que se trasladan, mutan, desde una formación discursiva psicoanalítica a otros discursos.

¹ En este punto nos parece pertinente aclarar que el método arqueológico que retomamos desde Foucault (1970) pretende definir los discursos en su especificidad, en palabras del autor: “La arqueología no va, por una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o a la estabilidad definitiva de la ciencia; no es una ‘doxología’, sino un análisis diferencial de las modalidades del discurso” (Foucault, 2002; p. 153).

¿Cuál ha sido el régimen de existencia de la histeria en tanto es un objeto de discurso? Si bien nos parece fundamental precisar cierto contexto de emergencia para poder analizar los discursos que se tejen en torno a ella, podemos arriesgarnos a decir que la histeria aparece en un primer momento como modo de ver y decir; poder hablar y mostrar de y sobre las subjetividades femeninas. En este sentido, el objetivo es referir la noción histeria y determinados discursos sobre ella, teniendo en cuenta ciertas condiciones de su aparición histórica en occidente, además de algunas reglas que permiten formarla como objeto discursivo. Nos proponemos ahondar en su dispersión y pluralidad sin reponer un origen ni historizar la noción. No postulamos una investigación cronológica en torno al concepto; buscamos analizar ciertos discursos en torno a la histeria en la instancia de su irrupción como acontecimiento, en su aparición e incesante repetición.

Pensamos los discursos sobre la histeria como objetos que se conforman en la misma actividad discursiva; en este sentido, estamos convencidas de que nos encontramos ante objetos dinámicos. Sin embargo, también tendremos en cuenta cierta permanencia del objeto discursivo que nos ocupa, esta se ve destacada, en gran medida, en la repetición de los discursos fundacionales a los que remite. Reflexionamos en torno a los enunciados que se tejen en torno al concepto de histeria, qué recurrencias aparecen; qué se repite, reaparece, se disocia o recompone, y de qué modos —¿por qué no?— se transforma y puede perderse.

Siguiendo la línea planteada, no desconocemos, como parte de su a priori histórico (Foucault, 2002) ,el término histeria propuesto por Sigmund Freud dentro de la práctica psicoanalítica y es junto a esta disciplina que repensaremos el término. En este punto, aparece la noción de archivo en Foucault (2002) como la ley de lo que puede ser dicho (y mostrado); en consecuencia, se vuelve sistema que rige la aparición y transformación de los enunciados, como acontecimientos y cosas.

Recuperamos también archivo desde Derrida (1971) como aquello que data sobre una suerte de comienzo por un lado y, al mismo tiempo, un mandato o autoridad determinada. Esta introducción nos permite ampliar el archivo foucaultiano ya que lo piensa en términos de una cuestión de porvenir, de la idea de una promesa, una respuesta o responsabilidad que está por venir. El archivo, también, como marcas que remiten siempre a otro en cuya mirada podemos establecer una diferente observación de este. Las marcas del lenguaje funcionan como citas que se traen en diálogo. Entonces, las marcas son las huellas del ejercicio del lenguaje que analizamos. En este sentido, nos interesa tomar este movimiento potencial de la iterabilidad de las marcas y específicamente el carácter del acontecimiento de la marca histeria.

Butler (1997) —en diálogo con estos sedimentos y marcas derrideanas— reafirma que la fuerza y el sentido de un enunciado no están determinados exclusivamente por contextos o posiciones previas; sino que un enunciado obtiene su fuerza precisamente a partir de la ruptura con el contexto en que se ha generado. Estas rupturas con tal contexto previo o incluso con el uso ordinario son cruciales para la operación política del performativo. El eje que tendremos en cuenta, principalmente, es el planteado por Butler en *Lenguaje, poder e identidad* (1997) que se vincula estrechamente a aquello que la autora llama operación de subversión

discursiva ante un aparato discursivo de control y significación que moldea y constituye subjetividades

Aquí la autora señala el potencial subversivo que aparece —casi inevitablemente, agregamos— en una reapropiación de determinados códigos insultantes, en este caso, aquellos discursos sobre la histeria que no cesan de repetirse en términos peyorativos.

Consideramos al lenguaje en tanto agencia, en este sentido, acordamos con Butler (1997) en que el sujeto entonces es constituido —interpelado— en el lenguaje a través de un proceso selectivo que regula los términos de la subjetividad legible e inteligible. Agregaremos también el concepto de lenguaje de odio donde la autora propone que este actúa de forma ilocucionaria, que hiere a través y en el mismo momento de habla al constituir al sujeto a través de esa herida; podríamos decir que dicho lenguaje ejerce una función interpelativa.

Nos preguntamos si hay algo de la histeria que nos interpele y en caso de ser así qué es. De la mano de este interrogante, vinculamos los aportes que realiza Butler con respecto al concepto de nombre en *Cuerpos que importan* (2002). La fuerza de la nominación discursiva en clave identitaria podemos leerla en la histeria y ciertos discursos sobre esta para seguir preguntándonos si es que podemos pensarla desde la fuerza de nominación. Leemos a la histeria como nombre, nominación que se mueve; proponemos seguir moviendo ese nombre intentando que no se detenga en un significado para poder así desplazar lo instaurado. La sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza, fuerza vinculada con lo iterativo, lo repetitivo.

En el Capítulo 2 introducimos ciertos conceptos desde la práctica psicoanalítica con el objetivo de profundizar y desarrollar aquello que entendemos se vincula con el orden de lo femenino, y además, indagar el por qué de su conexión con el orden de lo negativo. Abordamos la disciplina psicoanalítica, al igual que las demás, como una formación discursiva: hacemos uso de cierto recorrido disciplinar, tomamos algunas herramientas y posteriormente nos proponemos desmontar determinados conceptos que encontramos cristalizados.

En primer lugar, damos cuenta de las primeras conceptualizaciones en torno a la histeria desde Freud a fines de contextualizar la presente investigación y ahondar sobre determinadas representaciones, principalmente, el uso del término de formas peyorativas para referirse —en gran medida— a subjetividades femeninas. Creemos que a la hora de trabajar con discursos sobre la histeria, no podemos desconocer el concepto de histeria propuesto por Sigmund Freud, discurso reconocido como el fundacional del psicoanálisis. Retomamos dos grandes ideas que fundan y signan el concepto propuesto por el autor en un primer momento: por un lado, lo estrictamente vinculado al orden de lo femenino, y por otro, su conexión directa con el orden de lo negativo. Son estas ideas las que leemos se siguen reproduciendo en diversos discursos sociales hasta el día de hoy y serán nuestros ejes de sentido principales para repensar este concepto.

Retomamos de este primer momento freudiano dos casos con los que trabaja, por un lado el de Anna O donde aparece la importancia del trabajo realizado entre el médico y la paciente a través de la palabra a fines de dar cuenta de la importancia que tiene otorgarle lugar al relato. Por otro lado, retomamos el caso Dora con el objetivo de reforzar la idea de histeria como una patología predominantemente femenina. Una vez desarrollado este primer momento teórico presentamos otra línea psicoanalítica que tensiona y problematiza estos primeros postulados desarrollados por Freud en los trabajos mencionados.

Nos parece pertinente retomar los aportes de Foucault en *Historia de la sexualidad I* (1970) donde afirma que la función del poder es productiva y que a partir de aquí aparece la represión, prohibición o censura como funciones que se desprenden de dicha productividad. Lo mencionado nos servirá para repensar el vínculo entre poder y sexualidad, la dominación y control que se da desde el primero sobre el segundo. Además, nos será útil a la hora de enmarcar el dispositivo de la histerización del cuerpo de la mujer propuesto por el autor, aquí la mujer histérica aparece como un objeto privilegiado de saber en estricta relación con una preocupación que busca descubrirla para luego reprimirla, y finalmente, dominarla.

Resultan fundamentales los aportes de Emilce Dio Bleichmar en *Feminismo espontáneo de la histeria* (1991) ya que son esenciales a la hora de reflexionar en torno a qué y cómo significar y profundizar sobre lo que nombramos como feminidad, así como también tomar una posición al respecto del modo en que pensamos este concepto. La autora analiza la manera en que el género femenino se desarrolla y constituye; es desde aquí que pensamos en cómo este análisis crítico nos permite hacer del género una apuesta identitaria. Es su trabajo psicoanalítico con perspectiva de género incipiente en desarrollo y transformación lo que nos interesa en el presente trabajo de investigación. La revolución psicoanalítica significó correr la perspectiva biológico-empirista como el único ordenador posible de las condiciones humanas para incorporar lo simbólico como otro eje ordenador.

En relación a la histeria, Dio Bleichmar dirá que esta no solo se limita a ciertos rasgos que configuran modos de ser, sino que los diferentes rasgos se presentan en cuanto se acercan o alejan al conflicto que genera la construcción narcisista del propio deseo-placer. Se refiere al conflicto justamente en el grado de aceptación o rechazo que cada cultura construye en torno a los roles de género. En este caso, la histeria se presenta como un conflicto básico de carácter narcisista que impulsará a las feminidades a equiparar o invertir su propia valorización del género. Profundizamos sobre la potencia creativa que ubica Dio Bleichmar en la intimidad del torrente avasallador que expresa la histeria —con sus respectivas reacciones contradictorias—.

Por otra parte, la autora retoma a Lacan afirmando que el falo funciona como significante esencial ya que en su carácter de esencialidad cumple paradigmáticamente la función de significar. Lo fundamental de esto es que la operación privilegiada del falo se ve respaldada por una estructura o posición lingüística asociada a su perpetua reconstitución; entonces vemos cómo el falo significa y el modo en que eso posibilita siempre estar en proceso de ser significado o resignificado. Observamos aquí también cómo este privilegio se

desprende, en cierta medida, del hecho de ser reiterado y cómo esta misma inestabilidad, propia de los significantes, habilitan lo que Butler llamará repetición subversiva, a saber, aquella que aparece como posibilidad de apertura al desplazamiento y/o desmontaje.

Lacan (2013) afirma que el discurso remite al lenguaje dando cuenta de distintas posiciones discursivas en las que se paran los sujetos frente a los demás —profundizamos aquí sobre lo que Lacan llama Otro—. Lacan desarrolla su teoría de los cuatro discursos en el seminario XVII *El reverso del psicoanálisis* (2013), basándose en una estructura propuesta por Freud, en la cual propone que cada uno de esos discursos hacen algo con la pérdida o el vacío. Nos interesa principalmente el discurso de la histeria del que retomamos la idea central vinculada a un sujeto que se dirige hacia un amo orientado por el deseo de saber, lo que entrará en íntima relación con lo que el autor denomina histerización del discurso.

El Capítulo 3 introduce un primer análisis de corpus a partir de trabajar con ciertas materialidades en las que aparecen y se reponen discursos sociales sobre la histeria, en clave peyorativa. Las imágenes de discursos sociales virtuales que seleccionamos son: un *tweet* de Agustín Laje realizado el 01/01/2018 (ver anexo N° 1), respuestas a un *tweet* de Malena Pichot publicado el 03/11/2016 (ver anexo N° 2), una imagen de la Campaña del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires contra el acoso callejero que aparece en *Twitter* el día 24/10/2018 (ver anexo N° 3) y una publicación del *Instagram* oficial de la Dra. Melisa Pereyra @gineconline del 30/05/2019 (ver anexo N°4). Para este primer momento del análisis recuperamos, entre otros, de los aportes de Lazzarato (2006) en el capítulo “Sobre la net”, a Roberto Jacoby y Syd Krochmalny en *Los diarios del odio* (2016) y, nos remitiremos a Butler en *Lenguaje, poder e identidad* (1997).

En el Capítulo 4 desarrollamos ciertas nociones desde los estudios de género. En un primer momento contextualizamos —a grandes rasgos— los regímenes de poder/discurso que responden directamente a la heterosexualidad obligatoria y al falogocentrismo en los que las feminidades como sujetos de género, sexo y deseo nos encontramos inscritas. Siguiendo los objetivos de la presente investigación, nos parece fundamental ampliar tanto la visibilidad como la legitimidad de las subjetividades femeninas en tanto sujetos políticos, al mismo tiempo que entendemos necesario cuestionar ciertas nominaciones que actúan de modo normativo sobre nuestras subjetividades, como mencionamos anteriormente.

Retomamos, en este capítulo, a Judith Butler en *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (2002). En principio para pensar tanto al género como al sexo en tanto construcciones culturales mediadas por el lenguaje, en este sentido, ambos son un continuo. Sin embargo, dentro de esta mediación cultural nos damos con la construcción universal que entiende al sujeto-varón como dominante, aparece inevitablemente una complejidad para el pensamiento feminista ya que esta categoría implica al sistema binario que, inevitablemente, se ve reflejado en la producción discursiva doxástica. Profundizamos sobre estas ideas a lo

largo del capítulo teniendo en cuenta distintas perspectivas que nos permiten pensar en la construcción performativa de género, sexo y deseo vinculadas a la repetición y al ritual sostenidos en/por un cuerpo, cuerpos.

Coincidimos con Butler cuando alega que las subjetividades femeninas aparecen como lo no representable dentro del lenguaje falogocéntrico. Así, lo que la autora llama el “ser mujer” aparece entonces en relación, ser lo que no es el otro, el valor de la diferencia; el falogocentrismo proporciona un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar. Dirá que el género femenino tiene rasgos/atributos que limitan su identidad social y cultural, establecen además una jerarquía entre este género y lo general, es decir, lo masculino. Las normas de lo simbólico, inevitablemente patriarcal, hacen que haya un solo género y es el femenino: pues el masculino no es un género, sino lo general, el parámetro desde el cual se mide todo lo demás. El lenguaje hace del género femenino una marca, esta es la significación de la falta significada por lo simbólico, por el conjunto de reglas lingüísticas diferenciadoras que generan la diferencia sexual. Butler dirá que puede considerarse que la represión crea el objeto que va a rechazar, para escapar de la emancipación del opresor en nombre del oprimido, es preciso reconocer la complejidad y la sutileza de la ley y desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley. Si la subversión es posible, se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces, el cuerpo culturalmente construido se emancipará, no hacia su pasado natural ni hacia sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

En relación a lo dicho, retomamos a su vez la crítica que Butler le hace a ciertas nociones dominantes psicoanalíticas. Nos interesa puntualmente la histeria, donde la autora problematiza el concepto, le brinda un nuevo valor signado por la diferencia y reivindica a la misma como potencialidad, es decir, la considera como una posición, un modo de ser performativo que permite el desglose del cuerpo, del deseo y del discurso mismo (Butler, 1990).

Pretendemos reflexionar en torno al concepto de cuerpo y, brevemente, su materialidad. Dentro de la presente investigación, esta noción tomó un lugar de relevancia teórica sin haberlo tenido en cuenta en un primer momento y nos sirve para ubicar con mayor especificidad y rigor aquellos cuerpos histerizados o que se reconocen como histéricos. Retomamos en este punto la noción de sexo en tanto construcción que se materializa a través del tiempo; cómo en este proceso intervienen normas reguladoras. Butler dirá que la materialización del sexo se logra en virtud de la reiteración forzada de las normas, entonces, que dicha reiteración sea necesaria tiene que ver con que la materialización que nunca es completa. Esto es importante ya que observamos numerosas inestabilidades y posibilidades de rematerialización que marcan un espacio en el que la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que la pongan en tela de juicio.

De este modo, los términos y las apropiaciones de las categorías utilizadas y limitadas deben repetirse pero en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios. Caemos inevitablemente en la complicidad y la repetición, pero está también la posibilidad de elaborar un poder movilizador de una nueva —u otra— interpelación. La repetición, por tanto, puede ser pensada como una estrategia discursiva necesaria para el desplazamiento y las disputas de sentido. No podemos perder de vista que la histeria aparece discursivamente como un atributo que nombra a ciertas subjetividades femeninas dentro del orden falogocentrista y patriarcal.

Desde una perspectiva latinoamericana, introducimos ciertas conceptualizaciones en torno al feminismo/feminismos como movimiento emancipatorio considerándolo también en su apuesta epistémica decolonial. Escribir desde latinoamérica es reconocer que nuestro continente posee una estructura moderna, colonial, capitalista, patriarcal, blanca y liberal que se viene construyendo desde hace más de 500 años. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014) es una compilación de producciones en el marco de encuentros y desencuentros feministas a lo largo del territorio del Abya Yala generado en los márgenes de los espacios académicos y del activismo político de las últimas décadas. Nos interesan estas producciones ya que estos “no-saberes” son saberes que forman parte de la comunidad y de la experiencia feminista/antipatriarcal que nos permiten el desmontaje de la dependencia del feminismo del norte. Los feminismos latinoamericanos aparecen como una propuesta que desafía a las múltiples opresiones producidas por el capitalismo colonial y patriarcal. Korol (2016) denominará «feminismos populares» a estos espacios que asumen al sistema capitalista, patriarcal y colonial como opresor y disciplinador de cuerpos, territorios y comunidades, que explotan hasta la naturaleza de la cual somos parte. Dentro de los espacios feministas/antipatriarcales, de la mano de val flores (2012), retomamos el potencial disruptivo de los feminismos considerando tanto sus acuerdos como sus contradicciones y tensiones.

La potencia que reconocemos en las diferentes formas de habitar los discursos sobre la histeria es feminista. La potencia feminista como teoría alternativa del poder nos permite reivindicar ciertas nociones y/o normativas al mismo tiempo que desplazar los límites que se nos han impuesto. En este sentido, la potencia aparece como capacidad deseante (Gago, 2019).

Nos parece fundamental tomar posición política y llevarla a la práctica; esto nos permite disputar aquellos sentidos que crean exclusiones y desigualdades. De este modo, proponemos disputar sentidos sedimentados en torno a la histeria y los discursos que se tejen sobre ella; para esto —parafraseamos a val flores—, es fundamental traer una política de conocimiento como producción afectiva y, de la mano de Butler, traer, reconocer y hacernos cargo de la precariedad de nuestras vidas y nuestros cuerpos.

Menendez Díaz (2018) alega que anular las diferencias mediante la homogeneización debilita la acción colectiva. Es imperiosamente necesario ser capaces de alojar las diferencias y, como dice val flores, habitar el

desencanto. Proponemos aquí una suerte de vínculo entre la histeria y el desencanto en tanto nociones deslegitimadas en determinados discursos que leemos como doxásticos; en este sentido, nos parece urgente articular modos otros de resistencia signados por una potencia colectiva y crítica.

Hacia el final del capítulo, reconocemos modos en que los feminismos vienen ocupando espacios físicos como estrategias de lucha; modos a partir de los cuales ensayamos desplazarnos desde el lugar de víctimas y recreamos nuestros lugares en tanto somos sujetos de y en lucha. La lucha aparece como un acontecimiento dentro del desborde de las disputas feministas/antipatriarcales. Vinculamos este concepto con el de huelga y, a su vez, el acontecimiento de la huelga feminista retomando valiosos aportes propuestos por Verónica Gago (2019). En este marco, pensamos la apropiación del paro como un signo de liberación para los feminismos. El paro, en tanto irrupción como acontecimiento, se nutrió de las fuerzas que se fueron tejiendo a nivel internacional lo que le otorgó una fuerza de interpelación enorme, pero como bien dice Menéndez Díaz (2018), esta escala no debería desdibujar los rasgos singulares que tuvo a escala nacional o local. Es fundamental destacar que el paro internacional del 8M es parte del recorrido que los feminismos vienen transitando hace años.

El intento de narrar y conceptualizar la huelga feminista tiene la intención de reivindicar nuestro poder de fabulación colectiva. Reflexionamos en torno a operaciones discursivas feministas como invenciones narrativas históricas que se sostienen a partir de movimientos que insisten en desplazar y desafiar las racionalidades consideradas políticas. Desde la lectura del paro internacional feminista plurinacional como acontecimiento y programa político, nos proponemos analizar la emergencia de determinadas consignas, seleccionadas en el corpus como parte de la perspectiva analítica que se desarrolla en estas medidas de acción directa.

El capítulo 5 introduce un segundo momento momento de análisis de corpus a partir de imágenes tomadas en marchas feministas/antipatriarcales —algunas de ellas no tienen estrictamente el término histeria, pero nos sirven para acompañar este movimiento en clave de resistencia que disputa y subvierte lo asignado/impuesto que pretendemos mostrar y analizar—. Seleccionamos ciertas fotos de consignas en carteles elevadas en marchas feministas: la primera imagen es la foto de una persona que eleva un cartel con la consigna "Ni soy histérica ni estoy menstruando grito porque nos están asesinando" en la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2018 publicada el 3/06/2018 en el diario La Nueva Mañana (ver anexo N° 5). Nos parece importante remarcar que a fines de acompañar el análisis de esta imagen retomamos un cartel con la consigna "Somos el grito de las que ya no tienen voz" también de la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2018 publicada el 28/08/2018 por la cobertura colaborativa NUM (ver anexo N° 5a); y por último una foto en la cual una persona eleva un cartel con la consigna "La maternidad será deseada o no será" también de la marcha Ni Una Menos Córdoba 2018 publicada el 4/06/2018 por la cobertura colaborativa NUM (ver anexo N° 5b); en la

segunda una persona eleva un cartel con la consigna “Antes que histérica, histórica” también de la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2017 publicada por Sol Taubenschlag el 05/06/2017 (ver anexo N° 6).

Por último, en el capítulo 6 incorporamos seis entrevistas: tres a militantes feministas pertenecientes a una organización llamada “Las histéricas, las MUFAS y las otras”, dos de las entrevistadas pertenecían a “Las histéricas” (Mónica Palacios, Laura Zurbriggen) y otra a “Las MUFAS” (Natalia Di Marco); y tres entrevistas a psicoanalistas (Florencia Aquino, Laura Schapira y Claudia Huergo). Agregar esta herramienta metodológica no estaba previsto en una primera instancia. Más bien, nos vimos en la necesidad de hacerlo hacia el final de la investigación ya que esta misma así lo requirió.

La finalidad de ampliar la investigación tuvo que ver, por un lado, con el afán de continuar con la búsqueda de apropiaciones reivindicativas y estrategias potencializantes vinculadas a la histeria y los discursos sobre la histeria. En la primera etapa de análisis retomamos ciertos discursos sociales que pretendíamos problematizar para dar cuenta de la disputa que hay en los discursos sobre la histeria. Sin embargo, llegado el final del análisis observamos que las disputas no terminaban de aparecer ya que no se veía claramente la dimensión legitimadora de la histeria y los discursos sobre la histeria. Este fue el principal puntapié que nos llevó a una apertura.

Desde el comienzo de la investigación nos movilizó la propuesta de pensar a la histeria en términos de posición habitable y potente, de un modo legítimo que no aparecía en los discursos sobre la histeria que escuchábamos en la cotidianeidad. Siguiendo este deseo, rastreamos registros virtuales en los que aparecieran enunciados que hablasen sobre la histeria; en esa búsqueda seguía apareciendo como una noción despectiva y peyorativa vinculada a subjetividades femeninas, es decir, se reafirmó. Para nosotras, la presente investigación no podía concluir de ese modo; estábamos convencidas de que había algo más, otros lugares donde indagar. Lugares otros, distintos a la bibliografía teórica y, sobre todo, al trabajo de escritorio que estamos acostumbradas a realizar. Recurrir a las entrevistas fue algo totalmente inesperado, pero de lo que estamos orgullosas ya que la investigación dio un giro fundamental; luego de realizarlas, podíamos vislumbrar una suerte de final.

Entonces, nuestra intención tuvo y tiene que ver con darle voz a referentes que se interesen, se sientan interpeladas y afecten por el tema aquí propuesto; es decir, nos incentivamos a buscar experiencias y reflexiones otras. En este sentido, el deseo de seguir aprendiendo, investigando, escuchando otras voces es lo que nos llevó a ampliar la investigación toda y, en esta, nosotras incluidas. La presente investigación es el cierre de una etapa y, al mismo tiempo, la apertura a otras; fruto del deseo de aprender y aprehender, es también un espejo de la duda constante e infinita que nos acompaña, es una herramienta que nos abre puertas a la crítica y la reflexión.

La investigación que sigue es el resultado de la insistencia reiterada de nuestros deseos que sería en vano resumir aquí, solo creemos pertinente decir que esta investigación se propuso desde el comienzo aportar un granito de arena a construir un mundo deseable de habitar, un mundo en el que sea menos duro vivir, un mundo en el que podamos repensar nuestras prácticas discursivas y reconocer en ellas los modos que tenemos de construir(nos).

1. Discursos y usos

Estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarla en el juego de su instancia.

Foucault, 2002; p. 33.

1.1 Discursos como prácticas sociales

En este capítulo profundizamos en torno a las herramientas teórico-metodológicas que utilizamos a lo largo de la presente investigación a los fines de realizar un análisis discursivo a partir de reconocer ciertos fenómenos discursivos como hechos sociales e históricos. Esto nos permitirá entender las prácticas discursivas que se producen en las esferas de la vida social (Casimiglia y Tusón, citadas en Arnoux, 2006; p. 14), en este sentido, sugerimos una relación entre los discursos y las situaciones, instituciones y prácticas sociales que lo hacen emerger y lo enmarcan (Fairclough y Wodak, citados en Arnoux, 2006; p. 14- 15).

Retomamos los aportes de Arnoux (2006) en el capítulo “El análisis del discurso como campo interdisciplinario” donde la autora se vale, a su vez, de lo que Foucault (2002) define como *prácticas sociales*. Tenemos en cuenta, también, la noción de *práctica discursiva* entendida como “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 2002; p. 198). Desde esta perspectiva, reconocemos al análisis del discurso como *campo interdisciplinario* articulado con el ámbito social, entendido como situación de enunciación, institución, estructura social, condiciones de producción, esferas de la vida social o contexto (Narvaja de Arnoux, 2006).

Siguiendo esta línea, se vuelve necesaria la articulación entre ciertos saberes, es aquí donde el interdiscurso aparece a modo de conjunto inestablemente estructurado de formaciones discursivas. Según Arnoux (2006) el interdiscurso expone una memoria ideológico-discursiva que nos permite recorrer el proceso de constitución de la memoria e indagar en lo que llama textos fundadores, es decir, aquellos que inician una tradición o definen una matriz generadora de determinadas formaciones discursivas; tanto las formaciones discursivas como el interdiscurso aparecen como espacios heterogéneos que propician cruces entre sí.

Situaciones, instituciones y estructuras sociales atraviesan los discursos: constituyen posiciones subjetivas, acontecimientos sociales y objetos de conocimiento. Consideramos, en este sentido, al discurso como un espacio que expone marcas del ejercicio del lenguaje por parte de los sujetos, esto supone que en cada tramo hay un abanico de posibilidades y una de ellas se realiza en el discurso que adopta un dispositivo

enunciativo y formas de puesta en secuencia o modos de organización del texto e, inevitablemente, se desechan otros (Narvaja de Arnoux, 2006). En este punto se vuelve crucial el modo y la selección misma de aquellas marcas que consideramos reveladoras y/o significativas para el análisis en relación a los discursos sobre la histeria que llevaremos a cabo en este trabajo.

1.2 Un primer acercamiento a nuestro objeto de estudio

Partimos de la marca *histeria* y para ello retomamos aquí algunas acepciones del concepto. Decidimos empezar con tres definiciones de diccionario que se enlazan en universos de sentido particulares para delimitar nuestro objeto de estudio, dos de ellas se inscriben específicamente en la práctica psicoanalítica y la otra aparece actualizada en el *Diccionario de la Real Academia Española*.

Etimológicamente, la palabra griega ὑστέρα —matriz, víscera de la pelvis, útero— refería a la histeria como un suceso que afectaba al útero de las mujeres. Actualmente, la Real Academia Española define a la histeria desde el ámbito médico-psiquiátrico como una “enfermedad nerviosa crónica, más frecuente en la mujer que en el hombre, caracterizada por gran variedad de síntomas principalmente funcionales y, a veces, por ataques convulsivos”. Otra de las acepciones la entiende como un “estado pasajero de excitación nerviosa producido como consecuencia de una situación anómala”. Y, por último, en clave colectiva, la califica como “un comportamiento irracional de un grupo o multitud producto de una excitación”²

En el *Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis* (2004) se define a la histeria como una clase de neurosis en la cual ubica el conflicto psíquico simbolizado en diversos síntomas corporales. Ejemplifica estos síntomas con *crisis emocionales con teatralidad*, *parálisis histéricas* y algunas *fobias* —en el tipo de histeria de angustia—. “La especificidad de la histeria se busca en el predominio de cierto tipo de identificación, de ciertos mecanismos (especialmente la represión, a menudo manifiesta) y en el afloramiento del conflicto edípico que se desarrolla principalmente en los registros libidinales fálico y oral” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 171); es decir, a partir de síntomas físicos de carácter histriónico y/o exhibidos de manera dramática se observarían conflictos edípicos, vinculados a la identificación y registros libidinales. De estas tres ideas nodales se desprenden diferentes cuadros histéricos planteados y especificados a lo largo de la producción teórica de Freud.

En este diccionario se definen varios tipos de histeria, una de ellas es la *histeria de angustia* que presenta algunos síntomas de tipo fóbico hacia representaciones determinadas. Esta se diferencia de la *histeria de conversión* en la cual la conversión no tendría relación necesaria con una angustia particular que causaría una fobia determinada. Retomamos otra distinción de histeria que nos resulta pertinente, a saber, la *histeria de*

² Extraído de <https://dle.rae.es/srv/fetch?id=KWRlaKo>

defensa en la que la actividad de defensa propiamente dicha se ejercería desde un sujeto frente a las representaciones susceptibles de provocar efectos displacenteros.

En esta definición, con sus distintas categorizaciones, se nos presentan elementos fundamentales — compartidos entre los distintos tipos de histeria— que constituyen nuestro objeto de análisis. Por un lado, los síntomas histéricos pertenecientes al orden de la expresión exacerbada —crisis emocionales con teatralidad— ; la conexión de estos síntomas con el conflicto edípico, es decir, sexual; y el conflicto en torno a las representaciones simbólicas, específicamente hacia aquellas susceptibles de provocar efectos no gratos.

A partir de lo mencionado en ambas definiciones —Laplanche y RAE—, se desprende en cierta medida, una idea sobre la histeria presentada a partir de comportamientos y síntomas del orden histriónico considerados anómalos, producidos por una excitación pasajera que, según el diccionario de Laplanche, tiene una raíz más profunda vinculada a un conflicto edípico de orden libidinal/sexual.

Ahora bien, retomamos una tercera acepción sobre histeria del *Diccionario Introductorio al Psicoanálisis Lacaniano* (2007) de Dylan Evans que posee una mirada más innovadora sobre el cuadro histérico que la de Laplanche. Aquí, no solo hay una distinción teórica sino que la primera conceptualización pertenece al psicoanálisis freudiano y la que explicaremos a continuación al psicoanálisis lacaniano. Dylan escribe unos treinta años después de Laplanche, ubica la sintomatología clásica freudiana de la histeria en síntomas físicos los cuales no presentan causas orgánicas. La conceptualización de la conversión de un conflicto simbólico en el cuerpo se sigue leyendo así en el cuadro histérico. El autor agrega que Lacan se refiere a la histeria como una estructura neurótica que intenta responder a la pregunta sobre la posición sexual:

Es decir que “Este interrogante puede formularse como ‘¿soy un hombre o una mujer?’ o, más precisamente, ‘¿qué es una mujer?’” (S3, 170.5). Esto vale para los histéricos de ambos sexos (S3, 178). Lacan reafirma entonces la antigua idea de que existe una vinculación íntima entre la histeria y la feminidad. Por cierto, la mayoría de los histéricos son mujeres, así como la mayoría de los neuróticos obsesivos son hombres. (Evans, 2007, p. 106).

En esta última definición existe una distinción del concepto lacaniano del discurso de la histeria que designa una forma particular de lazo social. En esta definición se nos presenta la relación concreta de la conversión de un conflicto simbólico, de manera sintomática, en el cuerpo. El cuadro histérico se sigue fundando en un conflicto simbólico basado en la pregunta sobre el rol sexual, más bien sobre la sexualidad femenina, que se anuda en el cuerpo convertida en un suceso que habla en él.

Al recuperar estas definiciones, vemos que se sostiene el vínculo entre la estructura histérica y el orden de lo femenino. Se relaciona a la pregunta en torno a la posición sexual que retorna en forma de duda e

interrogante en los cuerpos construidos subjetivamente como femeninos, ya que aparentemente allí radica un/como conflicto que parece estar limitado al orden de lo sexual, a la representación sexual que aquí es, según estos diccionarios de psicoanálisis, fundada en y desde el complejo de Edipo.

A partir de estas definiciones, observamos que los diccionarios psicoanalíticos son lugares de construcción discursiva pertenecientes a un campo disciplinar específico. Podemos observar que hay ciertas conceptualizaciones en torno al significante histeria que migran —es decir, se transforman y reactualizan— en la definición de la RAE.

Partiendo de *Firma, acontecimiento y contexto* (Derrida, 1971) realizamos una lectura crítica desde la cita como fuerza en la repetición de la marca que genera sentido. Aquello que se repite, que se vuelve a retomar, a citar, dirá el autor, será lo vinculado a lo femenino, histriónico, exacerbado, al estado anómalo que se presenta como una enfermedad o cuadro médico a diagnosticar. Nos preguntamos: ¿qué marcas quedan de esa construcción conceptual de la histeria?

El acceso que tenemos a las marcas, es decir, a la escritura, permeable, legible y accesible del concepto histeria desde estas definiciones nos permite reconstruir y desmontar el concepto. Encontramos marcas que sedimentan el sentido conceptual de las definiciones psicoanalíticas en la definición de la RAE; hay contigüidad, una fuerza generada por el impulso de la marca que dejan estos discursos fundacionales del psicoanálisis sobre la histeria en su acepción de generalidad construida por un diccionario de la lengua.

1.3 La histeria cristalizada

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, a saber, las marcas que se repiten en torno a la histeria, nos proponemos ahondar en su dimensión acontecimental. Abordamos discursos sobre la histeria, analizamos prácticas discursivas que la describen, construyen y delimitan —como las definiciones de los diccionarios psicoanalíticos que tomamos y la definición de la RAE— para indagar cómo en dicho movimiento el objeto se construye a la vez que se transforma. Ciertas marcas que atraviesan estas definiciones se conservan a modo de cristalizaciones. Como sostiene Arnoux,

en ciertos textos fundadores de una tradición algunos de los objetos construidos han tenido, por razones relacionadas particularmente con el lugar social de enunciación y con el devenir de los procesos sociales, una notable permanencia en el imaginario colectivo, afirmada (...) en cristalizaciones posteriores. De allí, el interés de abordarlos desde una perspectiva que dé cuenta del proceso discursivo que los constituye³ (Arnoux, 2006; p. 67).

³ En el capítulo 3 “La construcción del objeto discursivo ‘El pueblo de la plaza pública’ en la historia de Belgrano y de la independencia argentina de Bartolome Mitre”, Arnoux habla sobre “el pueblo de la plaza pública” en tanto es una representación social que conforma el archivo que rodea el presente. A lo largo del capítulo la autora analiza el modo en que se construye ese objeto

Es crucial para nosotras como analistas el modo en que las marcas sostienen regularidades significativas. Nos referimos, entonces, al vínculo de la histeria con una dimensión negativa y las subjetividades femeninas.

Arnoux afirma, retomando a Grize, que el discurso es creación de sentido y construye para ello objetos de pensamiento a partir de la significación de los términos de los que se sirve. Estos son objetos *ad hoc*, es decir, preparados para satisfacer ciertos propósitos; si bien son contruidos en el discurso se anclan en preestructos culturales, propios del dominio al cual convoca/invoca el objeto ya que el enunciador asimila los contenidos existentes y los amolda a lo que tiene la intención de decir (Arnoux, 2006; p. 69).

Ahora bien, estos objetos se conforman a través de la actividad discursiva, y de allí su carácter dinámico; sin embargo, leemos cierta permanencia en relación a determinados objetos asentada en múltiples discursos, rituales e íconos que marca su importancia en los textos fundadores a los que remiten (Arnoux, 2006; p. 70).

Los objetos cristalizados de los que habla Arnoux (2006) son regularidades que se pueden reconocer en los discursos entendidos como prácticas permanentes, localizadas históricamente y que se designan como formaciones discursivas. Podemos decir, entonces, que esta actividad de reconocimiento y clasificación deriva en la identificación de regularidades significativas. Estas funcionan como marcas y se vuelven indicios de las condiciones de producción y de recepción de enunciados a partir de la relación con saberes del campo en el que se inscriben los discursos analizados (Arnoux, 2006; p. 98).

En la presente investigación, entendemos que la noción histeria se ha consolidado y aún se consolida discursiva y materialmente (Foucault, 2002) en enunciados y prácticas heterogéneas. En nuestra lectura, ciertas prácticas discursivas, como veremos, sostienen determinadas marcas, regularidades y repeticiones, en torno a la histeria que la emparentan con lo “inferior” y despectivo vinculado a subjetividades femeninas.

1.4 Discontinuidades y dispersiones discursivas

Una vez realizado el primer acercamiento a nuestro objeto de estudio, consideramos fundamental retomar los aportes presentados en el campo por Michel Foucault. En *La arqueología del saber* (2002) Foucault presenta su método descriptivo conocido como *arqueología*. Dirá que tanto los sistemas de pensamiento como los de conocimiento —a los que llamaré *episteme* o *formaciones discursivas*— están regidos por reglas que operan en los sujetos y definen un sistema de posibilidades que determinan límites sobre el pensamiento/conocimiento en determinados períodos.

En su introducción, el autor reemplaza los interrogantes del análisis tradicional por otras preguntas en las que se vislumbra la historia de los conceptos vinculados al campo de constitución y validez, reglas sucesivas de uso y medios teóricos múltiples. Foucault hace hincapié en que su método se enfoca en las

discursivo como texto fundador de una tradición historiográfica. Afirma que al proponer representaciones, ese “sentido” al que los elementos discursivos tienden se formula en un enunciado general del que puede derivarse lo que llama una norma de acción.

redistribuciones recurrentes y variaciones de todo tipo. Estas suceden en/a lo largo de la historia, discontinua y no lineal, en la que las transformaciones no cesan de multiplicarse y romper con ellas mismas. El problema que va a plantearse es, entonces, el de las transformaciones que valen a modo de fundación y renovación:

En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos (Foucault, 2002; p. 8).

Foucault dirá que estos problemas se pueden resumir en la revisión del valor del *documento*. Desde que existe la historia en tanto disciplina se han usado documentos interrogándolos e interrogándose sobre ellos, incluso se les ha pedido cosas con el fin de reconstruir una suerte de origen que habría tras ellos. Para el autor, esta tarea ha cambiado y ahora se busca trabajar desde el interior del documento, es decir, que el documento ha dejado de ser materia inerte a través de la cual se trata de reconstruir lo que ha sido dicho.

Más bien, “trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones” (Foucault, 2002; p. 13). En este sentido, la historia transforma los documentos en monumentos y despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer relaciones, constituir en conjuntos (Foucault, 2002; p. 13): “(...) en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento” (Foucault, 2002; p. 14).

Esto, dirá Foucault, trae algunas consecuencias: en lugar de buscar el/un origen, se multiplican las *rupturas*. La historia en su forma tradicional tenía como tarea definir relaciones entre hechos o acontecimientos fechados: dada la serie, se trataba de precisar la vecindad de cada elemento:

De aquí en adelante, el problema es constituir series: definir para cada uno sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico y formular su ley y, como un fin ulterior, describir las relaciones entre las distintas series, para constituir de este modo series de series (...). (Foucault, 2002; p. 14).

Otra consecuencia es que la noción de *discontinuidad* ocupa un lugar importante; de ser un estigma de desparramamiento temporal pasó a ser un elemento fundamental del análisis histórico. Es instrumento y, a la vez, objeto de investigación⁴. Como tercer consecuencia, se borra la idea de historia global para darle lugar a una *historia general* que desplegaría espacios de dispersión. El problema que aquí se plantea es determinar

⁴ Dirá Foucault que esto es así “(...) ya que delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero que no se le puede establecer sino por la comparación de estos” (Foucault, 2002; p. 15).

qué forma de relación puede ser descrita entre distintas series, “(...) en una palabra, no solo qué series sino qué ‘series de series’ (...), qué cuadros es posible constituir” (Foucault, 2002; p. 17).

Entendemos que se vuelve necesario poner en juego las nociones de discontinuidad, ruptura, umbral, límite y transformación al mismo tiempo que liberarse de aquellos conceptos que apuestan a la continuidad. Si bien el autor menciona varios, la que más nos interesa es la noción de *tradición*. Esta trata de proveer un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos sucesivos/idénticos/análogos que autorizan a reducir las diferencias para remontar, sin ningún tipo de interrupción, a la asignación originaria; como consecuencia, se vuelve sumamente fácil aislar diferencias/novedades/irrupciones en este fondo de permanencia. Tal es el mecanismo que opera en la tradición del concepto **histeria**, profundizamos sobre esto en el capítulo 2.

Consideramos pertinente retomar aquí los aportes de Foucault en *El orden del discurso* (2005). El autor afirma que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función imponer sus poderes en la materialidad del lenguaje (Foucault, 2005; p.14). Esto se relaciona con lo mencionado en el párrafo anterior, ya que estos procedimientos apuestan a las continuidades discursivas, en oposición, a las discontinuidades.

Nos interesan, principalmente, los procedimientos internos de exclusión, ya que aquí son los discursos mismos quienes ejercen su propio control. Dentro de este grupo, resaltamos la importancia de la *disciplina* en tanto principio de limitación, relativo y móvil, que permite construir dentro de un estrecho margen. Fija los límites de la producción discursiva a través de un juego que tiene la forma de reactualización permanente de las reglas:

Se tiene el hábito de ver en la fecundidad de un autor, en la multiplicidad de sus comentarios, en el desarrollo de una disciplina una serie de recursos infinitos para la creación de los discursos. Quizá, pero no por ello, pierden su carácter de principios de coacción. Y es probable que no se pueda dar cuenta de su papel positivo y multiplicador, si no se toma en consideración su función restrictiva y coactiva (Foucault, 2005; p. 38).

Por lo dicho hasta ahora, es fundamental revisar y analizar ciertas síntesis fabricadas y determinados agrupamientos que ligan los discursos y construyen subjetividades. Nos centramos en el análisis de los discursos sobre la histeria, noción sobre la cual se imponen determinadas ideas y/o estigmas de manera, al menos en un primer momento, autoritaria.

1.5 Multiplicidades enunciativas

Haremos una síntesis de la descripción que Foucault (2002) hace en torno al enunciado y las formaciones discursivas a fines de retomar lo que consideramos pertinente para nuestra investigación. Intentamos, entonces,

delimitar el concepto historia al interior de determinada producción teórica de la práctica psicoanalítica —entendida como formación discursiva—. Para esto, tenemos en cuenta ciertas condiciones de su aparición histórica en occidente. Nos proponemos trabajar en su dispersión y migración, sin remontarnos a un posible origen ni hacer una historización del término.

Foucault (2002) dirá que hablamos de *formaciones discursivas* cuando en un determinado número de enunciados encontramos cierta regularidad entre objetos, conceptos, elecciones temáticas y modalidades de enunciación. Serán las *reglas de formación* las condiciones de existencia a los que están sometidos los elementos en una repartición discursiva determinada:

Un sistema de formación es, entonces, un haz complejo de relaciones que funcionan como reglas. (...)

Una formación discursiva (...) determina una regularidad que le es propia a unos procesos temporales; plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos, de transformaciones, mutaciones y de procesos. No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales (Foucault, 2002; pp. 122-123).

En “Definir el enunciado” Foucault afirma que el enunciado es, en su modo de ser singular, una función que se ejerce verticalmente en relación a otras unidades —frases, proposiciones—. Entonces, no es una estructura sino una función de existencia. En este sentido, no hay criterios estructurales de unidad para el enunciado porque no es en sí mismo una unidad sino, valga la redundancia, una función que cruza un dominio de estructuras y unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio (Foucault, 2002; p.145).

Ahora bien, es fundamental preguntarnos acerca del modo singular de existencia de los enunciados. Estos existen al margen de toda posibilidad de reaparecer, la relación con lo que enuncian es singular. En este sentido, dice Foucault (2002), la referencia del enunciado forma el lugar, la *condición*, el campo de emergencia, la instancia de *diferenciación* de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo. Define las posibilidades de *aparición* y de *delimitación* de lo que da a la frase su sentido, a las proposiciones su valor de verdad.

Todo enunciado se encuentra así especificado: no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo, en el que tiene su parte, por ligera e ínfima que sea. (...)No existe enunciado que no suponga otros; no hay uno solo que no tenga en torno suyo un campo de

coexistencias, unos efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles. (Foucault, 2002; p. 166).

Nos valemos aquí de ciertos aportes de Deleuze (1987) vinculados al enunciado como aquello que es a la vez no visible y no oculto. El autor retoma a Foucault quien muestra que ningún enunciado puede tener una existencia latente, puesto que concierne a lo efectivamente dicho. Incluso, las carencias y los blancos que aparecen en ellos no deben confundirse con significaciones ocultas ya que solo señalan su presencia en el espacio de dispersión que constituye la familia. Y a la inversa, si es difícil llegar a esa inscripción del mismo nivel que lo que se dice, esto se debe a que el enunciado no es inmediatamente perceptible: siempre está recubierto por las frases y las proposiciones. Entonces, una época no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan (Foucault, 2002) sino que esos son los dos aspectos esenciales, a saber, cada formación histórica implica una distribución de lo visible y de lo enunciable que se produce en ella.

Por último, y no por eso menos importante —más bien todo lo contrario—, para que una serie de elementos lingüísticos se considere enunciado es preciso que tenga *existencia material* (Foucault, 2002), esta es la que constituye al enunciado mismo en tanto tal ya que si este soporte se modifica el enunciado cambia de identidad. Sin embargo, este no se reduce al acontecimiento mismo de su enunciación ya que tiene el poder de ser repetido y es aquí donde nos interesa focalizar. Dentro de la repetición se definen posibilidades tanto de emergencias como de limitaciones, este es el principio de *variación* del enunciado (Foucault, 2002; p. 174).

Además, si bien un enunciado es raro, como dice Foucault, la originalidad no es necesaria para producirlos porque un enunciado siempre presenta una emisión de singularidades. En este sentido, no hace falta ser “alguien” para producir un enunciado. Tampoco este remite a un origen sino que se conserva a sí mismo y vive en la medida en que subsiste o es reconstruido, lo fundamental del enunciado es su regularidad. Nos interesa fundamentalmente analizar la regularidad enunciativa de los discursos sobre la histeria.

En este sentido, queremos destacar que *lo propio del enunciado es entonces poder ser repetido* (Deleuze, 1987). Es crucial —debido a la rigurosidad de las condiciones de repetición— que exista determinada materialidad que vuelva al enunciado repetible, estas condiciones se dan en virtud de la materialidad interna que “convierte a la repetición en la potencia propia del enunciado” (Deleuze, 1987; p. 38). Retomamos una pregunta planteada en la introducción: ¿qué de la histeria se repite en ciertos discursos sociales?

En resumen, y parafraseando a Foucault (2002), un enunciado es la modalidad de existencia propia de un conjunto de signos que se encuentran en relación con otros signos, con sujetos y que tiene el *poder de ser repetido en su materialidad*. El discurso está constituido por enunciados y, por último, una formación discursiva es el principio de dispersión y repartición de los enunciados. En nuestro corpus analizamos

discursos que aparecen, se repiten y reactualizan en torno a la noción historia, consideramos sus existencias específicas y singulares por fuera de/en tensión con la formación discursiva psicoanalítica.

Muchas veces, se atribuye a los discursos sentidos únicos y/o totalizantes, sin embargo, coincidimos con Foucault en que el análisis de los enunciados y las formaciones discursivas debe ir en la dirección opuesta: hacia la multiplicidad de sentidos. En esta línea, se entiende por discurso al:

tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas, y cada vez imprevisibles; providencia que ha hablado siempre por adelantado, y que deja oír, cuando se sabe escuchar, oráculos retrospectivos: aparece como un bien finito, limitado, deseable, útil que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus "aplicaciones prácticas") la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política (Foucault, 2002; p. 134).

Nos preguntamos, entonces, ¿cuál ha sido el régimen de existencia de la historia en tanto es un objeto de discurso? Como decíamos antes, es fundamental precisar cierta línea genealógica para poder analizar los discursos que se tejen en torno a ella. Quizá podemos arriesgarnos a decir que la historia aparece, en un primer momento, como modo de ver y mostrar, lugar para hablar de y sobre las subjetividades femeninas. Es necesario para nuestro análisis tomar en cuenta las limitaciones y especificidades tanto de la noción historia como de determinados discursos sobre ella. Tenemos en cuenta que los contextos en los que emergen y han emergido dichos discursos no son siempre los mismos, además del hecho de que el discurso no es un lugar donde los objetos/nociones se depositan sin más.

Reflexionamos en torno a los enunciados que se tejen sobre el concepto/objeto historia dentro de una formación discursiva y fuera de ella. Pretendemos dar cuenta de ciertas marcas que reaparecen, se repiten, disocian o recomponen. Nos preguntamos, además, de qué modos se transforman. En este sentido, nos damos con puntos de incompatibilidad, de equivalencia, de enganche. Nos encontramos con un campo de dispersiones y discontinuidades en las que la noción de historia ha circulado y, en su repetición, sigue circulando en tanto discurso en su dimensión de materialidad singular y repetible del enunciado.

Este análisis supone que los enunciados sean considerados en la remanencia que les es propia (..) decir que los enunciados son remanentes (...) quiere decir que están conservados gracias a cierto número de soportes y de técnicas materiales (...), según ciertos tipos de instituciones (...) y con ciertas modalidades estatutarias. (...) Esto quiere decir, en fin, que las cosas no tienen ya del todo el mismo modo de existencia, el mismo sistema de relaciones con lo que las rodea, los

mismos esquemas de uso, las mismas posibilidades de transformación después que han sido dichas. (...) la remanencia pertenece con pleno derecho al enunciado; el olvido y la destrucción no son, en cierto modo, si no el grado cero de esta remanencia. Y sobre el fondo que ella constituye pueden desplegarse los juegos de la memoria y del recuerdo. (Foucault, 2002; pp. 209-210).

1.6 Discursos doxásticos

¿Cómo se nombra la historia? ¿De qué maneras nos referimos a los discursos sobre la historia? Proponemos recomponer con estas preguntas qué marcas en torno a la historia aparecen dentro de los discursos sociales seleccionados para dar cuenta de ciertos sentidos que circulan. Lo que nos interesa es reconocer aquellos discursos que independientemente —y más allá de su formulación— son dichos, permanecen dichos y están todavía por decir. Consideramos su incesante reproducción, nos proponemos reconocer algunas disputas de sentido en torno a ciertos discursos sobre la historia en el orden de lo cotidiano. En este punto, se introducen derivas, mutaciones, variaciones del enunciado en otras condiciones materiales de repetición y transformación, por fuera de la práctica psicoanalítica.

Al mencionar qué sentidos circulan en ciertos discursos sobre la historia y al intentar responder en qué medida y qué podemos reconstruir de estos en el orden de lo cotidiano recuperamos el concepto de doxa⁵:

La doxa es lo que cae de maduro, lo que solo se predica a los conversos —pero conversos ignorantes de los fundamentos de su creencia—, lo que es impersonal y, sin embargo, necesario para poder pensar lo que se piensa y decir lo que se tiene que decir (Angenot, 2010: pp. 39-40).

La doxa es, entonces, un común denominador social, un orden implícito como repertorio tópico ordinario de un estado de sociedad, pero también se la puede abordar como algo estratificado —según los conocimientos y los implícitos propios de una determinada cantidad y composición de capital cultural—. Hay una doxa de alta distinción, como hay una doxa subalterna. En esta línea, la doxa nos sirve para pensar ciertas remanencias de la noción de historia que se trasladan, mutan, desde una formación discursiva psicoanalítica a otros discursos. Esta herramienta nos sirve para realizar un análisis discursivo que, lejos de pretender ser global, se plantea a modo de recorte en el corpus propuesto para problematizar aquellos sentidos doxásticos que legitiman y (re)producen consenso a partir de determinadas construcciones discursivas en desmedro de otras.

⁵ El método arqueológico pretende definir los discursos en su especificidad, en palabras del autor: “La arqueología no va, por una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o a la estabilidad definitiva de la ciencia; no es una ‘doxología’, sino un análisis diferencial de las modalidades del discurso” (Foucault, 2002; p. 153).

1.7 (Re)actualizar el archivo

En este punto nos parece necesario retomar la noción de *archivo* en Foucault (2002) que “es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (Foucault, 2002; p. 219). Este aparece a modo de sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos —con sus condiciones y sus dominios de aparición—, comportando su posibilidad y su campo de utilización. El archivo es, entonces, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Por eso, la particularidad de lo dicho es enunciado-acontecimiento al mismo tiempo que aparece en el cuerpo en que se da: define desde el comienzo el *sistema de su enunciabilidad*. Al mismo tiempo, “es lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es el *sistema de su funcionamiento*. (...) es lo que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia” (Foucault, 2002; p.220).

Podemos decir que el archivo no se entiende como una suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documento de su propio pasado en torno a ciertos términos o ideas en especial. El archivo es el qué y cómo de ciertas cosas dichas que configuran sistemas de discursividades: habilitando posibilidades e imposibilidades enunciativas que estos mismos sistemas disponen.

Además, el archivo define el nivel de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados, aparecen así las reglas que les permite subsistir y modificarse al mismo tiempo, es decir, es el *sistema general de formación y transformación de los enunciados* (Foucault, 2002; p.221). El propio archivo de una sociedad, de una cultura o época no se puede describir exhaustivamente porque es en el interior de sus reglas dónde hablamos y el lugar desde el cual podemos decir, es aquello que nos delimita discursivamente. Nos preguntamos qué archivos actualizan estos enunciados en torno a la histeria y qué disputas aparecen. Qué de la histeria retorna, se repite y ha quedado sedimentado en cierto reparto y recorte de discursos sociales.

Coincidimos con Foucault en que las acciones enunciativas permiten a los enunciados subsistir y modificarse; cuando estos no se cuestionan, se naturalizan: el sistema ejerce ciertas condiciones de enunciabilidad a lo largo del tiempo que no se modifican porque siguen repitiendo y (re)produciéndose de los mismos modos y desde las mismas condiciones de emergencia. Es en este sentido que rastreamos ciertos discursos sobre la histeria que nos proponemos analizar a lo largo de los capítulos 3 y 5.

El análisis del archivo es, en cierto sentido, próxima a nosotros; pero es a su vez, fuera de nosotros, lo que nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades a partir de los discursos que acaban de cesar de ser nuestros. Su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. Nos desune de nuestras continuidades, dirá Foucault (2002; p.222 - 223), establece que somos diferencia y que esta, lejos de ser origen olvidado o recubierto, es esa dispersión que somos y hacemos. Entonces: “La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo” (Foucault, 2002; p.223).

1.8 El impulso de la marca y el ensañamiento del archivo

Nos parece pertinente ubicar la discusión del archivo como condición de enunciación que tomamos desde Foucault, y que retomamos luego con Butler en *Lenguaje, Poder e Identidad* (1997). En este apartado, consideramos los aportes de Derrida en *Firma, acontecimiento, contexto* (1971) a la hora de trabajar la histeria como marca iterable que acontece y configura nuevos contextos.

En dicha conferencia el autor reflexiona en torno al concepto de comunicación. Tomamos desde aquí la fuerza que reconoce en el poder de la circulación y repetición de ciertas marcas que podemos leer en los discursos sociales. Toda marca, puede ser citada, traída a colación en cualquier circunstancia enunciativa, por eso puede romper con todo contexto dado y engendrar nuevos contextos. Estas marcas aparecen en numerosas ocasiones como citas que se traen en diálogo —no es que valen solo fuera de ese lugar en el que se citan, sino más bien dan cuenta de que los contextos no tienen ningún centro de anclaje absoluto—, y es por este motivo, que el autor hablará de las citas como *marcas*. Estas son las huellas del ejercicio del lenguaje que analizamos en su condición de acontecimiento. Nos interesa tomar este movimiento potencial de la iterabilidad de las marcas para crear nuevos contextos de sentido.

Desde este performativo intencional es que se detiene Butler para pensar luego la fuerza del enunciado y su repetición o circulación singular. En la iterabilidad de aquello que (se) comunica se instala el poder de legitimidad de la cita, retomando la performatividad de la comunicación. Comunicar, en el caso del performativo, sería comunicar una fuerza por el impulso de una *marca* (Derrida, 1971; p.13), dirá el autor:

Es necesario, inicialmente, entenderse aquí sobre lo que es «producirse» o sobre el carácter de acontecimiento de un acontecimiento que supone en su surgimiento pretendidamente presente y singular la intervención de un enunciado que en sí mismo no puede ser sino de estructura repetitiva o citacional, o más bien, dado que estas últimas palabras se prestan a confusión, iterable. Vuelvo, pues, a ese punto que me parece fundamental y que concierne ahora al status del acontecimiento en general, del acontecimiento de habla o por el habla, de la extraña lógica que supone y que sigue siendo a menudo desapercibida (Derrida, 1971; p 18).

Nos valemos de estas herramientas para (re)pensar el carácter del acontecimiento de la marca —de la marca histeria—, con la habilidad de irrumpir en y desde el contexto, configurando nuevos contextos. Pensamos este movimiento discursivo de la iterabilidad, sobre aquello que se repite, insiste y reactualiza.

Enlazamos la noción de archivo foucaultiana junto a la acepción sobre lo sedimentado de este que Derrida (1997) abordará en *Mal de Archivo: una impresión Freudiana*. El autor lo define como aquello que

data una suerte de comienzo y, al mismo tiempo, un mandato o autoridad determinada que desea preservar a lo largo del tiempo. Es decir, que el procedimiento de archivar funciona para preservar y datar una referencia histórica singular, y a su vez en este mismo acto de generar el archivo se denota una intencionalidad de preservación del mismo.

Cada archivo tendrá una función arcóntica en la cual consigna o reúne una determinada serie de criterios sobre la identificación, unificación y clasificación de los archivos para alcanzar el poder de la *consignación* (Derrida, 1997; p. 11). Posee, entonces, una función instituyente y conservadora. Es fundamental que se instituya de modo conservador para imponer un poder de archivo. He aquí una forma de acompañar el planteo foucaultiano con respecto a lo dicho que se instituye como ley o regularización de lo decible.

Derrida hablará de la pulsión del archivo refiriéndose a los históricos deseos de archivar, conservar y conmemorar que se *sedimentan* a lo largo del tiempo. Esta pulsión de conservación —y de muerte— elaborará el producto del acontecimiento ¿Por qué tanto ensañamiento con la histeria? ¿Qué potencia tendrá para ensañarse de esa manera a través del tiempo en su iteración? ¿Qué marcas sedimentadas circulan en torno a la histeria?

La pulsión archivológica de conformación del archivo nos sirve para reconocer que si siguen circulando ciertos discursos peyorativos sobre la histeria, ha habido una pulsión repetitiva para llenarla de cierto sentido y a la vez destructiva en tanto la vacía de otros sentidos posibles. Aquí radica su mal, su potencia y debilidad a la vez. Ante esta posibilidad de creación de sentido, que implica necesariamente la destrucción de otros, aparece la potencia creadora de construcción de nuevas performatividades discursivas.

1.9 Performatividades discursivas feministas

Butler (1997) —en diálogo con estos sedimentos y marcas derrideanas— reafirma que la fuerza y el sentido de un enunciado no están determinados exclusivamente por contextos o posiciones previas, sino que un enunciado puede obtener *su fuerza precisamente a partir de la ruptura con el contexto en que se ha generado*⁶. Estas rupturas con tal contexto previo, o incluso con el uso ordinario, son cruciales para la operación política del performativo. El lenguaje cobra un sentido no-ordinario precisamente para refutar aquello que se ha sedimentado en —y como— lo ordinario.

Retomamos aportes de *Lenguaje, poder e identidad* (1997) donde Butler aborda la identidad sexual como resultado de prácticas discursivas y teatrales del género —piensa a este último como algo constituido en el tiempo, en un espacio exterior mediante una repetición estilizada de actos—. Es aquí cuando la autora vuelve sobre el concepto de performatividad y hace ingresar la noción de cuerpo, trabaja ambas categorías (re)pensando la sustancia que (re)construye la identidad y el modo en que no cesa de aparecer-se la repetición de normas anteriores al sujeto y que este no puede desechar voluntariamente.

⁶ El subrayado es nuestro.

El eje que tendremos en cuenta en este capítulo, a partir de ciertos lineamientos propuestos por la autora en el libro mencionado, es la *operación de subversión discursiva* ante un aparato discursivo de control y significación que moldea y constituye subjetividades. Butler señala el potencial subversivo que aparece —casi inevitablemente agregamos— en una reapropiación de determinados códigos insultantes. En este sentido, el sujeto aparece como resultado de su entrada en el universo simbólico, en el lenguaje, en una estructura determinada.

Si bien entendemos que la histeria ocupa un lugar discursivo que, de una forma u otra, atraviesa la construcción de subjetividades femeninas es imperiosamente necesario considerar una reapropiación de los códigos que definen —y han definido— la histeria. Dar cuenta de ciertos efectos políticos y ciertos juegos de poder que se entranan y esconden en teorías y prácticas discursivas es, en cierta medida, la tarea que pretendemos llevar a cabo. En este sentido, podemos decir que cuerpo y discurso se imbrican, pero sobre todo, se exceden.

En relación a la operación de subversión discursiva, podemos decir que se atribuye una agencia al lenguaje, la capacidad de herir y, en una importante medida, nos presentamos como sujetos de una *trayectoria hiriente*. El lenguaje es pensado, postulado y constituido en tanto agencia, es plausible pensarlo, precisamente, porque es agencia o, al menos, posibilidad de agencia.

Es imprescindible aportar una perspectiva crítica sobre los tipos de lenguaje que controlan, gobiernan la regulación y constitución de los sujetos. Tenemos en cuenta que dependemos inevitablemente de los modos en que los otros se dirigen a nosotros con el fin de ejercer cualquier tipo de agencia. La propuesta consiste en una puesta en circulación otra de aquellos términos que constituyen discursos hirientes, y más aún si estos aparecen o circulan en contextos de discursos públicos. El lenguaje actúa, actúa contra nosotros y esta afirmación es una nueva instancia de lenguaje que trata de poner freno a la fuerza de la afirmación anterior. Ejercemos la fuerza del lenguaje incluso cuando intentamos contrarrestarla atrapados en un entramado que ningún acto de censura puede deshacer “¿Es nuestra vulnerabilidad respecto al lenguaje una consecuencia de nuestra constitución lingüística?” (Butler, 1997; p. 16).

1.10 Heridas por el lenguaje: la fuerza de nominación

Ser herido por el lenguaje es sufrir una pérdida de contexto, no saber dónde se está. Ser objeto de un enunciado insultante implica no solo quedar abierto a un futuro desconocido, sino también no saber sobre el tiempo ni el espacio del agravio. Además, esto supone estar desorientado con respecto a la posición de uno mismo como efecto de tal acto de habla. Nos interesa retomar la *función interpelativa* de los actos de habla, ya que si el lenguaje hiere, *el lenguaje de odio* actúa de una forma ilocucionaria, a través y en el mismo

momento de habla que constituye al sujeto a través de esa herida. Podemos decir que dicho lenguaje ejerce una función interpelativa.

El sujeto es constituido —interpelado— en el lenguaje a través de un proceso selectivo que regula los términos de la subjetividad legible e inteligible. Entendemos que los enunciados del lenguaje de odio forman parte de un proceso continuo e ininterrumpido al que estamos sujetos, una sujeción constante que es la operación misma de la interpelación, esa acción del discurso continuamente repetida a través de la cual los sujetos son constituidos en la subyugación. Observamos ciertas interpelaciones autoritarias que afectan a/sobre determinados cuerpos, nos preguntamos si hay algo de la marca histeria y los discursos sobre esta que nos interpele, y en caso de ser así, qué es.

Al ser llamado por un nombre, coincidimos con Butler en que se le ofrece a una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a una en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Es esta una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el lenguaje. Vinculamos de esta manera los aportes que realiza Butler con respecto al concepto de nombre en *Cuerpos que importan* (2002) sobre *la fuerza del nombre* en relación a su funcionalidad de nominación para retomar así *la fuerza de la nominación discursiva* en clave identitaria que podemos leer en la histeria y ciertos discursos sobre esta.

Butler (2002) retoma a Lacan para alegar que la función social del nombre es un esfuerzo por estabilizar un conjunto de identificaciones imaginarias, múltiples y transitorias. Estas, para el autor, constituyen el circuito del yo, pero aún no constituyen al sujeto dentro de la esfera simbólica. Dice que si los objetos tuvieran únicamente una relación narcisista con el sujeto, o sea, si solo fueran sitios para una identificación imaginaria y estática, solo podrían ser percibidos de manera momentánea. En cambio la palabra, y no cualquier palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico.

¿Se puede pensar la histeria desde la fuerza de nominación? La nominación ocupa el lugar de una ausencia, cubre esa ausencia y reterritorializa esa posición que ha quedado disponible. Surge como un sitio de pérdida, de sustitución y de identificación fantasmática que no logra estabilizar la identidad sino más bien la constituye. Butler (2002) dirá, con respecto a la fuerza y a su poder instituyente, que lo real de la ley es su fuerza amenazadora. Por tanto, el lenguaje solo llega a cobrar vida mediante el desplazamiento del referente y la multiplicación de los significantes en el sitio del referente perdido. La significación requiere esta pérdida y solo funciona como significación en la medida en que el referente continúe siendo irrecuperable.

El significante llega a ser políticamente eficaz al instituir y sostener una serie de conexiones como una realidad política. En este sentido, el significante político opera como un término performativo antes que como un término representacional. Su eficacia queda confirmada en virtud de su capacidad para estructurar y constituir el campo político, para crear nuevas posiciones de sujeto y nuevos intereses. Ahora bien, cuando la palabra es insultante ejerce su fuerza sobre aquel al que hiera ¿De qué fuerza se trata y cómo podemos llegar

a entender su carácter falible? ¿Podemos pensar cómo la histeria se acerca al orden de lo insultante/ofensivo? En caso de ser así ¿De qué manera y a través de qué estrategias podemos invertir la fuerza de este significante en algo potencial y/o productivo?

Acordamos con Butler: el lenguaje opresivo es violencia. No es un sustituto de la experiencia de la violencia, permanece vivo cuando se niega a encapsular o a capturar los hechos y las vidas que describe. Cuando trata de efectuar esa apropiación, el lenguaje no solo pierde su vitalidad sino que adquiere su fuerza violenta. Decir que las subjetividades femeninas son históricas es un tipo de encapsulación, de capturarlas en lo que esta palabra implica, de determinar su modo de existencia. La violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo por capturar lo inefable y destrozarlo, por apresar aquello que debe seguir siendo inaprensible para que el lenguaje funcione como algo vivo. Aquí se nos aparece la idea de *amenaza* como anticipación de lo que se hará. La palabra histeria como anticipación de lo que significa la femineidad, el modo en que se constituye su identidad, de lo que el Otro⁷ piensa cuando se dice histérica.

Buscamos otros modos posibles de leer esta palabra y sus derivas, desplazar eso tan impuesto y sedimentado tratando de dar con lagunas, vacíos y la potencia que, creemos, hay en este lugar. La censura es al mismo tiempo la condición de la agencia y su límite necesario, esta paradoja no impide la posibilidad de decidir, solo sugiere que la agencia está implicada en el poder. Las decisiones solo son posibles si están condicionadas por un determinado ámbito, aunque no está determinado de una vez por todas. Como bien dice Butler retomando a Felman:

Si el problema del acto humano consiste en la relación entre el lenguaje y el cuerpo es porque el acto se concibe —tanto en un análisis performativo como psicoanalítico— como aquello que problematiza al mismo tiempo la separación y la oposición entre ambos. El acto, una producción enigmática y problemática del cuerpo parlante, destruye desde su comienzo la dicotomía metafísica entre el dominio ‘mental’ y ‘físico’, desmonta la oposición entre cuerpo y espíritu, entre la materia y el lenguaje (Butler, 1997; p. 29).

La imposibilidad de reducir cualquier afirmación a su instrumento es lo que demuestra que el lenguaje está dividido en sí mismo —el fallo del lenguaje para deshacerse de su propia instrumentalidad, o más aún, de su propia naturaleza retórica—. Producimos efectos con el lenguaje y el lenguaje es aquello que hacemos; aquí nos resuena Foucault (2005) cuando afirma al discurso como aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha.

⁷ Nos referiremos al Otro en el capítulo siguiente.

Del mismo modo, entendemos que el daño lingüístico parece ser efecto no solo de las palabras que se refieren a uno mismo sino también del tipo de elocución, de un estilo —una disposición o un comportamiento convencional— que interpela y constituye a un sujeto. ¿Deriva el poder del lenguaje para herir de este poder interpelativo? ¿Cómo emerge la agencia lingüística de este escenario donde uno se vuelve vulnerable? ¿Cuáles son las palabras que hieren? Siguiendo esta línea, el acto que el cuerpo realiza al hablar nunca se comprende completamente. El cuerpo es el punto ciego del habla, aquel que actúa en exceso con respecto a lo que se dice, aunque actúa también en y a través de lo que se dice. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal significa que este se redobla en el momento del habla: existe lo que se dice, pero existe también un modo de decir que el instrumento corporal de la enunciación realiza.

La amenaza emerge a través del acto que el cuerpo realiza al hablar —surge como efecto de un acto performativo para volverse inofensiva gracias a la conducta corporal del acto—, prefigura o promete un acto corporal. Entendemos que aquello que confiere poder a la amenaza es la presunción de que el acto de habla materializa por completo el acto con el que la palabra amenaza. Para que esta funcione se requieren ciertas circunstancias, así como un campo de poder a través del cual se puedan materializar sus efectos performativos. Existe la fantasía de la acción soberana que estructura la amenaza que supone un cierto tipo de enunciado siendo al mismo tiempo la realización de la acción a la que el acto de habla se refiere. El cuerpo del hablante, como instrumento de una violenta retoricidad, excede las palabras dichas y pone de manifiesto que el cuerpo a quien le habla y se dirige no puede seguir estando —al menos no siempre— bajo control. Hay una certeza inminente de un porvenir, puesto que la amenaza es un acto de habla y al mismo tiempo un acto corporal, siempre está fuera de su propio control. Hablar de las histéricas —en su dimensión ofensiva— funciona como amenaza.

Las palabras no hieren de hecho, sino que el efecto ofensivo de tales palabras es completamente contextual y ciertos cambios de contexto pueden exacerbar o minimizar su carácter ofensivo. Alegar que algunos enunciados son siempre ofensivos —independientemente del contexto— o afirmar que de alguna forma estos enunciados llevan el contexto con ellos mismos —de tal modo que no se pueden deshacer de él—, no es ofrecer una explicación de cómo se invoca y reestructura el contexto en el momento de la enunciación. Los argumentos a favor de una contra-apropiación del habla ofensiva se ven claramente cuestionados por la posición según la cual el efecto ofensivo del acto de habla está necesariamente relacionado con este, sus contextos originarios o perdurables.

De esta manera, consideramos la posibilidad de (re)concebir un acto de habla para resignificar un contexto previo que, depende en parte, del intervalo entre el contexto en el que se origina o la intención que anima un enunciado y los efectos que este produce. Con el tiempo, las palabras son capaces de desligarse del poder de herir y recontextualizarse de formas más afirmativas: abren posibilidades de agencia. La hipótesis de Butler (2002) es que el habla está siempre de algún modo fuera de control. Potenciando este lugar

descontrolado podemos desligar el acto de habla del sujeto soberano para fundar una noción alternativa de agencia, de responsabilidad. Una noción que reconozca plenamente el modo en el que el sujeto se constituye en y con el lenguaje, así como el hecho de que aquello que él mismo crea se deriva también de otras fuentes.

Aquel que actúa lo hace, precisamente, en la medida en que es constituido en tanto que actor y, por tanto, opera desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son, al mismo, tiempo posibilidades. Entendemos que esto sucede en el caso de la noción histeria y los discursos que se generan en torno a ella, a saber, discursos sobre la histeria.

El lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada del Otro para existir. Estas historias —según las cuales uno llega a ser gracias a la dependencia con respecto al Otro— deben ser reformuladas en términos lingüísticos. En la medida en que estos términos mediante los cuales se regula, se asigna y se comparte el reconocimiento forman parte de un ritual más amplio de interpelación. No hay forma de protegerse contra la dependencia primaria de un lenguaje que no nos pertenece ni del que no somos autores. De este modo, en ocasiones nos aferramos a ciertos términos que nos hacen daño porque nos conceden una cierta forma de existencia social y discursiva. En este punto, nos parece pertinente retomar algunos interrogantes que nos comparte Butler (1997), que nos orientan a preguntarnos sobre nuestro problema de investigación: ¿Puede existir un enunciado que rompa la continuidad de esa estructura, o que subvierta la estructura a través de la repetición en el lenguaje? ¿Existe una repetición que pueda separar el acto de habla de las convenciones que lo sostienen de tal modo que su repetición, en lugar de consolidarlo, eche por tierra su eficacia nociva?

Retomamos la idea de ser llamadas por un nombre. Agregamos que, en tanto nombrar aparece como un rasgo esencial de los sujetos, el nombre nos constituye socialmente, nombrar vuelve las cosas manejables. Así, el nombre lleva consigo el movimiento de una historia que él mismo detiene. Existe una historia de la histeria, la leemos como nombre, nominación que se mueve.

La histeria aparece como un término que facilita el reconocimiento, es convencional, es efecto e instrumento de rituales/instituciones/disciplinas sociales que deciden las condiciones lingüísticas de los sujetos. Proponemos movilizar ese nombre, intentar que no se detenga en un significado para poder así desplazar lo instaurado. La sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza; fuerza vinculada con lo iterativo, lo repetitivo.

La iterabilidad del lenguaje de odio aparece disimulada por el sujeto que lo pronuncia. Como performativo, el lenguaje de odio priva a quien está destinado precisamente de este poder performativo. La capacidad de usar eficazmente las palabras se considera como condición necesaria para la operación normativa del hablante y del actor político en el dominio público. Justamente porque no existe un lenguaje purificado de

los residuos traumáticos del nombre —aquello que se anuda y se instala en la cadena significativa de cada sujeto—, su traumatización no tiene manera de resolverse, es más bien un largo trabajo de intentar (re)dirigir el (re)curso de su aparición repetitiva.

¿Qué podemos hacer con todo esto? (Re)pensamos críticamente sobre la funcionalidad de la agencia del lenguaje, las cargas y sedimentos que pesan sobre el nombre. Es necesario considerar la responsabilidad que tenemos a la hora de hacer uso de este, concebir la fortaleza y el peso que aparece en cada una de sus repeticiones y reproducciones. Dicha responsabilidad conlleva, por un lado, a mostrar cómo una teoría del performativo opera ya en un ejercicio del discurso político —la teoría puede funcionar de maneras implícitas y fugitivas—. En este discurso político, los términos de resistencia y sublevación son generados en parte por los poderes a los que nos resistimos y oponemos. Por otro lado, el lenguaje que contrarresta las ofensas —que las discute— debe repetir aquellas ofensas, pero sin llegar a recrearlas.

Existe una forma de lucha social y cultural del lenguaje en la que la agencia se deriva de la ofensa, una ofensa que se puede contrarrestar gracias a esa misma derivación. Siguiendo esta línea, Butler plantea que el lenguaje nos constituye en parte por exclusión —mediante un tipo de censura no oficial o de restricción primaria en el lenguaje que constituye la posibilidad de agencia en él—.

La resignificación del lenguaje requiere abrir nuevos contextos, hablar de maneras que aún no han sido legitimadas, y por lo tanto, producir nuevas y futuras formas de legitimación. La palabra que hiere se convierte en un instrumento de resistencia, en un despliegue que destruye el territorio anterior de sus operaciones. Este despliegue implica enunciar palabras sin una autorización previa y poner en riesgo la seguridad de la vida lingüística, el sentido del lugar que ocupa una en el lenguaje, la palabra de una como una la dice.

2. Psicoanálisis en tensión y tensión con el psicoanálisis

Todas las vivencias y excitaciones que preparan u ocasionan el estallido de la histeria en el período de la vida posterior a la pubertad sólo ejercen su efecto, comprobadamente, por despertar la huella mnémica de esos traumas de la infancia, huella que no deviene entonces consciente, sino que conduce al desprendimiento de afecto y a la represión.
Sigmund Freud, 1896; p. 164.

2.1 Pretensión de una etimología sobre la Histeria

Abordamos la disciplina psicoanalítica, al igual que las demás, como una formación discursiva. En este sentido, nos propusimos realizar cierto recorrido disciplinar para tomar determinadas herramientas conceptuales que posteriormente intentamos desmontar. Retomamos cierto momento de producción y construcción teórica específica en torno a la histeria como concepto y objeto de estudio dentro de la formación discursiva psicoanalítica. Foucault (2002) ejemplifica, junto al discurso de la psicopatología, el modo en que se construyen los objetos del discurso. Podemos decir, entonces, que se disponen dentro de cada disciplina ciertas superficies primeras en las que se demuestra dónde pueden surgir determinados objetos y luego ser designados y analizados (Foucault, 2002; p. 66).

El discurso psicoanalítico como formación discursiva deposita y superpone “como en una simple superficie de inscripción, unos objetos instaurados de antemano” (Foucault, 2002; p. 69). Nuestra propuesta, en este capítulo, es leer sobre la construcción del objeto histeria en relación al orden de lo femenino y lo negativo. Para llevar adelante esta tarea trazamos, desde cierta línea genealógica dentro de la formación discursiva psicoanalítica, un análisis que nos permite concentrar y condensar un momento teórico específico.

El psicoanálisis expone la importancia del desarrollo de la sexualidad humana para ubicar aquellos signos manifiestos que se vinculan anatómicamente con sus respectivos desarrollos y/o consecuencias psíquicas. La distinción entre la diferencia anatómica de los sexos masculino y femenino son ordenadores universales que han servido, e incluso sirven hasta el día de hoy, como parámetros estrictos de diferenciación. Una distinción muy curiosa que inaugura y condiciona la comparación entre ambos estatutos binarios que, sin embargo, se imbrican mutuamente. Esta breve presentación que enlaza el desarrollo de la sexualidad humana —lo genital, lo anatómico, el cuerpo— en vinculación con la psiquis —lo mental, la intelectualidad— es de suma importancia para el desarrollo de la disciplina en el recorte teórico que analizamos. Los ordenadores universales mencionados sirven como categorías para distinguir los desarrollos diferenciados de la anatomía de las personas que serán reforzados y reubicados, tenidos en cuenta y no tanto, a medida que la histeria se

construye en objeto de estudio. Poner el foco en la distinción binaria de la diferencia anatómica sexual se inscribe en la superficie de ciertos cuerpos que no perderemos de vista.

En este sentido, hacemos foco en la histeria en tanto “temperamento femenino convertido en neurosis”, también a la histeria circunscripta en sexualidades nómadas de los “afeminados en todos los géneros⁸” (Didi Huberman, 2007; p. 112). Esta premisa nos permite concebir a la histeria como un haber de la feminidad que no pertenece exclusivamente al dominio anatómico particular de las personas, sino más bien como condición y afectación que excede al concepto de mujer solamente. Es por eso, también, que le brindamos fuerza a lo femenino como excedente porque escapa de lo esencial.

Partimos de un primer momento teórico postulado por Sigmund Freud⁹, específicamente en su ensayo “Histeria” (1888)¹⁰. Aquí se refiere a la histeria en tanto fenómeno corporal que aparece como carácter excesivo. De esta manera, el dolor histérico será descrito por el enfermo como doloroso en grado máximo.

Es particularmente característico de la histeria, entonces, la convivencia de la perturbación en su máxima expresión y su más tajante deslinde; esto se manifiesta en lo que el autor denomina movimientos exagerados y limitaciones drásticas. Lo que popularmente se suele calificar de «temperamento histérico» consiste en la inconstancia de la voluntad, los cambios de talante, el acrecentamiento de la excitabilidad con relajación de todos los sentimientos altruistas. Hablamos entonces de alteraciones en el decurso y en la asociación de representaciones, de inhibiciones de la actividad voluntaria, de acentuación y sofocación de sentimientos, etc., que se resumirían como modificaciones en la distribución normal, sobre el sistema nervioso de las magnitudes de excitación estables.

Otro aspecto que aborda Freud sobre el concepto de histeria es el influjo predominante de la esfera sexual. Dicha significatividad la ubica tanto en niñas como en niños. Sin embargo, aclara que la histeria se desarrolla en niños sexualmente inmaduros y que suele ser sumamente rara en los casos que refieren al sexo masculino. Se debe admitir que lo relativo a la vida sexual desempeña un gran papel en la etiología de la histeria, esto a causa de la elevada significatividad psíquica de esta función, en particular en el sexo femenino.

Ubica el período de la juventud —desde los quince años en adelante— como aquel en que de preferencia se manifiesta la neurosis histérica, y aclara la distinción, *en las mujeres*¹¹. Freud agrega que los primeros años de un matrimonio “dichoso” suelen interrumpir la enfermedad y que dicha neurosis torna a salir a la luz cuando se enfrían los vínculos conyugales y en virtud del agotamiento provocado por repetidos partos. Pasados los

⁸ El resaltado es nuestro.

⁹ Médico neurólogo austriaco de origen judío, padre del psicoanálisis y una de las mayores figuras intelectuales del siglo xx. Fuente: «Freud, Sigmund», artículo en inglés en la página 712 de la *Britannica Concise Encyclopedia* (2006). Londres: Encyclopaedia Britannica.

¹⁰ Este ensayo publicado en 1888 se lleva el 5to lugar de publicación de un total de más de 200 escritos y producciones teóricas. Fuente: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1978.

¹¹ El subrayado es nuestro.

cuarenta años, no suele producir ya nuevos fenómenos, aclara nuevamente, en las mujeres; no obstante, pueden persistir viejos síntomas y, en ocasiones eficaces reforzar el estado patológico aun a avanzada edad. Los hombres parecen particularmente poco proclives a la histeria. Agrega que el sistema nervioso masculino tiene una predisposición a la neurastenia, tanto como el femenino a la histeria.

De este ensayo tomamos los aspectos que afirman la existencia de una predisposición de las mujeres a la histeria, a diferencia de los varones —por lo pronto—. Freud retoma la definición del término en relación a su terminología griega y su vínculo al útero. También se refiere a los trabajos de Charcot y por ende, su vínculo con la terminología médica. Sobre la histeria dirá:

Su apreciación y su mejor inteligencia sólo se inician con los trabajos de Charcot y de la escuela de la Salpêtrière, por él inspirada. Hasta entonces, la histeria era la *bête noire* de la medicina; las pobres histéricas, que en siglos anteriores, como posesas, habían sido quemadas en la hoguera o exorcizadas, en la moderna época ilustrada ya no recibieron más que el anatema del ridículo; sus estados se consideraban mera simulación y exageraciones, y por consiguiente indignos de la observación clínica (Freud, 1888; p 45).

Rastrear y recomponer cierta línea genealógica sobre la construcción del objeto histeria, en este momento teórico, nos llevó a investigar y conocer algunas mutaciones que se han dado sobre el término en determinados campos disciplinares. Principalmente, el campo médico psiquiátrico vinculado al momento específico que retomamos del psicoanálisis. Este no es un recorte arbitrario sino más bien se corresponde con su efervescencia e incipiente formación disciplinar en tensión con las ciencias médicas psiquiátricas. ¿Por qué resulta pertinente reconocer esta bisagra dentro de la formación discursiva psicoanalítica que pretendía diferenciarse de la medicina? Porque el psicoanálisis opera teóricamente al reflexionar, migrar e incluso tensionar los planteos que la medicina construía sobre los cuerpos, a fines de buscar un método y construir una práctica que sea amena y posible de transitar en busca de preservar y cuidar la salud de las personas. Es la invención de la histeria el *fenómeno* que compone y a la vez excede las disciplinas, pero que es tomado por estas para fundamentar, diagnosticar y construir su funcionamiento disciplinar.

El trabajo de Didi Huberman sobre la iconografía de la Salpêtrière en *La invención de la histeria* (2007) se dedica a analizar cómo se capturaban en fotografías las simulaciones histéricas que fueron objeto de estudio por parte de los médicos durante el último tercio del siglo XIX, en dicho hospital psiquiátrico de “infierno femenino” (Didi Huberman, 2007; p.7). Estas fotografías exponen el registro de los cuerpos reconocidos como histéricos según el enfoque médico psiquiátrico de la época.

Este libro narra los comienzos del psicoanálisis, más bien la experiencia de Freud en la Salpêtrière. Esta lo lleva a alejarse de la medicina y le permite “construir” el psicoanálisis bajo la perspectiva del problema de la imagen, ya que él “fue testigo desorientado de esa inmensa cautividad de la histeria y de la fabricación de esas imágenes” (Didi Huberman, 2007; p. 8). Este trabajo de Didi Huberman expone aquello que Freud desde el ensayo *Histeria* (1888) retoma y discute, de esta manera, establecemos un lazo entre la construcción del objeto histeria que tomó forma como objeto en la disciplina médica y que ha migrado luego a la psicoanalítica:

Las «teorías uterinas», tan viejas como el mundo, tuvieron una vida larga y duradera. Landouzy, en 1846, aún definía la histeria como «neurosis del aparato reproductor de la mujer; se convencerán ustedes —decía con imperativo el autor— de que el aparato genital es a menudo la causa y siempre la sede de la histeria». (¿«Neurosis del aparato reproductor de la mujer»? ¿O neurosis de un inmenso aparato discursivo que generó a «la mujer» como imagen específica, compatible de la histeria?) (Didi Huberman, 2007; p 102).

A partir de ese interrogante, el autor reflexiona en torno a la histeria como un aparato discursivo que vincula el aparato genital femenino como “sede” de esta y como condición de “enfermedad” que sirve para afirmar la “esencia” de las mujeres. Dirá que “pese haber sido puesta en duda como cuestión uterina, la histeria se mantuvo como algo exclusivo de las mujeres, y Briquet consiguió el golpe maestro de hacer de ella a la vez una enfermedad femenina y una enfermedad desexualizada: una enfermedad sentimental¹²” (Didi Huberman, 2007; p 103).

El autor agrega que pensar en la histeria obligaba a pensar en paradojas, que estas son afecciones excesivas y porosas de los cuerpos histéricos que Charcot, la medicina, y Freud desde el psicoanálisis, pretenden abarcar aunque resulta imposible aprehenderla totalmente. En este sentido, la histeria es un fenómeno, una experiencia del cuerpo que vivencia una temporalidad asombrosa, por lo cual “el cuerpo de la histéricas llega incluso a ofrecer el espectáculo absoluto de todas las enfermedades a un mismo tiempo” (Didi Huberman, 2007; p 104). No recuperamos todos los postulados sobre la histeria que la formación discursiva psiquiátrica realiza sobre el término, sin embargo, tomamos el planteo de Charcot que Didi Huberman analiza. Este trata sobre la neurología que explicita a la histeria como concepto calculado y estratégicamente pensado como patología desarrollada en las mujeres. En sus propias palabras: una invención. (Didi Huberman, 2007; p 108).

¹² El subrayado es nuestro.

Nos detendremos en este punto, crucial para la presente investigación, en el que presentan a las mujeres, a ciertas mujeres, con un nodo problemático sexual y síntomas característicos que oscilan entre ciertas “anormalidades”, “fuera de toda regla”, “mil formas espectaculares de poner el cuerpo”, entre otras definiciones grandilocuentes sobre lo excesivo, incontrolable y dramático en/de la histeria. Para ello, volvemos al ensayo “Histeria” (1888) en el que Freud intenta, en cierta medida, definirla como una neurosis en el sentido más estricto del término (Freud, 1888) y no como una bolsa de sentido que aúna cualquier desorden nervioso. Por lo tanto, enumera su sintomatología en: ataques convulsivos, zonas histerógenas (hipersensibles), perturbaciones de la sensibilidad, perturbaciones de la actividad sensorial, parálisis, contracturas. Todas sintomatologías que al final define como que cualquiera de ellas comparten ser “fenómenos histéricos (que) tienen preferentemente el carácter de lo excesivo” (Freud, 1888; p. 52). Lo interesante en este texto radica en los ejemplos de mujeres histéricas, siendo los casos representativos de la sintomatología mencionada anteriormente.

Luego, en *Estudios sobre la histeria* (1895), le parecía a Freud un equívoco aplicar el nombre de histeria a toda neurosis que presentara en su complejo de síntomas algún rasgo histérico. A pesar de reconocer a la histeria como el término más antiguo y mejor conocido usado para determinar enfermedades que pertenezcan al orden de la exageración y la alteración de una suerte de “normalidad nerviosa”, alega necesario reconocer que había llegado a ser abusiva en un punto, al haber acumulado injustificadamente, la histeria, multitud de rasgos de perversión y degeneración —dialogando con los postulados médicos propuestos, en un primer momento, por Charcot—.

Dirá entonces que la concepción más justa sobre las neurosis parecía ser comprenderlas como mixtas. En este sentido, atiende a la dificultad de hallar formas puras de histeria ya que: no es posible considerarla aisladamente separándola del conjunto de las neurosis sexuales por un lado; que no representan sino un solo aspecto del complicado caso neurótico y, por otro, solo en los casos límites llega a presentarse como una neurosis aislada y puede ser tratada como tal. Sin embargo, el autor no niega la histeria como afección neurótica independiente, considerándola tan solo como manifestación psíquica de la neurosis de angustia sino que puede tratarse aisladamente pues en la terapia se persigue un fin práctico: la supresión del estado patológico en su totalidad. Por tanto, es fundamental separar la parte de la histeria en los cuadros patológicos de las neurosis mixtas para empezar a cobrar autonomía teórica y clínica.

Una vez realizada esta separación, se vuelve posible dar expresión concreta y precisa el *valor terapéutico del método catártico para tratar la histeria*. Afirma, en principio, que es susceptible suprimir cualquier síntoma histérico a través del mencionado método catártico, siendo, en cambio, impotente contra los fenómenos de la neurastenia, y no actuando sino muy raras veces sobre las consecuencias psíquicas de la neurosis de angustia. De este modo, su eficacia terapéutica dependerá en cada caso de que el componente

histórico del cuadro patológico ocupe en él —o no— un lugar más importante, desde el punto de vista práctico, que los otros componentes neuróticos.

El método catártico no actúa sobre las condiciones causales de la histeria, y por tanto, no puede evitar que surjan nuevos síntomas en el lugar de los suprimidos. En consecuencia, podemos atribuir a dicho método un lugar sobresaliente dentro del cuadro de la terapia de las neurosis, pero limitar estrictamente su alcance a este sector. Sin embargo, no afirma haber logrado la supresión de los síntomas histéricos, aunque entiende que tales resultados negativos han obedecido siempre a circunstancias personales del paciente y no a deficiencias del método. Según Freud, las personas histéricas se liberan de los síntomas histéricos en cuanto reproducen las impresiones patógenas causales, dándoles expresión verbal y exteriorizando el afecto; la labor terapéutica consiste en incitarlos a hacerlo ya que en más de una ocasión el terapeuta se topa con cierta resistencia por parte de sus pacientes, resistencia que debe vencer. Aquí reconocemos la importancia y la necesidad de tener un espacio terapéutico en este caso que habilite la palabra y la exteriorización del afecto. Algo del método puede fallar pero a la vez permitió un camino hacia una suerte de cura. Es en este punto del ensayo cuando el asunto da un giro, hasta el momento Freud hablaba de “pacientes”, “histéricos”, “enfermos” y sin embargo hacia el final hace foco en sujetos femeninos:

Ya he indicado el importante papel que corresponde a la persona del médico en la creación de motivos destinados a derrotar la fuerza psíquica de la resistencia. En no pocos casos, en particular en mujeres¹³ y donde se trata de aclarar unas ilaciones de pensamiento eróticas, la colaboración de los pacientes pasa a ser un sacrificio personal que tiene que ser recompensado mediante algún subrogado del amor (Freud, 1895: pp. 305, 306).

Luego, comienza a utilizar el término “enfermas” y alude principalmente a tres obstáculos: primero, si la enferma se cree descuidada, menospreciada u ofendida por el médico, el obstáculo queda fácilmente vencido con algunas explicaciones y aclaraciones mutuas, aunque la susceptibilidad y el rencor de los histéricos pueden manifestarse a veces con insospechada intensidad. Segundo, cuando la enferma es presa del temor de quedar ligada en exceso al médico, perder su independencia con respecto a él o incluso llegar a depender de él sexualmente, la enferma tiene entonces un nuevo motivo de resistencia, la cual se manifiesta ya en toda tentativa de tratamiento. Por último, cuando la enferma se atemoriza al ver que transfiere a la persona del médico representaciones displacientes emergidas durante el análisis (Freud, 1895). Queremos resaltar sobre lo mencionado anteriormente que el autor hace referencia a sujetos que pueden ser —aparentemente— tanto

¹³ El subrayado es nuestro.

masculinos como femeninos, sin embargo, a lo largo de su obra nos damos con que los sujetos analizados son, en su gran mayoría, mujeres.

Para la causación de la histeria no basta que en un momento cualquiera de la vida se presente una vivencia que de alguna manera roce la vida sexual y devenga patógena por el desprendimiento y la sofocación de un afecto penoso (...). Hallé cumplida esta condición específica de la histeria —pasividad sexual en períodos presexuales— en todos los casos de histeria analizados —entre ellos, dos hombres— (...) empezamos a entender la frecuencia incomparablemente mayor de la histeria en el sexo femenino¹⁴, que, en efecto, es más estimulador de ataques sexuales aun en la niñez. (Freud, 1896; p 164).

Estos textos que fundamentan y teorizan en torno a la histeria, demuestran entonces que ésta posee un punto nodal —que el analista reconocerá en las cadenas asociativas que realice cada enfermo sobre su relato de aquello que le provoca dolor— que radica en el recuerdo de una experiencia traumática en el ámbito vivencial sexual (Freud, 1896).

Ilustramos lo mencionado retomando dos casos de análisis clínico. En primer lugar, el de Anna O¹⁵, donde aparece la importancia del trabajo realizado entre el médico y la paciente a través de la palabra: *el método catártico y/o vía del relato*. Se identifica que a través de la declaración de ciertos hechos desaparecen o se disipan los síntomas histéricos. Es importante, en este punto, retomar el valor de la palabra de la paciente, dándole lugar al relato y a la reflexión de su propio síntoma es la condición de reconocimiento mínima para el proceso de cura. Este espacio en el que se desarrolla el método catártico habilita las cadenas asociativas, nunca arbitrarias sino, justamente, con determinados hilos de sentido, que el analista escuchará y tomará como elementos clínicos para diagnosticar y acompañar dichos sufrimientos.

En segundo lugar, retomamos el caso Dora —experiencia analítica representativa de un caso de histeria— a los fines de reforzar la idea de histeria como una patología predominantemente femenina. Aquí nos encontramos con una predisposición a la enfermedad debido a la herencia —aclara— materna que se observa a través de “síntomas depresivos de ánimo”, “alteración del carácter”, “carácter insoportable”. Dora tiene un “incidente” con el señor K —amigo del padre— que la besa sin su consentimiento, ella huye corriendo y no menciona este incidente hasta en su relato durante el proceso de cura, parafraseando a Freud esta

¹⁴ El subrayado es nuestro.

¹⁵ Anna O es analizada por Breuer en 1880-1882. Freud lo utiliza como puntapié fundacional del método psicoanalítico.

muchacha es ya totalmente histérica: “Ante toda persona que en una ocasión favorable a la excitación sexual desarrolla predominante o exclusivamente sensaciones de repugnancia, no vacilaré ni un momento en diagnosticar una histeria, existan o no síntomas somáticos (Freud, 1905; p. 14) y “el hecho de que la muchacha denunciase a sus padres lo sucedido me parecía constituir un acto anormal, provocado ya por un deseo patológico de venganza. A mi juicio, una muchacha normal hubiera resuelto la situación por sí sola” (Freud, 1905; p. 31).

Reflexionamos sobre lo propuesto por el autor en torno a la conjunción de: por un lado, la herencia que “predispone” a la histeria femenina y, por otro, la predisposición que “garantiza” la alteración de carácter histérico en un caso de situación de rechazo particular. Aquí aparecen muchos elementos para pensar, ¿Cómo este rechazo sexual propuesto de manera violenta —como bien lo presenta Freud en el caso— significa un sólido argumento para diagnosticar una histeria? ¿Cualquier ocasión favorable de propuesta sexual debe ser aceptada? ¿Es acaso el rechazo una necesaria alteración de carácter?

Leemos en este primer momento de Freud su teorización sobre la histeria y el método psicoanalítico. Identificamos las pretensiones del autor de no ser, necesariamente, universalizante con las categorías que brinda. Sin embargo, termina fundamentando la estricta vinculación que tiene la histeria con el orden femenino y su aspecto negativo, como enfermedad en estos momentos radicada en ambivalencias y alteraciones emocionales. Una vez desarrollado este primer momento teórico presentamos otras líneas psicoanalíticas que tensionan y problematizan estos primeros postulados desarrollados por Freud en los trabajos mencionados.

2.2 El psicoanálisis como discurso fundacional

Hasta aquí expusimos dos líneas de sentido que han signado el término histeria, en el primer momento teórico freudiano, para desmontar dicho recorte de conceptos a los fines de aportar a la crítica reflexiva de ciertas formaciones discursivas. Nos parece pertinente retomar los aportes de Foucault en *Historia de la sexualidad I* (2002) donde presenta la hipótesis acerca del modo en que la represión parece haber sido, a partir de la edad clásica, el modo fundamental de relación entre poder, sabiduría y sexualidad. Recuperamos este concepto desde el cual Foucault explicita el modo en que se ha hablado del psicoanálisis específicamente, a saber, como práctica normalizadora de ciertos cuerpos, sexualidades y discursos: “así, se denuncia el conformismo de Freud, las funciones de normalización del psicoanálisis (...) y todos los efectos de integración asegurados por la ‘ciencia’ del sexo o las prácticas apenas sospechosas de la sexología” (Foucault, 2002; pp 11-12).

La represión estaría profundamente anclada ya que durante mucho tiempo el poder fue caracterizado como inherentemente represivo, tal es así que desde ese momento nos sabemos subversivos al hablar del vínculo entre poder y sexualidad en los términos mencionados: “(...) ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos

reprimidos?” (Foucault, 2002; p.16). Sin embargo, el autor alega que esta hipótesis es falsa, al menos a partir del XIX, momento en el cual aparece la voluntad de decir, hablar, de incitar a los discursos de manera polimorfa. En este sentido, afirma que la función del poder es productiva¹⁶, y es aquí donde aparecen la represión, prohibición o censura como funciones que se desprenden de dicha productividad. En síntesis, el vínculo entre poder y sexualidad está sometido a lo que Foucault llama un mecanismo de incitación creciente donde los discursos sobre el sexo proliferan, el sexo está puesto en discurso hace mucho tiempo ya con el objetivo no de reprimir el desorden, sino de mejorar el control y el orden sobre las fuerzas tanto colectivas como individuales, desde ahí se intensifica un supuesto peligro que reactiva la incitación —regulada— a hablar de él (Foucault, 2002; p. 41).

En este sentido, nos orientamos a comprender el poder como aquellas relaciones de fuerza donde se producen efectos globales —pero no totalmente estables— de dominación. Con respecto a esta, consideramos fundamental destacar que no hay una estrategia única, global, válida para toda la sociedad y enfocada de manera uniforme sobre todas las manifestaciones del sexo. Retomamos, en este punto, uno de los cuatro conjuntos estratégicos propuestos por Foucault que despliegan a propósito del sexo dispositivos específicos de saber y de poder, nos referimos a la *histerización del cuerpo de la mujer*. Nos damos aquí con:

Un triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la ‘mujer nerviosa’, constituye la forma más visible de esta histerización (Foucault, 2002; p. 127).

Como bien venimos mencionando, la mujer histérica aparece históricamente como un objeto privilegiado de saber en estricta relación con una preocupación que busca descubrirla para luego reprimirla, y finalmente, dominarla. La histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo

¹⁶ En el capítulo 3 abordaremos extensamente y en relación con Butler uno de los rasgos inherentes al poder, a saber, su productividad.

y su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y de la salvación de la sociedad.

Así, en el proceso de histerización de la mujer, el ‘sexo’ fue definido de tres maneras: como lo que es común al hombre y la mujer, o como lo que pertenece por excelencia al hombre y falta por lo tanto a la mujer; pero también como lo que constituye por sí solo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de reproducción y perturbándolo sin cesar en la virtud de los efectos de esas mismas funciones; en esta estrategia, la historia es interpretada como el juego del sexo en tanto que es lo ‘uno’ y lo ‘otro’, todo y parte, principio y carencia (Foucault, 2002; p 185).

2.3 Femismos que tensionan al psicoanálisis

Emilce Dio Bleichmar¹⁷ en *Feminismo espontáneo de la histeria* (1991), se nos presentó —hasta aquí— no solo como una guía sino como un parámetro desde dónde posicionarnos para pensar qué y cómo significar y profundizar sobre aquello que nombramos como *feminidad*, así como también tomar una posición al respecto del modo en que pensamos este concepto. La autora analiza la manera en que el género femenino se desarrolla y constituye; es desde aquí que pensamos en cómo este análisis crítico nos permite hacer del género una apuesta de desnaturalización y reflexión identitaria.

Dio Bleichmar se pregunta: ¿cuando se habla de la mujer nos estamos refiriendo a su identidad de género, a los comportamientos estereotipados del mismo, es decir, al mito, a su carácter de complemento de hombre, a la elección de objeto que debe realizar o a su sexualidad específica? Es su trabajo psicoanalítico con perspectiva de género incipiente en desarrollo y transformación lo que nos interesa para el presente trabajo de investigación. La revolución psicoanalítica significó correr la perspectiva biológico-empirista como el único ordenador posible de las condiciones humanas para incorporar lo simbólico como otro eje ordenador.

Llamamos condiciones humanas a aquello que determina y condiciona los comportamientos de los humanos, aquellas experiencias vividas desde el nacimiento que poseen una estructura determinada y organizada que actúa en y efectúa sobre los cuerpos. Ahora bien, desde que se reconoce y piensa integral e identitariamente a la persona que va a nacer es cuándo comienzan a aparecer aquellos sucesos que todas las teorías psicológicas en general se empeñan en estudiar, analizar y tratar. Nos centramos, siguiendo nuestra línea de investigación, en el uso de la histeria pensada en tanto condición humana que afecta a subjetividades femeninas, principalmente, y ciertos discursos que se tejen en torno a ella.

¹⁷ Graduada de médica en la Universidad de Buenos Aires y de psicoanalista en la Asociación Psicoanalítica Argentina. En 1984, año en que publica *Feminismo espontáneo de la histeria*, comienza con su trabajo sobre el concepto de género y su pertenencia al psicoanálisis que se extiende hasta la actualidad. Fuente Oficial <http://emilcediobleichmar.com/trayectoria.htm>

El primer punto que reconoce precisamente Dio Bleichmar en torno al diagnóstico histérico es la maternidad como ritual y proceso anatómico que se desarrolla como experiencia en tanto ejecutora y condicionante a la vez, de espacios, comunidades y lógicas discursivas que lo acompañen —o no—. El vínculo entre la feminidad y la maternidad será entonces una conjunción que no podemos dejar de lado en la presente investigación.

La específica condición de maternalización de nuestra cultura marcará desde temprano la mayor parte de los patrones que rigen la feminidad y la masculinidad. La dependencia, el déficit de diferenciación, el predominio del narcisismo y de la ambivalencia en el vínculo, como rasgos peculiares de la feminidad, serán rastreados desde el inicio (Dio Bleichmar, 1991; p. 20).

Desde ese rasgo determinante es que podemos reconocer la forma o condición *genérica femenina*. Los aspectos de la sexualidad son determinados entonces por el universo de significaciones imperantes en la cultura ¿Quién será el agente encargado de transmitir estas significaciones? En principio, la madre hacia la persona que acaba de nacer. Este primer y mínimo desarrollo cognitivo será suficiente para las primeras percepciones —conscientes o inconscientes— de la pertenencia a un sexo y no al otro.

La labor de materner es, entonces, el primer ordenador a tener en cuenta; el segundo será la configuración edípica que sucede durante cierto periodo de la infancia y forma parte de sentimientos inconscientes complejos en las personas, esta determinará no tanto la condición genérica sino más bien el ordenamiento sexual. Dicha configuración ordena la posición y distribución de los siguientes roles: madre-padre-hijo o hija. Lo que nos interesa retomar de esta configuración es la concepción del deseo sexual hacia el sexo contrario y la puesta en rivalidad hacia la otra persona del mismo sexo. De esta manera, se entiende vagamente la tríada edípica en la cual los hombres desean a sus madres y son rivales de sus padres, y viceversa. Desde esta lógica observamos cómo el complejo edípico se desprende heteronormativamente. Entonces, esta primacía anatómica de diferencia de sexos ordenará no solo su diferencia biológica sino también su orientación sexual, es decir, intereses y deseos capaces de desarrollarse —o no— de alguna manera signados por la ya mencionada heteronorma.

En el intento de definir a la histeria, Dio Bleichmar separa a grandes rasgos tres tipos de histeria: (1) la personalidad infantil-dependiente, (2) la personalidad histérica propiamente dicha y el (3) carácter fálico-narcisista. El rasgo en común que ubicamos en este primer momento es que la histeria no solo se limita a ciertos rasgos que configuran modos de ser, sino que los diferentes rasgos se presentan en cuanto se acercan o alejan en relación al conflicto que genera la construcción narcisista del propio deseo-placer. Hablamos de conflicto porque es particular, porque el reconocimiento o la decisión de pretender hacerse cargo del propio deseo —de cada subjetividad— es una disputa. ¿Por qué? Dentro de esta disputa nos encontramos tanto con

opciones como con condicionantes de los que no podemos escapar. Además, ambas opciones y condicionantes están marcadas cultural y discursivamente, como en este caso el mandato de la maternidad; en este sentido si el mandato siempre estuvo presente será conflictivo dudar en torno a él o rechazarlo así como también rechazar o dudar sobre el mandato de la heteronorma.

Dio Bleichmar refiere al conflicto, justamente, en el grado de aceptación o rechazo que cada cultura construye en torno a los roles de género, y en este caso la histeria se presenta como un conflicto básico de carácter narcisista que impulsará a las feminidades a equiparar o invertir su propia valorización del género. La potencia creativa que ubica Dio Bleichmar en la intimidad del torrente avasallador que expresa la histeria — con sus respectivas reacciones contradictorias— es la solución que encuentra la misma para exponerse y dar cuenta de su propia cárcel. La histeria no es sino el síntoma de la estructura conflictual de la feminidad en nuestra cultura.

Además, nos interesa destacar lo que respecta a la feminización que transmite o que genera la identificación —o no— con la madre y luego el rol materno —esto es el Yo Ideal Femenino Primario y/o Secundario que desarrollaremos más adelante—. Entonces, ¿en qué nos basamos cuando nos referimos a la identificación? En el seno del psicoanálisis la identificación no se emplea como una actividad imitativa, sino que es una suerte de pasión por la semejanza mediante la cual emerge primariamente el yo. Si bien Freud sostiene que el yo es primero corporal y que además es la proyección de una superficie, estos esquemas reguladores no son estructuras eternas sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos que importan (Butler, 2002). Las identificaciones, tanto como los a priori históricos y los sistemas de condiciones discursivas y visuales preceden al yo —a la construcción yoica de cada persona—, además la relación identificatoria que cada persona sostiene con la imagen que cada cual establece del yo. Retomamos la identificación específica del Yo Ideal Femenino Primario y/o Secundario:

La madre es para ambos sexos el objeto primario: anaclítico, libinizador, narcisizante y socializador. El padre tiene una aparición posterior y secundaria. (...). Para la niña, la madre es un doble absoluto ya que tanto el discurso materno como el cultural hablarán de ellas dos bajo el mismo género gramatical, usará el mismo tipo y color de ropa, largo del pelo, etc (Dio Bleichmar, 1991; pp. 80-81).

Emilce Dio Bleichmar refiere que “en la duplicidad de la madre —modelo del ideal del género temprano y a la vez objeto anaclítico que otorga o niega— radica, a mi juicio, el carácter prevalentemente conflictivo de la niña con su madre” (Dio Bleichmar, 1991; p. 82). Existe, entonces, en la persona nacida y criada como niña una inevitable identificación primaria portadora del Yo Ideal Femenino primario porque no podría —en principio— cambiar de objeto de género.

Por otro lado, Dio Bleichmar incorpora, siguiendo a Lacan, la noción del falo. Alega que el falo funciona como significante esencial ya que en su carácter de esencialidad cumple paradigmáticamente la función de significar: el deseo, la castración y al sujeto mismo “ya que en su concepción teórica el sujeto psíquico es producto de una falta irreductible: su constitución en y por el lenguaje” (Dio Bleichmar, 1991; pp. 95). Es de esta manera que la niña se inscribe en un universo ya simbolizado que le indica una imagen devaluada de su género; su negatividad es estrictamente marcada no solo por su condición incompleta de hecho —es decir, desde siempre está en falta— sino por la imposibilidad de llegar a suplir y, crear además, que dicha completitud aparecerá en el padre-hombre-masculinidad.

El concepto de falo que introducimos para entrar en diálogo con lo propuesto por Dio Bleichmar, se basa en la lectura que realiza Butler en el *Género en disputa* (2007) al respecto del mismo para hacer dialogar lo propuesto por Freud en un principio y la importancia que Lacan ubica en el tener/ser el falo, re-pensando la posición del significante falo dentro del lenguaje.

Si bien el concepto de falo se instala como un origen, la construcción del falo no corresponde exclusivamente a ninguna parte del cuerpo sino que es, fundamentalmente, transferible y es —al menos en Freud— el principio mismo de la transferibilidad erógena. Es en este punto en el que Butler plantea la necesidad de entender dicho carácter transferible del falo, lo que equivaldría a desestabilizar la distinción entre *ser y tener el falo* e implicaría que no hay una lógica necesariamente contradictoria entre ambas posiciones. En este sentido, tener el falo es para Lacan (2013) una posición masculina dentro de la matriz heterosexual que supone la existencia de una relación idealizada de propiedad a la que solo pueden aproximarse —parcial y vanamente— aquellos seres marcados como masculinos, quienes ocupan —vana y parcialmente— aquella posición dentro del lenguaje.

El falo opera de manera privilegiada, pero se trata de una operación respaldada por una estructura o posición lingüística asociada a su perpetua reconstitución. Puesto que el falo significa, siempre está en proceso de ser significado o resignificado. Además, obtiene dicho privilegio por el mero hecho de ser reiterado, y si bien la construcción cultural de la sexualidad impone una repetición de este significante, existe la posibilidad de quitarle el privilegio que carga. De este modo, un significante X puede significar algo más que lo que indica su posición determinada/privilegiada, este se repite, por eso adquiere esa entidad, pero se puede desplazar para significar otra cosa. Lo mencionado, a saber, la inestabilidad del significante, habilita lo que Butler llamará *repetición subversiva* (1997).

Entonces: “Las identificaciones nunca se hacen o se alcanzan simple o definitivamente; se las constituye, se las combate y se las negocia insistentemente” (Butler, 2002; p. 122). Desde este punto, en el cual se reconoce el privilegio de determinadas posiciones lingüísticas que se repiten a lo largo del tiempo, es que aparece como posible la apertura al desplazamiento de aquello que define, condiciona y habilita al mismo tiempo.

Podemos decir, retomando a Dio Bleichmar, que el sistema narcisista femenino estará comprendido por varias actividades y posiciones: el supremo será el hijo o los hijos —la maternidad—, la belleza corporal y la seducción, la sexualidad como una actividad narcisista poco narcisizada, y su forma de habitar y constituir su género. Tarea ardua será para la niña lograr reconstruir su feminidad a través de la instauración del, ahora sí, Ideal del Yo Femenino Secundario que incluiría no solo un reconocimiento de la falta mediante la castración, como mencionamos anteriormente, sino un rol social y moral que legisle este reconocimiento y, además, narcisizar su sexualidad femenina que es un valor altamente contradictorio en nuestra cultura. Esta dimensión, profundamente conflictiva de la feminidad en nuestra cultura, se demuestra y tiene su máxima expresión en la histeria.

Las histerias aparecen, entonces, como efectos del lenguaje, de carácter conflictual de seres parlantes junto a su despliegue histriónico y exhibicionista; están al servicio de buscar, redireccionar e intentar sostener en este despliegue su condición de sujeto escindido por el lenguaje “incapaz de cualquier integración”. Entonces, la facilitación sintomática que leímos en Freud desde 1888 que resuena en la pregunta sobre la predisposición de la mujer a la histeria: ¿No será hoy una habilidad de comunicar y transmitir aquello que necesita ser expresado? ¿Formas de usar el cuerpo, de significar, que no se reduce a la anatomía ni a la sexualidad sino a la simbolicidad?

El feminismo espontáneo de la histeria (1991) consiste entonces en una propuesta/protesta a partir de una reivindicación del género femenino que no quiere ser reducido a su sexualidad, que anhela dejar de aportar placer satisfaciendo el deseo de los demás y buscar una propia/nueva forma de adjudicarse valor y poder en este mundo que desvaloriza las histerias.

Dentro del campo de la salud mental de mujeres se han investigado los procesos psíquicos femeninos intentando responder a por qué han llevado a generaciones de subjetividades femeninas a considerarse vulnerables. Estos modelos teóricos-clínicos tienen mucho que aportarnos; Mabel Burín comparte con Dio Bleichmar el rol condicionante de la feminidad, a saber, la maternidad. En su artículo “Género y Psicoanálisis: Subjetividades femeninas vulnerables” (1996), tiene en cuenta —a grandes rasgos— cómo históricamente el desenvolvimiento íntimo y doméstico de las mujeres en los hogares condiciona —y sigue condicionando— un determinado rol social que se basa en el cuidado de los niños y los hombres de la casa. No es un aspecto de cuidado en general sino una capacidad emocional de receptividad, contención y nutrición: Burín reconoce en este punto el poder de control afectivo en el género femenino.

¿Qué sucede con este poder? A medida que el tiempo avanza y las nuevas condiciones tecnológicas y del mundo urbano se diversifican y acrecientan; el espacio doméstico se invisibiliza. Estos factores, junto a la aparición de la píldora anticonceptiva, la leve pero gradual inserción al trabajo, provocan que el rol tradicional de género se vea afectado por su sentido tradicional y deje de tener este valor socialmente reconocido. Particularmente, se pone en crisis el valor que se le había otorgado al ya mencionado liderazgo emocional.

En el campo de la salud mental de las mujeres se han descrito verdaderos cuadros clínicos, asociados a los estados depresivos, caracterizados como “neurosis del ama de casa”, “síndrome del nido vacío”, “depresión de mujeres de la mediana edad”, “crisis de la edad media de la vida” (Burín, 1996). Es aquí que, paradigmáticamente, aparece la histeria como enfermedad representativa que encuentra su nodo represivo sexual vinculado a estados depresivos que expresan única y exclusivamente malestar. Burín se refiere al trabajo de elaboración psíquica que realizan las mujeres a través de la reflexión y el *juicio crítico* en estrecha relación con la composición de la propia subjetividad. Propone profundizar en este sentido el surgimiento y puesta en marcha del *deseo hostil* al que describe como un deseo diferenciador, cuya constitución y despliegue permite la gestación de nuevos deseos, como por ejemplo el deseo de saber y poder.

2.4 Discurso de la histeria

Luego de presentar las propuestas teóricas de Bleichmar y Burín que incorporan la perspectiva de género para discutir y tensionar lo propuesto por Freud en su primer momento teórico, retomamos los aportes de Jacques Lacan que se vinculan íntimamente con nuestro objeto de investigación dado que teoriza estrictamente sobre la histeria como un discurso.

Lacan, en el seminario XVII *El reverso del psicoanálisis* (2003), alega que el discurso remite al lenguaje, no solo a palabras: “El discurso aparece como una estructura necesaria que excede mucho a la palabra siempre, más o menos, ocasional” (Lacan, 2003; pp. 10-11). En esta misma línea, da cuenta de distintas posiciones del sujeto frente a los demás y se propone fundamentar una teoría del lazo social. El autor hace hincapié en la presencia que llamará el gran otro con mayúscula: *Otro* a partir de ahora. Esta presencia adviene un lugar trascendental llamado otro o subjetividad misma¹⁸. El Otro aparece como una alteridad radical ideal que no puede asimilarse mediante la identificación, esta alteridad se inscribe en el orden de lo simbólico.

Lacan equipara esta alteridad radical con el *lenguaje* y la *ley del modo*, de modo que el gran Otro está inscrito en el orden de lo simbólico. Por cierto, el gran Otro es lo simbólico en cuanto está particularizado para cada sujeto. El Otro es entonces otro sujeto, en su alteridad radical y su singularidad inasimilable, y también el orden simbólico que media la relación con ese otro sujeto (Evans, 2007, pp. 143).

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, a saber las distintas posiciones que ocupa el sujeto frente a los demás mediado y estructura por el Otro, Lacan dirá que los lazos sociales son equiparados a lo que

¹⁸ En este punto, es fundamental reconocer que nos adentramos en un universo específico al utilizar términos tanto técnicos como propuestas teóricas psicoanalíticas lacanianas —en este caso—, por lo tanto daremos a partir de aquí las descripciones que consideremos más atinadas en lo que respecta a la acepción correspondiente vinculada al presente trabajo de investigación.

en análisis se llama *transferencia* ya que estos significan, en primer lugar, un vínculo particular —que se establece entre el analista y el analizante— en el cual se ocupan roles-posiciones que habilitan o posibilitan la cura¹⁹.

En 1964 Lacan articula el concepto de transferencia con el de sujeto supuesto saber; esta articulación será en adelante central en la concepción lacaniana del fenómeno; por cierto, es esta idea de la transferencia lo que ha llegado a verse como el más complejo intento de Lacan por teorizar el tema. Según esta idea, la transferencia consiste en la atribución de saber al Otro, en la suposición de que el Otro es un sujeto que sabe: ‘En cuanto al sujeto que se supone que sabe, existe en algún lado: hay transferencia’ (S 11, 232) (Evans 2007, pp. 192).

Nos detenemos en este punto a fines de hacer foco —siguiendo a Lacan— en los distintos modos en que puede aparecer la transferencia en los lazos sociales ya que las partes que lo conforman se sitúan —de uno u otro modo— en una posición de saber determinada. Para esto el autor recurre a la formalización de 4 discursos que hacen posible algún tipo de lazo social, es decir, determinados lugares/posiciones que habitar.

En Freud aparecen discursos imposibles, estos son el de gobernar —en Lacan sería el discurso del amo, el educar —en Lacan discurso del universitario—, el analizar —en Lacan discurso del analista—. Lacan le agrega a estos el imposible de hacer desear —discurso de la histeria—. Según Lacan (2013) para que haya discurso, tiene que haber una pérdida y una renuncia al goce —en tanto experiencia de satisfacción—. A partir de este vacío mediante el discurso se tratará de leer la experiencia de realidad situando algo que suture esa falta. Cada uno de los cuatro discursos hacen algo, a su modo, con esa pérdida, con ese vacío²⁰.

En el discurso de la histeria, observamos a un sujeto que se dirige hacia un amo orientado por el deseo de saber. Lacan va a decir que la histeria es el inconsciente en ejercicio, es el que mejor representa activamente el discurso del inconsciente²¹. La posición histérica se muestra a plena luz en el rechazo y la no condescendencia entre el goce del sujeto y un otro, aparece una demanda sobre este otro para que le diga sobre

¹⁹ Este término es heredado de la medicina y hartamente problematizado en términos psicológicos para desprenderse de ciertas acepciones despectivas y excluyentes como “enfermedad” o “insano”, ya que todas las estructuras clínicas son “incurables”. El análisis propone llevar al analizante a articular su verdad (EVANS, pp. 60,61), no habría una cura a la cual llegar o aspirar, sino más bien un acompañamiento e intervención en cada situación analítica particular.

²⁰ Es importante destacar que hablar de vacío o imposibilidad no es impotencia sino que se asocia con un querer abarcarlo todo. Reconociendo que no se puede abarcar todo, aceptando la castración, es posible gobernar, educar, analizar o hacer desear.

²¹ El discurso amo en el discurso de la histeria es el inconsciente que está estructurado como un lenguaje y es en el análisis que se ordena como discurso. ¿Cómo se incorpora como discurso? Lacan dice que a través de la asociación por significantes que forman un discurso: que ordenan de determinada manera una cadena significante.

su objeto de goce, pero siempre sin implicarse. ¿Por qué no se implica? Lacan dirá que por temor a la castración.

Lo más relevante en la estructura del discurso de la histeria, según Lacan, es su dependencia del otro, la histérica en falta siempre se dirige al otro para preguntarle quién es ella —pregunta sobre el saber que se plantea la histérica—. El sujeto aparece separado de su ser o de su identidad, la histérica formula a los otros amos, quienes sabrían supuestamente responder a la pregunta acerca de su ser, o sea, se dirige a un amo para preguntarle sobre su propio ser. La pregunta que se hace es: ¿yo que soy? ¿qué es una mujer?, es decir, aparece un planteo sobre la femineidad. En este sentido, el autor dirá que la histérica no acepta la castración, el no-todo: nos referimos a aquella incompletud que remitimos anteriormente. La histeria busca, quiere y necesita todo, sin embargo, en su inconsciente guarda el temor de que se lo den.

Lo fundamental en el discurso de la histeria es que aparece una apertura hacia el otro y decimos esto porque busca, en cierto modo, comprender el funcionamiento del saber, se abre al otro en diálogo: indaga en la búsqueda por suplir la falta o pérdida que insistirá en encontrar. Esto, para Lacan, constituye un fundamento para el lazo social.

Por otro lado, el autor utiliza otra noción fundamental: *histerización del discurso*. Esta operación implica la eficacia que en un análisis se manifiesta por la rotación de los cuatro discursos mencionados anteriormente. Permite que un sujeto se posicione de manera flexible frente a los significantes entre los que se representa y frente a los objetos que dividen y articulan dichos discursos. De esta manera, el analista que histeriza el discurso del analizante, lo que hace es hacerle dudar de su propio discurso: no porque no sea verdad, sino porque todo lo que dice es una verdad que se tiene que poner en duda. Así es que se puede realizar el análisis propiamente dicho.

A partir de las sucesivas vueltas de las reflexiones en análisis —la repetición, aquello que insiste y sobre lo que, al mismo tiempo, insistimos— se verá que el objeto de saber está perdido desde siempre. Es decir, por un lado aparece aquello que insiste, que es lo inconsciente que retorna —el retorno de lo reprimido freudiano— y, por otro lado, aquello en lo que queremos seguir insistiendo —conscientemente—. La histérica no quiere el goce del otro que encarna el discurso del amo sino que quiere saber cómo ser *medio de goce*, para hacerlo servir a la verdad del amo que ella encarna. A la histérica, aunque las cosas funcionen le interesa saber por qué funcionan, quiere entender el funcionamiento del saber. En este sentido, la histérica quiere un amo, un amo que sepa muchas cosas, pero un amo que no gobierna y sobre el cual, ella reina.

3. ¿Cómo leemos ciertos discursos sobre la histeria?

En este capítulo realizamos un análisis de los discursos seleccionados para nuestra primera parte del corpus. A la hora de llevar a cabo el análisis seguimos la línea planteada en los capítulos anteriores, a saber: que la histeria aparece vinculada al orden de lo femenino y lo despectivo en numerosos discursos sociales doxásticos. En este marco, no pensamos al discurso en su forma originaria sino más bien vamos a tratarlo en el juego de su instancia (Foucault, 1970) para ahondar entre su enunciado y la singularidad de su acontecer. Sabemos que los gestos de escrituras abren una existencia remanente de articulación entre una palabra que habilita y a la vez descarta otras. Como bien sabemos, determinados supuestos en torno al término histeria están dados en gran medida por sus condiciones de posibilidad, coincidimos con Foucault en que:

El discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin tiempo, pero también por cegueras sistemáticas, no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad (...). No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de saber. (Foucault, 2002; p. 70)

El autor utiliza a modo de ejemplo La Salpetriere de Charcot para ilustrar su planteo sobre que el no reconocimiento implica una peripecia de la voluntad de saber. Alega que La Salpetriere era un inmenso aparato de observación a la vez que era una maquinaria de incitación, y sobre el fondo de esa incitación permanente al discurso y a la verdad jugaban los mecanismos propios del desconocimiento.

Siguiendo a Foucault (2002) reconocemos que los enunciados siempre forman parte de series o conjuntos vinculados entre sí de diversas formas. En este sentido, nos proponemos pensar en los discursos sobre la histeria como aquellos que se expresan contra ciertos discursos dominantes, los leemos como formas de discursos subversivos y críticos²². Retomamos aquí un aporte de Hernandez Delgado (2017) quien afirma que antes que una patología o anormalidad, la histeria se presenta como un discurso desafiante que interpela y desmiente a la ciencia y al poder dominante, es un desafío a cuantos se arrojan el saber y el poder:

El síntoma histérico es un discurso impugnador, contestatario, subversivo, revolucionario, que muestra, como lo ha enunciado Jacques Lacan, que ningún sistema simbólico puede devorar en su interior la totalidad de lo real, en este caso de lo real corporal, pues este siempre se resiste, siempre retorna. La histeria es el efecto de un sistema social opresivo, como lo es todo sistema social por el mero hecho de ser al mismo tiempo un sistema cultural, pero es también el fallo, el cortocircuito de la efectividad de

²² Dimensión que aparece, en cierta medida, a lo largo del capítulo 5.

dicho sistema, y por ello justamente, la histeria es siempre, rebelión y crítica (Hernandez Delgado, 2017; p. 280).

Proponemos pensar los enunciados que aparecen en las imágenes como irrupciones temporales. Ante ellas se concentra un pasado que se reconfigura desde el presente que las observa. Analizamos estas distancias temporales —ante las que nos enfrentamos en determinados discursos e imágenes— en términos anacrónicos (Didi Huberman, 2007). Este modo anacrónico de analizar nuestro corpus nos permite abordar la complejidad y exuberancia de los montajes impuros y heterogéneos que se comprimen en determinados discursos sociales.

3.1 Discursividades emergentes en contextos feministas

Nuestro corpus tiene como marco general los movimientos feministas/antipatriarcales argentinos contemporáneos, efectos y réplicas vinculadas a dichos fenómenos. Nos preguntamos qué discursos emergen en este contexto, quiénes y cómo reaccionan ante ellos y de qué manera se replican. El criterio espacio-temporal seleccionado va desde junio de 2015 hasta junio de 2021 en Argentina. No es nuestra intención deshistorizar el movimiento, ni mucho menos afirmar o, al menos, hacer que parezca que todo ha iniciado en el 2015. Sin embargo, este recorte tiene que ver con considerar y recordar que el 3 de junio de 2015 se realizó la primera marcha “Ni una menos” en Argentina. Esta marcha es un hito como grito histórico feminista en la genealogía de la lucha sostenida por estos movimientos ²³.

El corpus está desdoblado en dos capítulos (este y el capítulo 5) en los que detallamos tanto los criterios de selección como el análisis propiamente dicho. Por un lado, en el presente capítulo, damos cuenta de cómo circula esta noción dentro de determinados discursos sociales doxásticos. Por otro —en lo que será nuestra segunda parte del corpus—, qué sucede con él si lo problematizamos, lo leemos desde un lugar distinto y pensamos en tal lugar como un posible legítimo y potencial.

3.2 Discursos sobre la histeria: registros virtuales

Las siguientes imágenes forman parte de nuestra primera parte del corpus, precario en ciertos sentidos y, sin lugar a dudas, acotado. El criterio de selección tiene que ver con ciertos discursos en los que aparece la noción “histeria-histórica(s)” que, en nuestra lectura, reponen ciertas formas de decir/habitar la histeria en diversas dimensiones, sobre todo en un sentido doxástico.

²³ Reconocemos otras convocatorias de gran afluencia como fueron el segundo Ni Una Menos (3 de junio de 2016), el Primer Paro de Mujeres en Argentina (19 de octubre de 2016), el tercer Ni Una Menos (3 de junio de 2017), el segundo paro Internacional del Mujeres (8 de marzo de 2018) y el tratamiento de la Ley de IVE en 2018, en especial los días de tratamiento legislativo y votación en las cámaras de Diputados el 14 de junio y en Senadores el 8 de agosto del 2018.

Dentro de este primer grupo, a saber, imágenes de discursos sociales virtuales seleccionamos: un tweet de Agustín Laje realizado el 01/01/2018 (ver anexo N° 1), respuestas a un tweet de Malena Pichot publicado el 03/11/2016 (ver anexo N° 2), una imagen de la Campaña del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires contra el acoso callejero que aparece en Twitter el día 24/10/2018 (ver anexo N° 3) y una publicación del Instagram oficial de la Dra. Melisa Pereyra “@gineconline” del 30/05/2019 (ver anexo N°4).

A la hora de realizar el análisis de corpus nos parece fundamental tener en cuenta tanto el estatuto del enunciador como el ámbito institucional del que viene, es decir, sus posiciones en tanto es sujeto. Las diferentes modalidades de enunciación manifiestan la dispersión del sujeto a la vez que la discursiva, a saber, a los diversos estatutos, ámbitos y/o posiciones que puede ocupar o recibir cuando pronuncia un discurso, en resumen, a la discontinuidad de los planos desde los que habla. Los planos discursivos están vinculados por la especificidad misma de las prácticas discursivas. En este sentido, se ven en el discurso numerosas irregularidades de diversas posiciones de subjetividad; el discurso aparece entonces como un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad con una conciencia organizadora que quisiera reponerse (Foucault, 1970).

3.3 Red de redes

En este apartado analizamos los enunciados que componen el primer grupo, a saber, aquellos que identificamos como discursos sociales virtuales. Son discursos que emergen en plataformas de redes sociales, específicamente en *Twitter* e *Instagram*. Retomamos a Lazzarato en el capítulo “Sobre la net” donde alega que en las plataformas de redes sociales se desarrollan otros regímenes de signos, estos espacios devuelven la “potencia de creación y de realización de los mundos posibles a su propia indeterminación” (Lazzarato, 2006; p 170). Hay un tiempo ágil, un tiempo aprehensible e inaprehensible al mismo tiempo. Dirá el autor que estas redes son un buen ejemplo de los todos distributivos que más favorecen al desarrollo del plurilingüismo. Es un espacio en el cual podemos acceder a fuerzas sociales que son portadoras de intereses divergentes y que contribuyen a la constitución de este sistema como un espacio abierto. Estas redes tienen el formato de red de redes, muy heterogéneas, con la posibilidad de unificarse y totalizarse en un todo colectivo, presentan distintas capacidades de agenciamientos y distintas formas de constituirse dentro de estas mismas redes.

Dentro de esta red de redes se crean, comparten y disputan sentidos en torno a innumerables acontecimientos. Es por este motivo —y en íntima relación con el análisis que llevamos a cabo en torno a los discursos sobre la histeria y los sujetos a los que dichos discursos apuntan— que nos parece pertinente establecer un vínculo con *Los diarios del odio* de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny (2016). Aquí observamos la construcción del otro como objeto de odio que busca definir a determinadas personas. Los autores afirman “que este odio no es espontáneo sino más bien construido a través de representaciones fantasmáticas que se nutren o que se sustentan en los patrones fundamentales de las identidades sociales” (Jacoby y Krochmalny,

2016; p. 43). Analizando comentarios de lectores de las versiones electrónicas de los principales diarios de Argentina los autores concluyen que:

la potencia de los estereotipos identitarios es tal que basta decir ‘esa mujer’, ‘esa señora’, ‘esa yegua’ para convocar el desprecio a la mujer que está sedimentado en las formaciones inconscientes que son a todas luces dominantes en nuestra sociedad. Un psicoanálisis salvaje diría que cualquier miembro del sexo femenino que posea atributos de inteligencia y mando se torna en una amenaza castratoria (Jacoby y Krochmalny, 2016; p. 43).

Observamos que los discursos del odio y el lenguaje de odio no son meramente expresivos sino que son performativos. Nos preguntamos ¿de dónde proviene el odio? ¿qué lo alimenta? Los autores dicen que una respuesta posible es el miedo pensado en tanto motor y vinculado a la sensación de inseguridad. Apoyándonos en las imágenes seleccionadas en este primer grupo nos preguntamos sobre lo que puede decirse, lo que no, aquello que puede exponerse públicamente y aquello que no.

Siguiendo esta línea, retomamos a Butler en *Lenguaje, poder e identidad* (1997) quien dirá que el lenguaje sitúa a los sujetos antes de los hechos para poder asignarles culpas y responsabilidades con respecto a los efectos dolorosos de una acción determinada. Hablar de culpa como discurso moral nos da pie a pensar muchas inhabilitaciones que el mandato femenino impone. Sabemos que el sexo es una construcción ideal que se materializa obligadamente a través del tiempo. Es un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el sexo y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas mismas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa. Los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización; sin embargo, nos seguimos encontrando con categorías que se crean como efectos de verdad dentro de ciertos discursos doxásticos que mantienen el dominio falocentrista y patriarcal.

Retomamos del capítulo “Actos ardientes, lenguaje ofensivo” la idea de que las palabras tienen función instrumental para hacer cosas. Consideramos que hay algo en la palabra *histeria* que nos remite a algo más que la misma palabra: “produce un extraño efecto de inmanencia lingüística” (Butler, 1997, p. 81). Nos encontramos muchas veces con la adjetivación de las subjetividades femeninas en tanto *histéricas*. Esta aparece, en numerosas ocasiones, de modos automáticos, fáciles de nombrar. Además, escuchamos “las *histéricas*” declinado en femenino cuando se refiere incluso a subjetividades masculinas. Nos parece fundamental repetir algunos de los interrogantes planteados en dicho capítulo: ¿Deriva el poder del lenguaje para herir de este poder interpelativo? ¿Cómo emerge la agencia lingüística de este escenario donde uno se vuelve vulnerable? ¿Cuáles son las palabras que hieren?

3.4 Las histéricas como eternas adolescentes

El primer discurso que seleccionamos es un *tweet* de Agustín Laje²⁴ publicado a las 4:57 am el 01/01/2018²⁵: “Vean los perfiles de las feministas de *Twitter*: parece que el feminismo se está reduciendo a una secta de nenitas histéricas de 15 años que creen haber encontrado en él un sentido al vacío existencial e identitario que la edad del pavo les plantea” (ver anexo 1).

Antes de comenzar con el análisis, traemos a colación algunas declaraciones realizadas por Laje antes y después del *tweet* que nos convoca a fines de contextualizar el mismo y reponer precariamente la situación en la que se encuentra el enunciador. El 31/12/2017 Agustín Laje *twittea*: “Una chica de Gualeguaychú mató a balazos a su novio de 21 años. Fue presa? No, fue al área psiquiátrica de un hospital. Si hubiera sido al revés, el chico estaría ya mismo con perpetua. El feminismo no es igualdad; es privilegio” (ver anexo 1a). A partir de este *tweet*, Laje interactúa con numerosos usuarios, entre ellos, la hermana del asesinado quien responde: “Ojalá te llates a silencio antes de hablar del asesinato de mi hermano sin saber nada de la causa. Soy feminista y mañana voy a marchar para que se haga justicia” (ver anexo 1b) a lo que Laje alega: “No sé si te diste cuenta, pero el caso de tu hermano revienta gran parte del relato feminista. Hace falta estudiar un poco más antes de definirse” (ver anexo 1b). Continúa con su definición de feminismo como secta de nenitas histéricas —el *tweet* que analizaremos en profundidad a continuación— e inmediatamente sigue con declaraciones como: “Nenas de 15 años que no han leído a una sola autora feminista en su vida, declaran por twitter la "revolución feminista" con el hashtag #Juntas: la moda de hoy, después de todo, se viste de violeta y se deja vello axilar. Patéticas escenas del mundo posmoderno” (ver anexo 1c) y, por último, “Otra mujer mata a su pareja. El verso feminista se sigue cayendo, y ellas se ponen más histéricas que nunca. #Juntas”²⁶ (ver anexo 1d).

²⁴ Escritor. Lic. en Ciencia Política, Mgter. en Filosofía. Libros: Los mitos setentistas, Cuando el relato es una farsa, El libro negro de la Nueva Izquierda”. Además, su cuenta está verificada, actualmente tiene 454.500 seguidores, es una figura reconocida públicamente y tiene una llegada amplia a nivel social. Extraído del perfil de Twitter de Agustín Laje: <https://twitter.com/AgustinLaje>

²⁵ Tiene 3158 me gusta, 227 comentarios y fue compartido 1274 veces.

²⁶ Todos los tweets fueron extraídos de la cuenta oficial de Twitter de Agustín Laje. Podemos encontrarlos aquí: [https://twitter.com/search?q=\(from%3A%20AgustinLaje\)%20until%3A2018-02-01%20since%3A2017-12-01&src=typed_query&f=live](https://twitter.com/search?q=(from%3A%20AgustinLaje)%20until%3A2018-02-01%20since%3A2017-12-01&src=typed_query&f=live)



Agustín Laje ✓
@AgustinLaje

Seguir

Vean los perfiles de las feministas de Twitter: parece que el feminismo se está reduciendo a una secta de nenitas histéricas de 15 años que creen haber encontrado en él un sentido al vacío existencial e identitario que la edad del pavo les plantea.

4:57 - 1 ene. 2018

1.274 Retweets 3.158 Me gusta



227 1,3K 3,2K

Anexo N°1

Ahora bien, como vimos en el capítulo 1, el discurso es creación de sentido y construye objetos de pensamiento a partir de la significación o resignificación de los términos de los cuales se sirve. Si bien estos son construidos en el discurso, se anclan en preestructos culturales propios del dominio al cual convoca/invoca el objeto ya que el enunciador asimila los contenidos existentes y los acomoda a lo que tiene la intención de decir. Leemos en este *tweet* —y en algunos de los que citamos anteriormente— cierta permanencia sobre el sentido del término *histeria* que invoca los discursos fundacionales a los que remite. La permanencia se destaca en la repetición del modo de uso del término y su referencia, tal es así que la noción *histeria* se consolida discursiva y materialmente en el enunciado de Laje. Nos preguntamos entonces ¿Qué sedimentaciones retornan de la *histeria* en este acontecimiento enunciativo?

Con respecto a la relación de “*nenitas histéricas de 15 años*” —la alusión a la edad aparece en uno de los *tweets* citados y en muchos otros que aparecen en su perfil— a las que Laje identifica como “*personas con vacío existencial e identitario que la edad del pavo les plantea*”, observamos que esta vinculación etaria y genérica no es inocente sino todo lo contrario. Tiene que ver con la iterabilidad de aquello que se instaló con cierto poder de legitimidad y con su fuerza impuso esta marca como sedimento (Derrida, 1971). Nos referimos a la teoría formulada por Freud —trabajada en el capítulo 2—, es decir, el período de juventud —desde los quince años en adelante—, aquel en que se manifiesta la neurosis *histeria* en las mujeres ya que estas tienen mayor predisposición a la nombrada patología. También vemos en la referencia a los 15 años un señalamiento a la etapa adolescente como un período del que parecieran desprenderse, casi naturalmente, vacíos existenciales e identitarios que pueden devenir en crisis. Una suerte de momento “*poco claro*” del crecimiento humano, referir a la “*edad del pavo*” no hace más que reafirmar la creencia de esta etapa como un momento

caracterizado por la inmadurez y la inestabilidad debido a cambios propios y de diversa índole. Estos se han asignado y se siguen asignando a modo de atributos inferiores y despectivos hacia subjetividades femeninas vinculadas a la histeria. Esta actividad de reconocimiento y clasificación deriva en la identificación de regularidades significativas que funcionan como marcas y se vuelven representativas sobre las subjetividades que señalan.

Siguiendo la línea planteada, leemos en el *tweet* un modo singular, y regular nos atrevemos a decir, que presenta a las subjetividades femeninas pertenecientes al movimiento feminista como si todas tuvieran un nodo problemático sexual y síntomas característicos que oscilan como patrones fundamentales. Observamos el modo en que opera la cristalización de ciertos sentidos sobre la histeria. Al mismo tiempo, el autor hace gala de su soberbia, ya que busca generalizar e infantilizar un movimiento que bien sabemos es heterogéneo, amplio y caracterizado por su complejidad. Pretende individualizar problemas sociales y colectivos, estrategia de más conocida dentro del discurso neoliberal. En el *tweet* se realiza una afirmación que intenta ser objetiva, de aquí el autor nos manda a ver los perfiles de las feministas de *Twitter* como si la red social tuviera un filtro de búsqueda y en base a eso pudiéramos separar las cuentas como feministas o no feministas. Además, da por sentado, implícitamente, que con tan solo ver estos perfiles —aparentemente todos iguales o muy parecidos entre sí— su afirmación sobre lo que es el feminismo se comprobaría.

Entonces, no solo refuerza un estereotipo sobre subjetividades femeninas deslegitimándolas sino que también pretende definir al feminismo en un *tweet* reduccionista, arrogante y sin otro fundamento que su misma orden de ir a buscar esos perfiles feministas diciéndonos con qué ojos y desde qué perspectiva los debemos mirar. A esto se suma la referencia y puesta en duda de que “la secta de nenitas histéricas” —el uso de la palabra histéricas para referirse a quienes forman parte del movimiento feminista aparece en uno de los tweets citados al comienzo del análisis y, del mismo modo que la referencia a los 15 años de edad, se repite a lo largo de su perfil— creen haber encontrado en el movimiento feminista un sentido al ya mencionado vacío existencial. Aquí aparece la referencia infantil e inmadura explícita del grupo al que nos referíamos anteriormente. También es despectiva la concepción grupal de secta y no movimiento u organización política cómo se reconocen las propias militantes feministas.

3.5 ¿Histeria colectiva?

La segunda práctica discursiva que elegimos es la réplica de algunos comentarios que responden a un *tweet* realizado por Malena Pichot²⁷ publicado el 3 de Noviembre del 2016 a las 11:13 p.m.²⁸. El *tweet* dice: "PUTA es un insulto que se les dice solo a las mujeres, por ser mujeres. Ningún hombre es insultado por tener sexo..." (ver anexo N° 2).



²⁷ Malena Pichot es, al igual que Agustín Laje y Melisa Pereyra —a quien nos referiremos más adelante— en cierto punto, una figura pública, reconocida socialmente y se suele aludir a ella como una referente del movimiento feminista tanto por su producción artística como por sus posicionamientos políticos públicos, más allá de no representar políticamente a ningún partido político concreto. Guionista de *Cualca*, *Jorge*, *Por ahora*, *Mundillo* y *TARDE BABY* (programas y mini series audiovisuales), además conduce el programa *Furia Bebé* en la radio *FutuRock*. Extraído del perfil de Twitter de Malena Pichot: <https://twitter.com/malepichot> Pichot posee actualmente 1.207.761 seguidores en *Twitter*.

²⁸ Tiene 389 retweets, 14 tweets citados y 808 me gusta.



Anexo N°2

Diversos comentarios surgen en torno al *tweet* mencionado, pero tomamos algunos de una usuaria en particular (Stella de ahora en adelante) y otras dos usuarias que le responden (Pipi y Laura de ahora en adelante) —los enunciados que analizamos son dichos por ellas en este *tweet* que generó polémica—.

Si bien en los comentarios en torno al *tweet* varios usuarios opinaron y reflexionaron sobre la opinión emitida por Pichot —quien afirma que “Putas es un insulto que solo se dirige hacia las mujeres”—, nosotras nos interesamos en cómo se desarrolla la conversación a partir del comentario de Stella y las respuestas de Pipi y Laura a ella. El intercambio comienza a partir de la intervención de Stella que dice: “La protesta q hicieron en Sta fe nos costo 900mil \$q se podían destinar a algo más productivo q a la histeria de un grupito”.

El comentario refiere a la marcha que se realizó en el marco del 31° Encuentro Nacional de Mujeres²⁹ realizada en Rosario en 2016. De esta manera, podemos ver cómo ingresa una bifurcación por parte de Stella sobre la temática feminista pero no en relación al tema en particular del *tweet* principal.

²⁹ <https://www.facebook.com/31encuentroOFICIAL/>

En primer lugar, mencionamos la liviandad con la que se refiere a la protesta en el marco del encuentro. Decimos liviandad ya que reconocemos todo lo que significa ese espacio de formación y militancia que tiene más de 30 años de trayectoria. Además, nos resulta interesante el nombramiento de una suma de dinero que no pudimos chequear de manera oficial, ni siquiera aclara a qué se destinó concretamente. De todas formas, en dicha construcción aparece como punto relevante la suma de dinero que podría usarse para algo más productivo —y aquí viene la desconsideración y el formato despectivo— que a *la histeria de un grupito*. Leemos esta construcción como referencia hacia un determinado grupo de personas que motorizan o forman parte de la protesta, haciendo alusión a las miles de personas organizadas en una instancia de encuentro político con trayectoria nacional. Además, la autora del *tweet* demuestra su indignación al respecto, la cual vemos reforzada en el uso de los signos de exclamación. Aquí nos resuena la definición de histeria extraída del diccionario de la RAE donde se refiere a la histeria colectiva como un “Comportamiento irracional de un grupo o multitud producto de una excitación”³⁰. En el diccionario la excitación se vincula a las intenciones sexuales de una persona, de hecho el ejemplo que utiliza la RAE en primer lugar para referirse a la misma, adjunta un ejemplo de carácter sexual: «*Cuando un hombre de mi edad encuentra una hembra que lo excita, no la deja escapar tan fácilmente*» (Shand *Transacción* [Arg. 1980])³¹, nos preguntamos si hay una suerte de marca en aquella opinión despectiva respecto a la histeria del grupo.

Una de las primeras respuestas al comentario de Stella es del usuario Pipi: “uy disculpa la ‘histeria’ de las que están cansadas de este sistema de mierda y se expresan”. Leemos en esta respuesta una posición de enojo y hartazgo que se refiere directamente al sistema político social actual. En las comillas colocadas por Pipi en la palabra histeria vemos una sutil sugerencia sobre un posible desacuerdo con el uso que Stella está haciendo del término —también pensando en la construcción que mencionó anteriormente: *la histeria de un grupito*—. Sin embargo, observamos a su vez que Pipi luego de ponerle comillas a la palabra histeria continúa escribiendo, pareciera insinuar que desde ese lugar de enunciación actúan un grupo de personas cansadas que se expresan ¿hay una suerte de reivindicación o más bien de reconocimiento ahí? No es una reformulación ni total, ni pura al respecto, pero leemos connotativamente un potencial enojo, lugar de demanda, que se propone resistir ante, como aclara en este caso, un sistema.

Stella responde que *eso* —se referirá a ¿la protesta en particular? ¿a todo el evento del encuentro en general? ¿a la histeria de un grupito?— no justifica que tenga que destruir todo lo que se les *antoja*. El uso del término *antoja*, más bien todo lo que *se les antoja*, como si una medida de acción directa fuera una suerte de capricho injustificado, no dimensiona la fuerza y expresión social de dicha medida de acción directa. No

³⁰ Extraído de RAE <https://www.rae.es/drae2001/histeria>

³¹ Extraído de RAE <https://www.rae.es/dpd/excitar>

así ni del mismo modo en que plantea Pipi la posición de hartazgo desde la cual deciden, les feministas, expresarse y denunciarlo. Leemos la indignación de Stella por los destrozos públicos y materiales más que por la demanda efectuada por un conjunto político concreto. Observamos que la usuaria invisibiliza el planteo de una demanda colectiva.

En el siguiente comentario leemos una aclaración de Stella en la que alega estar cansada por muchas cuestiones, que comprende/entiende el hartazgo/cansancio, pero que no justifica los destrozos. Nuestro punto a tomar aquí es el enojo trasladado a destrozos materiales, aunque su foco está puesto sobre el costo de reparación de los destrozos provocados, insistimos, por la *histeria de un grupito*. “Cuánto lo lamento pero pueden protestar y estoy de acuerdo q lo hagan pero q no destrocen xq eso hay q pagarlo”, aquí vira a reconocer de repente la protesta pero para seguir fortaleciendo el punto de importancia para ella, a saber, los costos de los destrozos.

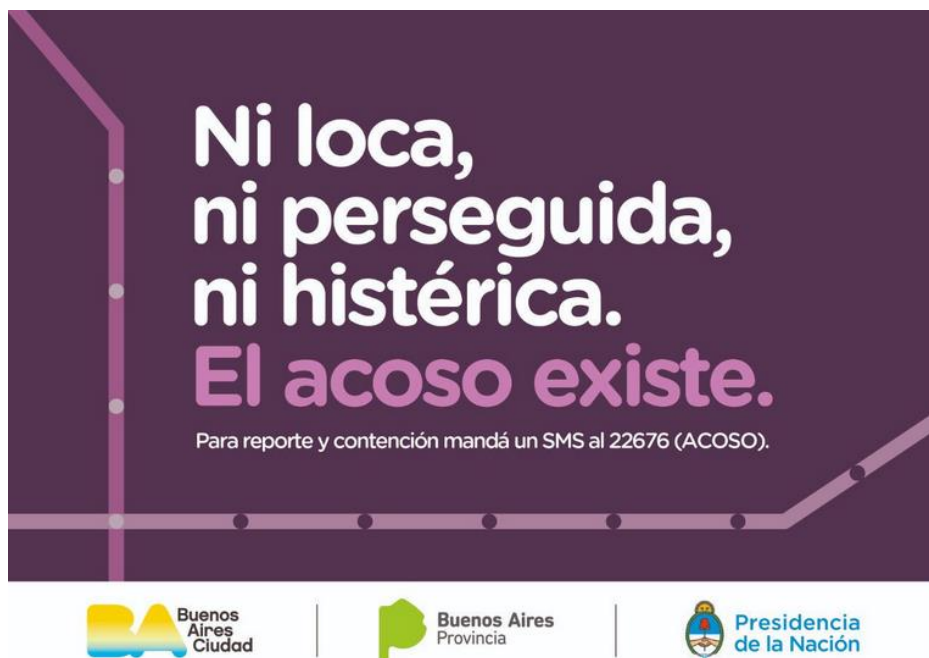
¡Otra respuesta directa al comentario realizado por Stella es del usuario Paula que dice “que tendrá que ver el culo con la milanese!”, en relación al tema del *tweet* principal y el comentario de Stella bifurcado que no se relaciona directamente con dicho tema, sino más bien creemos que su intervención es una queja en torno a la movilización feminista. Es una suerte de oportunidad de hablar sobre la protesta más que la reflexión del *tweet* sobre el insulto puta. Con respecto a la respuesta de Paula sobre el comentario de Stella, esta última responde y remarca: “Sos una vulgar seguro q sos una de las histérica de la protesta”. En este se nos abre otra dimensión en torno al uso del término dirigido directamente hacia una persona feminista partícipe de la protesta, calificada como vulgar. Acá aparece bien explícito el uso del término como insulto. Se refuerza además la intención despectiva a pesar de no corroborar si Paula estuvo en dicha movilización o no.

En esta réplica de comentarios podemos observar cómo Stella hace uso del término histeria como insulto hacia las feministas que formaron parte de la movilización. Ella fundamenta que su indignación es con respecto a la protesta, o más bien como aclara luego, al modo de protestar. Sin embargo, no es inocente que el insulto y la acusación que utilice hacia las feministas movilizadas sea el de histéricas como vulgares y además en grupo.

En esta réplica de comentarios vemos como se hace uso del término histeria de manera despectiva, directamente como insulto hacia feministas que se organizan en marchas, también sobre quienes escriben vía redes y se posicionan en defensa de estas medidas de acción concretas. En este universo de sentido que se va creando en torno al término, leemos varias marcas que rastreamos a lo largo de la investigación y que refuerzan el sentido doxástico del uso del término. En primer lugar, la histeria colectiva conformada por un grupo de feministas en el marco de una medida de acción directa, medida no considerada “productiva”, y luego, en la relación de ser parte de este colectivo con lo vulgar.

3.6 Ni loca, ni perseguida, ni histérica

El tercer discurso que abordamos es la consigna escrita en un cartel en contra del acoso callejero. Roberto Manfrini³² es el usuario de *Twitter* del cual sacamos la imagen de la propaganda política, aunque es un cartel que aparece en espacios públicos en la ciudad de Buenos Aires.



Anexo N°3

El cartel propagandístico reza: "Ni loca, ni perseguida, ni histérica. El acoso callejero existe". Se utiliza el término histérica —junto a otros dos— y se presenta a la histeria como una posición, condición o estado —sin la necesidad de profundizar cómo utiliza este término en primera instancia— válidos. En la intervención que propone el cartel, dentro de la vía pública, las posiciones mencionadas se reafirman como válidas, existentes y posibles. Dichas posiciones son lugares fácilmente reconocibles para los receptores.

Entendemos, en un primer momento, la intención de dar cuenta la realidad del acoso callejero como situación que de hecho sucede. Se hace foco en que el acto de denunciarlo no implica que la denunciante esté o sea loca, perseguida o histérica (declinados, por supuesto, todos los términos en femenino).

³² Roberto Manfrini es especialista en comunicación corporativa, institucional y de marketing digital. Se desempeñó como diseñador de las campañas publicitarias del gobierno de la provincia de Buenos Aires a cargo de la entonces gobernadora María E. Vidal perteneciente al partido político Cambiemos. El enunciador de la propaganda es el gobierno de la provincia de Buenos Aires durante o desde el 2018. Es una campaña aprobada y registrada por la ciudad y provincia de Buenos Aires, además de la Presidencia de la Nación, como aparece en el logo oficial del cartel. Extraído del perfil de Roberto Manfrini oficial <https://twitter.com/Robertomanfrini>

Encontramos aquí algo que aparece en este modo de usar el término histeria con el propósito de denunciar el acoso. El uso y la repetición de dicha noción en este enunciado nos resulta complejo. En el Capítulo 4, “Censura implícita y agencia discursiva” de Butler (1997), encontramos ese hueco extraño, esa hiancia que se ubica entre la redundancia y la repetición discursiva como el espacio de la acción. El intento de limitar el habla no puede capturar o apresar completamente la polisemia del lenguaje, este intento de purificar la esfera del discurso público por medio de la institucionalización de unas normas que establecen lo que debería incluirse adecuadamente en dicha esfera supone una censura preventiva. Estamos pensando en ese *Ni loca, ni exagerada, Ni histérica*, nos preguntamos si es que allí aparece alguna especie de censura, ¿deviene algún efecto al decir que no soy histérica?

La negación de dichos términos es necesaria para entender que bajo ninguno de ellos sería posible validar una denuncia en torno del acoso. Es decir, entendemos que se da cuenta de que el acoso existe más allá de estar loca, perseguida o histérica.

La cuestión es la decisión de explicitar *ni loca ni perseguida ni histérica*. El uso del adverbio de negación previo a los términos utilizados opera, desde nuestro punto de vista, de modo restrictivo sobre las tres nociones mencionadas. La aparición del término histeria al final del cartel nos invita a leer de modo lineal un proceso de escritura/enunciación donde el último concepto elegido para terminar la sentencia es el lugar de la histeria. Nos preguntamos por qué no es inocente hacer uso de la locura por un lado —como una suerte de abstracción de estado irracional en contraposición a un lugar normalizado, civilizado o estructurado— luego la idea de la persecución —un término muy particular que entra en juego concretamente con esta idea de la denuncia en torno al acoso en el espacio público— y, en último lugar, el término histeria: *histérica* estrictamente escrito, una persona feminizada etiquetada bajo este concepto ¿podremos reconocernos histéricas y aún así, denunciar que sufrimos acoso callejero?

La participación política dentro del dominio público requiere la capacidad no solo de exponer la intención de una en el discurso, sino también la capacidad de actualizar la intención que una tiene mediante el acto de habla. Que la declaración pueda ser invertida es una manera de desplazar el lugar de autoridad respecto de la frase. La instancia discursiva de una prohibición se convierte precisamente en una nueva incitación al discurso ¿Aquí nos sirve leernos no histéricas? ¿Realmente no lo somos? ¿Tenemos que no serlo para denunciar?

Retomando a Butler con respecto a la construcción del lenguaje de odio (1997), decimos que el Estado es quién lo produce y reproduce. Produce de manera activa el dominio del discurso públicamente aceptable estableciendo la línea entre los dominios de lo decible y lo inefable. En este sentido, pensamos en el significante *perseguida* ya que da cuenta de una literalidad no vinculada al orden del miedo irracional injustificado, sino más bien una literalidad de persecución y/o acoso. No sucede lo mismo con los otros términos, a los que consideramos más extremos en el sentido de que poseen una pretensión más esencialista o

purista como el de histeria que da cuenta de una patología femenina reconocida, ya demostrada su larga trayectoria y uso dentro de las disciplinas médicas, psiquiátricas y psicológicas.

3.7 Histeria/ historia

El cuarto discurso es un posteo en Instagram de la Dra. Melisa Pereyra³³ que se publicó el 30/05/2019³⁴ (ver anexo N° 4). Nos encontramos con una imagen de fondo negro con la palabra HISTÉRICAS escrita en blanco y donde está ubicada la letra é se superpone una Ó fucsia en mayúscula, entonces la palabra final que leemos es: HISTÓRICAS —en lugar de HISTÉRICAS—. La imagen está acompañada de un pie de foto donde la autora escribe:

“La histeria viene del francés *hystérie*, y éste del griego *ὕστερα*, «útero». Es una afección psicológica que pertenece al grupo de las neurosis, bien llamada: trastorno de conversión. Pero mi campo no es la psicología ni la psiquiatría, sólo quiero hablar del origen, de su historia, quiero contarles el por qué se usa/usó la palabra histérica para referirse solamente a la mujer 🙋 En la época de Hipócrates, se creía que el útero era un órgano móvil, que deambulaba por el cuerpo de la mujer, causando enfermedades a la víctima cuando se suponía que llegaba al pecho. A este desplazamiento se le atribuían los trastornos sintomáticos que sufría una mujer, como la sofocación o las convulsiones mientras estaba sufriendo lo que hoy en el mundo de la psiquiatría llaman “trastorno de conversión”.

La etimología de la palabra recoge, por lo tanto, esa idea: la histeria como una enfermedad del útero y, por lo tanto, propia de la mujer, que causaba trastorno en el comportamiento. En la actualidad quedó descartada esta postura, considerándose que no existe relación alguna con el útero y que no es una entidad exclusiva de las mujeres.

Así que para que tengan en cuenta: no hace falta tener útero o ser mujer para sufrir de este trastorno, y que históricxs podemos ser todxs.

³³ Mejor conocida en las redes como @gineconline, se presenta a sí misma como Doctora y ginecóloga obstetra, es especialista en ginecología y fertilidad, realizó su carrera en la UBA. Extraído del perfil de @gineconline: <https://www.instagram.com/gineconline/>

³⁴ Tiene 6166 me gusta y 97 comentarios, resaltamos que la red social no nos permite saber cuánta gente compartió esta publicación, pero sí afirmar que tuvo un gran alcance.

Celebremos entonces, el protagonismo que está teniendo nuestra fuerza uterina. Esta lucha que nace desde lo más profundo de nuestras entrañas. Lucha protagonizada por el único órgano que late y no es el corazón, y lo llevamos sólo nosotrxs, en nuestra línea media. Por eso históricas y no histéricas.

Porque cuando decimos no, no es de histéricas

Cuando peleamos por la igualdad, no es de histéricas

Cuando pedimos sangrar dignamente, no es de histéricas

Cuando luchamos por nuestros derechos, no es de histéricas

Cuando hacemos lo que hacemos, estamos marcando la HISTORIA.

No somos histéricas, estamos siendo HISTÓRICAS

#ginecologa #ginecologia #historicas #gineconline #histeria”



Anexo N° 4

La enunciadora, al igual que Agustín Laje y Malena Pichot, es una figura pública con amplia llegada en las redes sociales³⁵. En primer lugar, leemos cierta permanencia sobre el sentido del término histeria invocando a los sentidos doxásticos a los que remite. Entendemos que la autora intenta realizar una repetición subversiva sobre el término, pero a nuestro modo de ver no lo logra, profundicemos sobre esto.

Por un lado, la autora reconoce la posibilidad de que cualquier persona puede ser histérica, además, realiza un análisis en el cual se refiere a la vinculación que hubo históricamente entre la histeria, el útero y la mujer. En este sentido, la autora —desde su lugar como médica— remite a su formación académica para repensar ciertos sedimentos que retoma del discurso médico aprendido —o por lo menos conocido— y problematizar esa pequeña parte del discurso médico. Encontramos ciertas afirmaciones reivindicativas en su posteo, como cuando afirma que todas las personas podemos ser histéricas, el momento en el que hace hincapié en que no es una afección propia del útero y que esto es algo que ya ha sido descartado, allí donde reivindica la importancia de la fuerza uterina y de la lucha protagonizada por los colectivos feministas/antipatriarcales.

Hacia el final del posteo, reivindica consignas como acciones que no solamente son válidas sino que forman parte de derechos que debería tener cualquier persona, como pelear por la igualdad, decir no, sangrar dignamente. Entonces, si bien entendemos que su intención es decir que gritar y protestar son herramientas políticas necesarias de enunciación que posibilitan distintas formas de hacer historia. En este punto se refuerza la idea de la histeria como insatisfacción negativa *per se*, en su repetición siguen apareciendo los sedimentos que leemos desde Freud. No realiza una apropiación diferente y reivindicativa del término, aunque entendemos que probablemente no sea su intención hacerlo.

Observamos aquí la complejidad del término, lo problemático y difícil que se vuelve reivindicar una acepción tan cargada y que se repite sin cesar sobre determinadas subjetividades. Es un desafío realizar una operación de subversión ante este aparato discursivo de control y significación que moldea y constituye subjetividades (Butler, 1997). Sin embargo, nos parece imperiosamente necesario para acercarnos a cumplir el mencionado desafío, reapropiarnos del modo que podamos de determinados códigos ofensivos, estigmatizadores, insultantes, tal como lo es la noción histeria.

³⁵ Sus redes son un espacio utilizado para la difusión de conocimientos sobre anatomía y salud ginecológica, su estilo personal combina información con una suerte de poesía, por llamarlo de algún modo, y creemos que su estilo particular la convirtió en una referente en el tema. También escribió un libro: “V. Ciencia para una geografía íntima sin mitos”, aquí desarrolla con mayor profundidad algunos de los temas que fue esbozando en sus publicaciones en redes y alega que una mujer informada es una mujer empoderada. Su cuenta está verificada y, además, tiene su propia marca registrada sobre difusión ginecológica. Actualmente, tiene 789.000 seguidores, es una figura reconocida públicamente y tiene alta llegada a nivel social. Nos parece fundamental aclarar que el espacio brindado tanto virtual como materialmente por @gineconline es imperiosamente necesario, fruto de críticas y problematizaciones dentro de formaciones discursivas científicas y médicas que dan cuenta de disputas teóricas y prácticas desde una perspectiva feminista. Lo vemos como un espacio fundamental que aporta información valiosa que nosotras mismas consumimos. Una vez hecha la aclaración, realizaremos un análisis discursivo en torno al significante histeria y lo que se teje a su alrededor en el post seleccionado.

En este caso, la autora de la publicación retoma dicha marca y da cuenta de ciertos efectos sedimentados que el término carga, los juegos de poder que en él se entran y ciertas líneas de fuga para ahondar. A partir de esto, quizá, podamos darle mayor potencia o, al menos, resignificar algunos de los códigos que definen la historia y los discursos que se tejen alrededor de ella.

En esta publicación los discursos sobre la historia se salen un poco de su lugar como agencia hiriente y se toma una posición —en parte— reivindicativa que abre las puertas a una posibilidad de agencia mayor y por fuera de los sentidos doxásticos sedimentados. Leemos esta publicación como un discurso que aporta perspectivas críticas, la entendemos como parte de un paso fundamental hacia el hacer circular significados otros y potenciales que creemos se tejen alrededor y en la historia en tanto noción, posición y espacio habitable. Insistimos en el intento por contrarrestar la fuerza opresiva y reguladora de dicho término.

En las palabras se hacen eco aquellas expresiones de todas esas voces que se las han apropiado a lo largo de la historia. Por eso, la palabra que elegimos enunciar es siempre un acontecimiento que dialoga con su propia ajenidad que actualizamos propia. De esta manera, pensamos el intercambio dialógico de estos discursos contruidos como (re)actualizaciones de aquello dicho, lo ajeno no tan ajeno.

3.8 Discursos sobre la historia: exponer el cuerpo en la consigna

A partir de lo expuesto hasta este momento, podemos reconocer, por un lado, que ni el poder ni el discurso se renuevan por completo. Por otro lado, que a pesar de las intenciones de subvertirlos en numerosas ocasiones no se logran modificaciones o reivindicaciones con respecto a estos.

Hemos visto en apartados anteriores cómo la fuerza que converge en discursos que se tejen sobre la historia es aplicada sobre las subjetividades femeninas. En este sentido, no proponemos únicamente mostrar cómo algunos de estos discursos agravian a determinados cuerpos sino también el modo en que dicho agravio nos lleva a posibilidades que parecían inaccesibles ante discursos insultantes y, en cierta forma, limitantes. Nos preguntamos aquí ¿Cómo se explica que aquellos que fueron expulsados, les abyectos, lleguen a plantear una posible reivindicación a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlos? ¿Cómo siguen configurando un contexto de existencia si fueron descontextualizados?

En este proceso de insistencia escritural ante aquello que nos resuena, a saber, quiénes y qué significa encontrarse dentro la historia como un cuenco en el cual parece que entramos todas, nos movemos de manera diferente luego de pensarla y hacerla repetición, nunca igual, sino como acontecimiento que no cesa de actualizarse. La resignificación de lo dicho es una función que da cuenta de su *ineficacia* como un significante puro, y es por ello que la subversión, el hecho de *aprovechar la debilidad de la norma*, llega a ser una cuestión de habitar las prácticas en su rearticulación.

4. Feminismos en disputa

*No estoy fuera del lenguaje que me estructura,
pero tampoco estoy determinada por el lenguaje
que hace posible este «yo».*
Judith Butler, 2002; p. 64.

4.1 Lo femenino en el lenguaje como excedente

Las subjetividades femeninas como sujetos de género, sexo y deseo nos encontramos inscritas en regímenes de poder/discurso que habitualmente contestan de maneras distintas a las grandes preguntas del discurso de género, estos grandes regímenes son: la heterosexualidad obligatoria y el falocentrismo. En este contexto y siguiendo los objetivos de la presente investigación, creemos que es imperiosamente necesario ampliar la visibilidad y la legitimidad de las subjetividades femeninas como sujetos políticos, cuestionar ciertos discursos que actúan de modo normativo sobre nuestras identidades.

Acordamos con las ideas de Butler en *El género en disputa* (2002) donde aborda la necesidad de rebatir los planteamientos que suponían —y presuponen— límites y correcciones del género que limitaban —y limitan— su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad. En este sentido, una explicación descriptiva del género incluye cuestiones sobre lo que hace inteligible al género, una exploración sobre sus condiciones de viabilidad. Una explicación normativa intenta dar respuestas a la pregunta de qué expresiones de género son aceptables y cuáles no.

Retomamos los aportes de Butler para pensar al género como una construcción cultural. Coincidimos con la autora en que no existe un sexo biológico y un género constituido, sino que hay cuerpos construidos culturalmente y no cuerpos con un sexo natural. Los acercamientos al sexo siempre están mediados por la cultura y el lenguaje. No hay, entonces, manera de diferenciar al sexo del género sino que ambos son un continuo.

Es fundamental no perder de vista que al postular la no-existencia del sexo biológico y/o género constituido naturalmente y, por consiguiente, la mediación que funda la cultura y el lenguaje, Butler afirmará que al hablar de sujetos en general, entramos en el terreno de un universal que entiende al sujeto-varón como construcción única y dominante. Nos damos, en este punto, con lo que leemos como una complejidad para el pensamiento feminista vinculada a que dicha categoría implica inevitablemente al sistema binario: lo masculino —general/universal— y lo femenino —lo otro/ausente—. Esto se ve reflejado en ciertas producciones discursivas —doxásticas— que naturalizan dicha relación binaria. Algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de lo real, y se convierten en hegemónicas en el sistema: “la univocidad de género, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras

que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista” (Butler, 2002; p. 99).

Decimos, entonces, que el lenguaje crea identidades sexuales binarias, fijas y excluyentes que ignoran la fragmentación. Esas inscripciones del lenguaje son contingentes y crean una fantasía de estabilidad y coherencia a fines de lograr la hegemonía de un modelo y el disciplinamiento de los seres. Es por esto que hablamos de mujeres u hombres como categorías supuestamente estables. Sin embargo, estamos convencidas de que no podemos considerar al sexo como una verdad, sino que nos encontramos ante significaciones performativamente realizadas.

Podemos entender la femineidad representada en la oposición binaria como lo femenino especular: excluido y eliminado de ese conjunto binario como lo *excesivo*. Lo femenino se domestica y se vuelve inteligible dentro de un orden falocentrista que se pretende autoconstituyente. Butler (2002) retoma a Luce Irigaray para profundizar sobre la femineidad en el lenguaje. Alega que las oposiciones binarias son parte de una economía falocéntrica que produce lo femenino como su exterior constitutivo. En este sentido, lo femenino debe ser excluido para que tal economía pueda operar. El planteo de Irigaray es que dicho lugar es ocupable pero que no se puede tomar directamente, propone entonces una réplica hiperbólica que consiste en imitar y adoptar un lenguaje que enteramente no nos pertenece para cuestionar sus propias reglas. La femineidad no es ni tiene una esencia. Sostiene que esto es así porque las subjetividades femeninas fueron excluidas del discurso, de esta manera lo femenino aparece en el lenguaje como una impropiedad lingüística permanente. Lo que queda de él, lo rechazado, sobrevive como el espacio de inscripción de ese falocentrismo, la superficie especular que recibe las marcas de un acto significativo masculino solo para devolver un reflejo —falso— y garantizar la autosuficiencia falocéntrica, sin hacer ninguna contribución por sí mismo.

Lo femenino, entonces, excede su figuración, al igual que el receptáculo. Esta imposibilidad de ser tematizado lo constituye como el fundamento imposible, pero necesario, de lo que sí puede ser —o llegar a ser— tematizado y representado. ¿Cómo se logra dentro del lenguaje esta asignación de un exterior femenino? En el interior de todo discurso, y por lo tanto, también el de Irigaray, ¿no hay acaso una serie de exclusiones constitutivas inevitablemente producidas por el hecho de circunscribir lo femenino como aquello que monopoliza la esfera de la exclusión?

La forma fálica reproduce solo y siempre nuevas versiones de sí misma y lo hace a través de lo femenino, pero sin su ayuda. Irigaray repite y desplaza la economía fálica, imita la imitación. Repite el origen solo para desplazar ese origen de su posición, imita el desplazamiento. Se busca que lo femenino quede siempre fuera, en el exterior y lo exterior es siempre lo femenino. Este es un movimiento que posiciona lo femenino como lo no tematizable, lo no figurable; pero que, al identificar lo femenino con esa posición a la vez tematiza y figura y, así apela al ejercicio falocéntrico para producir esta identidad que es lo no idéntico.

Coincidimos con Butler cuando alega que las subjetividades femeninas aparecen como lo no representable dentro del lenguaje falogocéntrico. El ser mujer aparece entonces en relación, ser lo que no es el otro, el valor de la diferencia. Lo femenino como una ausencia. Aparece como término de relación entre grupos de hombres, no posee una identidad, ni tampoco intercambia una identidad por otra: refleja la identidad masculina precisamente al ocupar el lugar de su ausencia. En este sentido, el falogocentrismo proporciona un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar. La autora dirá que el género femenino tiene rasgos/atributos que limitan su identidad social y culturalmente, establecen además una jerarquía entre este género y lo masculino. Las normas de lo simbólico, inevitablemente patriarcal, hacen que haya un sólo género y es el femenino: pues el masculino no es un género, sino lo general, el parámetro desde el cual se mide todo lo demás.

4.2 Performatear lo increíble: subversión sexual

La propuesta de Butler nos permitirá deshacernos de la esencia —construida y naturalizada culturalmente— que nos hace/define como subjetividades femeninas provocando, en cierta forma, una interacción subversiva de significados que acompañan al género femenino. Pero ¿cómo se llega a la construcción performativa del género? Se logra mediante actuaciones sociales continuas que son realizadas, justamente, para ocultar el carácter performativo del género —al hablar de performatividad de género, aludimos a la referencia de una actuación reiterada y obligatoria en función de normas sociales que exceden al individuo—.

Actos, gestos y realizaciones son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. Dicha performatividad gira en torno a la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma. No es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente. La autora plantea entonces que la postura de que el género es performativo e intenta poner de manifiesto que aquello considerado como una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género.

Al esconder el carácter performativo también se esconden las posibilidades performativas de que se multipliquen las configuraciones de género que no respondan al marco falogocentrista y patriarcal. La organización de los cuerpos en dicho marco, como estructura represiva y reguladora, también exige ser replanteada desde esta perspectiva crítica. Sin embargo, esta construcción deja un espacio a la subversión de género, ya que en la construcción performativa se encuentra también la fuerza subversiva del género porque:

los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente increíbles (Butler; 1999, p. 275).

Entendemos al género como un efecto que se produce performativamente, se ve afectado por imposiciones y prácticas reguladoras. En este sentido, es un hacer constante y, por ende, una suerte de resultado de las expresiones mismas del sujeto. En estrecho vínculo con la constitución de la identidad, pensamos al lenguaje como una práctica institucional concreta mantenida por “elección” de los individuos y, por lo tanto, debilitada por las acciones colectivas de los individuos que la cuestionan. Siguiendo esta línea, el lenguaje hace del género femenino una marca, esta es la significación de la falta significada por lo simbólico, por el conjunto de reglas lingüísticas diferenciadoras que generan la diferencia sexual. La posición masculina y femenina se establecen por medio de leyes prohibitivas que crean géneros culturalmente inteligibles, lo femenino aparece entonces como ausencia no representable.

A partir de lo mencionado se desprenden numerosos interrogantes: ¿Por qué hablamos de sexualidad? ¿Por qué pensamos a la sexualidad como parte de la construcción identitaria? ¿La sexualidad se construye culturalmente o se construye culturalmente con respecto al falo? Estar sexuado significa para Foucault estar expuesto a un conjunto de reglas sociales. Sostener que la ley que impone esas reglas —en tanto principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos— se instituye como el principio hermenéutico de la autointerpretación.

La categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora ya que la prohibición crea al sujeto y se mantiene como ley. Es decir, se transforma en un medio a través del cual se conforma la identidad y, concretamente, la identidad de género. Nos encontramos dentro de un marco normativo según el cual la subversión, la desestabilización y el desplazamiento a dicha construcción cultural exigen una sexualidad que de alguna forma evita las prohibiciones hegemónicas respecto al sexo. Según Foucault, esas prohibiciones son repetidas involuntariamente porque el sujeto no puede acceder a una sexualidad que, en cierto sentido, está fuera de la ley. Entonces, la sexualidad que emerge en el seno de las relaciones de poder se construye en vínculo a convenciones culturales heterosexuales y fálicas.

Decimos, siguiendo a Foucault (2002), que la pretensión de una sexualidad normativa, co-extensa del poder, posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y de la identidad dentro de los términos del poder en sí. Aún así, la atribución de universalidad a una ley solo puede significar que opera como un marco dominante dentro del cual se establecen las relaciones sociales. Asegurar la presencia universal de una ley en la vida social no garantiza que exista en todas las vertientes de la forma social considerada, pero por lo menos significa que existe y funciona en algún lugar. La ley que prohíbe es la misma que provoca y ya no se puede aislar la función represora de la productiva. ¿Existen formas de repetición

que no sean la simple imitación, reproducción y, por consiguiente, la consolidación de la ley? ¿Qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí?

Butler dirá que la represión de lo femenino no exige que la acción y el objeto de represión sean ontológicamente diferentes. En realidad, puede considerarse que la represión crea el objeto que va a rechazar. La acción culturalmente contradictoria del mecanismo de represión es, al mismo tiempo, prohibitiva y generativa y agrava la problemática de emancipación. El cuerpo en el cual se inscribe la práctica reglamentadora de la sexualidad femenina se desprende de las cadenas de la ley paterna que podría ser otra encarnación de esa ley que se presenta como subversiva, pero que está supeditada a la autoamplificación y la reproducción sí.

Para escapar de la emancipación del opresor en nombre del oprimido, es preciso reconocer la complejidad y la sutileza de la ley y desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero —reglamentado— más allá de la ley. Si la subversión es posible, se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces, el cuerpo culturalmente construido se emancipará, no hacia su pasado natural ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

4.3 Los cuerpos cargados de sentido

Siguiendo la producción teórica de la autora, leemos que en *Cuerpos que importan* (2002) se detiene a reflexionar en torno a la noción de cuerpo y la materialidad de este. Dentro de la presente investigación, este concepto tomó un lugar de relevancia teórica sin haberlo tenido en cuenta en un primer momento: “Hay una vida corporal que no puede estar ausente de la teorización” (Butler, 2002; p. 12). Dicha frase nos resuena, y es por este motivo que consideramos la noción de cuerpo como una categoría que nos servirá a los fines de ubicar con mayor especificidad y rigor qué cuerpos alcanza la histeria y cómo se amalgama la histeria a lo femenino y peyorativo. Esto nos permite pensar en que lo femenino excede y a la vez no define la categoría de mujer.

Nos preguntamos en este punto si hay algún modo de vincular la cuestión de la materialidad (Butler, 2002) del cuerpo con la performatividad del género. Acordamos con Butler en que si bien la diferencia sexual se invoca como una cuestión de diferencias materiales, nunca es sencillamente una cuestión de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas. Siguiendo esta línea, entendemos que concebir el cuerpo como algo construido exige reconcebir la significación de esa misma construcción. Si ciertas construcciones tienen el carácter de ser aquello sin lo cual, supuestamente, no podríamos siquiera pensar, es plausible sugerir que los cuerpos solo surgen, solo perduran, solo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores —en alto grado— generizados.

Ahora bien, si se comprende la restricción, es decir, la limitación propia de cualquier esquema regulador, como constitutiva, retomamos el interrogante de Butler: ¿Cómo tales restricciones producen, no solo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles? ¿Cómo podrían alterarse los términos que constituyen el terreno necesario de los cuerpos haciendo impensable e invivible otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo? (Butler, 2002; p.14).

La sexualidad no funciona solo a modo de norma, como vimos anteriormente, sino que es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir los cuerpos que controla. El sexo es una construcción ideal que se materializa obligadamente a través del tiempo, es un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el sexo y la logran en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que tal materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización.

Son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso, las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes. Podemos decir, entonces, que la materialidad corporal de la que venimos hablando deberá re-concebirse como un efecto de poder, como el efecto más productivo del poder.

Por otro lado, entendemos que la materialidad del cuerpo no es un efecto unilateral de la psique, tiene que existir la posibilidad de admitir y afirmar una serie de materialidades que corresponden al cuerpo. El hecho de que cada una de las categorías que usamos para definir los cuerpos tengan historia e historicidad, que cada una se constituya en virtud de líneas fronterizas que las distinguen y, por lo tanto, de lo que excluyen, es el hecho de que las relaciones del discurso y el poder producen jerarquías y superposiciones entre ellas. Que se opongan a tales fronteras, implica que estas son regiones persistentes y objetadas. Lo que persiste en los ámbitos rechazados es la materialidad del cuerpo y una demanda en y por el lenguaje: “¿Cómo responder entonces al requerimiento para afirmar la noción de cuerpos como una materia de significación?” (Butler, 2002; p. 109).

En resumen, la autora retoma determinadas cuestiones que entran en juego en la reformulación de la materialidad de los cuerpos y su significación. Por un lado, la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que esta sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales. En segundo lugar, refiere a la comprensión de la performatividad como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone. En estricta relación con el segundo punto, aparece la construcción del sexo como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos. Nos damos aquí con una reconcepción del proceso

mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal como una evolución en la que se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo.

Vincularemos este proceso de asumir un sexo con la “obligación” de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas, excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente, mediante la cual se forman los sujetos, requiere la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son sujetos, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Zonas invivibles, inhabitables de la vida social que están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo invivible es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos: ¿podemos pensar la histeria como lo abyecto, lo invivible?

Deconstruir la materia para Butler no significa negar ni desechar la utilidad del término, muy por el contrario, entiende que la materialidad irreductible del cuerpo es objeto de análisis y condición necesaria para las prácticas feministas. Las operaciones subversivas feministas hacen una reivindicación de los cuerpos femeninos no hegemónicos, habilitando el propio habitar: “La materialidad entonces será el sitio en el que se desarrolla cierto drama de la diferencia sexual” (Butler, 2002; p 87), a partir de un a priori, de un lugar determinado, en el cual cualquier desplazamiento implica un alejamiento a su propia naturaleza. Insistimos en este punto porque los esquemas corporales de las feminidades no son solo una imposición que opera sobre los cuerpos ya formados, sino que es parte misma de la formación/de-construcción de los mismos.

Las categorías lingüísticas que denotan o intentan nombrar la materialidad del cuerpo dependen de un referente que no está ni permanente ni plenamente en ningún significado dado. El referente persiste, entonces, como ausencia o como pérdida, aquello que el lenguaje no puede captar y que en cambio lo impulsa a repetir el intento de captarlo, circunscribirlo y fracasar en tal intento. El cuerpo influye en el lenguaje todo el tiempo y viceversa, no es que el cuerpo no pueda salirse del lenguaje para poder captar la materialidad en sí misma y de sí mismo; “el lenguaje y la materialidad no se oponen porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación” (Butler, 2002; p. 110).

Podemos decir que hay una suerte de interdependencia entre lenguaje y materialidad, el lenguaje emerge de la materialidad de la vida corporal, como la reiteración y la extensión de un conjunto material de relaciones. Es un acto primario de desplazamiento y condensación, un intento de reinstalar y recapturar un cuerpo material perdido: “La materialidad del significante es entonces la repetición desplazada de la materialidad del cuerpo perdido, la materialidad se constituye en y a través de la iterabilidad” (Butler, 2002; p. 112).

Entonces, coincidimos con Butler en que las disposiciones no son los hechos sexuales primarios de la psique, sino como mencionamos anteriormente, efectos provocados por una ley impuesta por la cultura, las

acciones cómplices y revaloradoras del ideal del yo. ¿De qué modo podemos pensar en una repetición subversiva para cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí, del esencialismo de la histeria en las construcciones de las subjetividades femeninas?

La performatividad como la venimos abordando, no se puede entender fuera de un proceso de iteración regulado y sujeto a normas, es esta restricción aquello que la impulsa y sostiene. Lo que nos interesa, fundamentalmente, de lo performático es su productividad con respecto a producir lo que declara como práctica discursiva. Las performatividades constituyen un lugar de producción discursiva, las convenciones — la convención de las histéricas— no tienen como base una autoridad que las legitime, salvo la cadena de ecos de su propia reinvocación. Esto nos remite a Foucault (2002) en su propuesta del poder reformular y habilitar una proliferación inesperada de lo simbolizado; para esto es necesario admitir una identificación constitutiva de alguna posición de sujeto para no correr el riesgo de que a dicha identificación —al no ser constitutiva de cierta forma— se la externalice de modo degradado, se la repudie reiteradamente o quede sujeta a una política de negación. Admitir-la entonces, funciona en tanto es apropiación y subversión como una interpelación concreta que consiste en la demanda o llamada por la cual un sujeto se constituye socialmente. La forma de llamar(se) es formativa y también performativa, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada de sujeto. Dicha interpelación es un acto de poder y tiene fuerza de ley al imponerse sobre los sujetos.

De este modo, los términos y las apropiaciones de las categorías utilizadas y limitadas, deben repetirse pero en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios. Caemos inevitablemente en la complicidad y la repetición, pero está también la posibilidad de elaborar un poder movilizador de una nueva —u otra— interpelación. La repetición por tanto, puede ser pensada como una estrategia discursiva necesaria para el desplazamiento y las disputas de sentido.

Pretendemos, entonces, problematizar, subvertir, resignificar y, en la medida de lo posible, potenciar los discursos sobre la histeria —vinculados, como mencionamos a lo largo del presente trabajo, al orden de lo femenino, por un lado, y peyorativo, por otro—.

4.4 Feminismo de acá

A partir de todo lo expuesto y recopilado en base a lecturas de estudios de géneros pertinentes para la presente investigación, decidimos hacer un viraje. Un foco en producciones teóricas situadas, locales — latinoamericanas, principalmente de Argentina—, que nos permitan anclar con mayor precisión nuestro objeto de investigación de cara al análisis del corpus propuesto. Reconocemos la extensísima producción de dicho campo, por eso tomamos aportes teóricos que primero presenten e incorporen los conocidos estudios de género interseccionales decoloniales. Luego focalizamos sobre aportes teóricos de ciertas feministas que abordan el concepto de paro junto a las implicancias de las medidas de acción política directa feminista (Verónica Gago,

2019; Malena Nijensohn, 2019), y por último, tomamos ciertas teorizaciones que vinculan lo mencionado con afectos (val flores, 2019; Menendez Díaz, 2018).

Para pensar al feminismo como movimiento emancipatorio desde latinoamérica, es necesario considerarlo en su apuesta epistémica descolonial. Escribir desde latinoamérica es reconocer que nuestro continente posee una estructura moderna, capitalista, patriarcal, blanca y liberal que se viene construyendo desde hace más de 500 años. Escribir desde latinoamérica es reconocernos violentadas y colonizadas, hasta y desde nuestra propia construcción subjetiva.

Asistimos en nuestro territorio a una proliferación de espacios feministas que se tejen a partir de reflexiones y discusiones sobre una amplia diversidad de experiencias que suceden en diferentes lugares. Esto ha generado gran cantidad de material teórico y experiencial que se ocupa de pensar el feminismo y la escritura desde latinoamérica, aportes fundamentales que exceden este trabajo.

“Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala” (2014) es una compilación de producciones en el marco de encuentros y desencuentros feministas a lo largo del territorio del Abya Yala³⁶ generado en los márgenes de los espacios académicos y del activismo político de las últimas décadas. Estos conocimientos otros que se configuran dispersamente entre todas estas redes, no formaban parte de las academias legitimadas por la hegemonía de los saberes construidos por varones cis blancos ni por las mujeres cis blancas sin perspectiva antipatriarcal y descolonial. Por ello esta producción entre tantas otras tienen el objetivo de:

desmontar y desbordar los discursos hegemónicos del propio feminismo eurocentrado, el cual se ha presentado como una narrativa crítica del universalismo androcéntrico al tiempo que ha producido y fijado un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad, lo que en realidad es la experiencia histórica y la forma de interpretación y problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas geopolíticamente en Occidente. (Espinosa, Gómez, Ochoa. 2014. p 13)

Las autoras que forman parte de esta compilación son activistas que no solo producen conocimientos sino que comparten los saberes que los cuerpos día a día aprenden de/en la lucha colectiva. Los no-saberes que circulan fuera de los espacios institucionalizados son saberes que forman parte de la comunidad y de la experiencia feminista. El activismo es el encuentro en espacios de trabajo y formación, como lo es la decisión

³⁶ Abya Yala es el nombre en lengua Kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) del continente que los colonizadores españoles nombraron ‘América’. Significa: “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. Fuente <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712>

de esta producción escrita colectiva. Además, implica una interacción constante junto a compañeras de otras regiones que permite dialogar con los movimientos feministas locales y regionales que se gestan en el Abya Yala.

¿Cuáles son las diferencias y los aportes principales que nos brinda pensarnos desde un feminismo situado? Para empezar, el desmontaje de la dependencia hacia el conocimiento feminista producido en el norte global y así la dificultad de la producción de una teoría latinoamericana feminista (Espinosa 2010 y Mendoza 2008). La teoría feminista descolonial centra su análisis en la raza, la clase y otras formas de clasificación social con elementos de exclusión simbólica y material como el género, también los modelos de organización político y social propuestos por el programa moderno occidental.

Retomamos también aportes de Maristella Svampa (2017) que conversa sobre el colonialismo intelectual, la apuesta feminista descolonial y los dilemas de la teoría social latinoamericana³⁷, dirá que:

También han surgido nuevos espacios de producción de teoría/praxis social: espacios marginales y fronterizos, pero a la vez proliferantes. Iniciativas callejeras, luchas contra la impunidad, plataformas en torno a los derechos sexuales y una diversidad de iniciativas prácticas en defensa del medio ambiente constituyen escenarios ideales para la “investigación acción” o la “investigación militante”, además de resultar útiles para las propias comunidades y organismos de base (Svampa, 2017; p 1.).

De esta manera, los feminismos construyen redes y disposiciones para habitar el espacio activamente sin necesidad de depender del conocimiento intelectual colonial que habla sobre estos. En este sentido, Silvia Rivera Cusicanqui³⁸ insiste en alejarse de ciertos feminismos blancos que no desmontan la matriz colonial que signa tanto nuestras identidades como nuestros territorios. La autora, se considera una activista desde su propio suelo, re-politizando la vida cotidiana. No en la búsqueda de una identidad nacional como “vocación de poder propia del ethos masculino” (Cusicanqui, 2018; p 1) sino en la apropiación de la ritualidad y productividad autónoma de las mujeres ancestrales que habitan el territorio bajo una lógica comunitaria de redes de cuidado y distribución social.

Las resistencias indígenas lidian contra la opresión económica y racial hace más de 500 años. En los últimos tiempos, la resistencia indígena incorpora el lema feminista *ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista*. El feminismo suma, y se suma, como una propuesta que desafía a las múltiples opresiones producidas por el capitalismo colonial y patriarcal. Korol (2016)³⁹ denominará como «feminismos populares»

³⁷ Extraída de <https://latinta.com.ar/2017/06/silvia-rivera-cusicanqui-el-colonialismo-intelectual-y-los-dilemas-de-la-teoria-social-latinoamericana/>

³⁸ Extraída de <https://latinta.com.ar/2018/02/silvia-rivera-cusicanqui-parte-1-llamado-repolitizar-vida-cotidiana/>

³⁹ Extraída de <https://nuso.org/articulo/feminismos-populares/>

a estos espacios feministas que asumen al sistema capitalista, patriarcal y colonial como opresor y disciplinador de cuerpos, territorios y comunidades, que explota hasta la naturaleza de la cual somos parte.

En Argentina existe un antecedente ineludible de estos feminismos populares que es el de las Asambleas de mujeres piqueteras que se realizaban los días 26 de cada mes sobre el Puente Pueyrredón después del 26 de junio de 2002, cuando la policía asesinó a Darío Santillán y Maximiliano Kosteki en la Estación Avellaneda. Organizaciones políticas empezaron a asumirse antipatriarcales, anticapitalistas y antiimperialistas tomando el camino de la militancia de base y de organización territorial autogestiva, es decir, no dependiente del sistema laboral regulado por el Estado.

Otro devenir del feminismo popular fue el cambio en los modos de hacer política a partir de la crisis del 2001. La frase *Ni golpes de Estado ni golpes a las mujeres* aglutina una posición antipatriarcal y antirrepresiva por la autonomía y soberanía de los pueblos y las mujeres⁴⁰.

Las feministas negras y criollas que habitan el territorio Argentino aportan a las miradas descolonizadoras para denunciar cómo se conjugan las opresiones de raza, clase y género. De esta manera, podemos ver que las propuestas políticas del feminismo colonizado proveniente del norte global no representan sino más bien invisibilizan y oprimen a las feministas del Abya Yala.

En los feminismos populares hay poca distancia entre las palabras y los actos, aclara Korol, ya que las prácticas van caminando más rápido que las teorías. Los debates populares transcurren en la cotidianeidad de nuestras vidas, se debate en quién cocina y también de dónde provienen esos alimentos que utilizamos en nuestras casas. El feminismo popular es una forma de habitar el mundo que nació del movimiento de mujeres y luego se transformó en movimiento transfeminista junto a la comunidad LGBTTIQNB+⁴¹, pero que lo problematiza e interpela constantemente. El modo en que se construye el feminismo popular se logra mediante una pedagogía feminista que propone una epistemología del diálogo de saberes, de repensar y habitar las palabras que usamos junto a los cuerpos que las acompañan de ciertos modos.

«Lo personal es político», decimos las feministas. Esto apela a las dimensiones pedagógicas y culturales de las revoluciones. Transformar los vínculos, saliendo del «sálvese quien pueda» para llegar al «vamos juntxs», dejar el ordeno-mando-obedezco para llegar al «decidimos juntxs y juntxs hacemos», es una tarea gigantesca que va a contramano de lo aprendido como jerarquías, criterios de

⁴⁰ Hablamos de mujeres ya que retomamos los términos planteados por Korol (2016). Extraída de <https://www.mujeresdelsur.org/los-feminismos-populares-en-la-primera-linea/>

⁴¹ <https://www.pagina12.com.ar/224436-el-34-encuentro-plurinacional-de-mujeres-lesbianas-trans-tra>

autoridad, en los límites establecidos sobre la base del aturdimiento que producen los medios de comunicación masiva, el sistema educativo tradicional, la coerción social y la represión. La pedagogía feminista asume la dimensión grupal como una necesidad básica, para que los dolores que produce el desaprendizaje de las opresiones, puedan ser compartidos y sostenidos en los colectivos (Korol, 2016).

La interpelación en la práctica de la teoría o viceversa, hace de estas una interpelación mutua en la cual la racionalidad colonizada entra en juego con afectos, sentimientos y sentidos. La pedagogía feminista recupera de la educación popular el lugar del cuerpo en el proceso educativo y el arte para generar un diálogo desde diversas perspectivas ideológicas emancipatorias.

4.5 El presente de los feminismos: habitando la histeria

Intentamos desde el comienzo de esta investigación no solo mostrar o reponer ciertos discursos sobre la histeria desde ciertas sedes enunciativas a partir de los cuales hipotetizamos una condición deslegitimada, patologizada o descalificada; sino también pensar en nuevos/otros modos de habitar los discursos sobre la histeria así como también modos de referirse a la misma.

Hoy, el feminismo nos desborda de múltiples formas y, si en algunas nos reconocemos y nos celebramos, de otras nos extrañamos radicalmente. Son tiempos de cosecha, definitivamente, pero también deben ser tiempos de nuevas y reformuladas preguntas (Trebisacce, 2018 citada en val flores, 2019).

Nos anclamos en un falso hoy, pero en un no tan lejano ayer. Elegimos contextualizar y contemporaneizar estas disputas de sentido, estos extrañamientos que por ser extraños no son lejanos sino que están cerca, pero los distanciamos para poder observarlos, criticarlos. El potencial disruptivo del feminismo es efecto de resonancias múltiples, es un espacio que se llena de distintos lenguajes que se desbordan en sí mismos. En los espacios feministas circulan innumerables voces, considerando sus contradicciones y haciendo de las mismas un nivel de tensión y de disputa que se mantiene dentro del propio feminismo como su motor. Dentro del movimiento, si los tópicos que se ponen a circular son de manera monolítica y monocorde, configurando una voz hegemónica que se adquiere mediante ciertas densidades articuladoras, es nuestra tarea deconstruir continuamente nuestras propias definiciones y movimientos para que no existan siempre ni del mismo modo las mismas conceptualizaciones. val flores en su artículo *“Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto”* (2019) alega que:

Este pensamiento feminista y de la disidencia sexual precario y especulativo tiene la forma de un chasquido, de un gesto micropolítico que cobra cuerpo en conversaciones compartidas con amigxs,

llenas de desazón, sorpresa e indignación, ante un escenario neoliberal cada vez más represivo y conservador que envuelve a Argentina y América Latina (flores, 2019; p. 1).

En el contexto planteado, nos parece fundamental tomar posición política y llevarla a la práctica, que esto nos permita disputar aquellos sentidos que crean exclusiones y desigualdades. Proponemos, como bien mencionamos, reconocer disputas al mismo tiempo que disputar sentidos sedimentados en torno al significante *histeria* y los discursos que se tejen sobre ella. Para esto —parafraseamos a val flores (2019)— es fundamental traer una política de conocimiento como producción afectiva y, de la mano de Butler (2002), traer, reconocer y hacernos cargo de la precariedad de nuestras vidas y nuestros cuerpos.

Por otro lado, flores escribe sobre lo que considera dos tonos afectivos que se desprenden hoy desde los feminismos, a saber, la fascinación y el desencanto. Ambos son entendidos como maneras de habitar los problemas del presente en contraste simultáneo, esto exige una complejidad afectiva mayor para habitar el desacuerdo (Trebisacce, 2018 citada en val flores, 2019). Es fundamental considerar y hacernos cargo también de aquello que se nos aparece como contradictorio, complejo, refractario; en este sentido: “Desencanto como un modo de hacer o deshacer conocimientos” (val flores, 2019; p. 3). En relación a esto, Menendez Díaz (2018) alega que anular las diferencias mediante la homogeneización, desde una posición política-ideológica o estableciendo una única forma de participar de la jornada, debilita la acción colectiva. Es imperiosamente necesario ser capaces de alojar las diferencias, tomarlas en cuenta, darles tiempo y disponer de energía para la autorregulación. Este ha sido un camino fértil, además poner a jugar los aprendizajes que ya poseíamos en una escala más pequeña reafirmó un modo de hacer (Menendez Díaz, 2018; p. 78).

val flores retoma aportes de Irit Rogoff (2017) quién dirá que el desencanto que nos atrae es el crítico, aquel que tiene en cuenta el enfrentamiento de ideas. Es, en palabras de Rogoff (2017), una jugada de apertura más que un lamento final.

Sobre la operación discursiva de esparcir la incomodidad y habitar el desencanto, acordamos con val flores en que se constituye a las subjetividades femeninas como víctimas a priori, lo que termina por regular los marcos experienciales de las subjetividades mencionadas. Esta posición abre un interesante vínculo entre la *histeria* y el desencanto como nociones que aparecen deslegitimadas en determinados discursos sociales doxásticos. El discurso de la *histeria* (Lacan, 2013) hace uso de su propia experiencia, la cual va construyendo subjetividad, reconociendo su trayectoria y sus posibles modos de representación. Si bien este tipo de discurso ha mutado a lo largo de los años, ha atravesado diversos procesos y se ha pensado de innumerables formas, sigue —según nuestra hipótesis— operando de una manera muy difícil de desarticular: actúa a modo de disciplinamiento de nuestras conductas y se encuentra sedimentado en un lugar difícil de desentrañar, la *doxa*.

Aquí se nos aparece una suerte de anudamiento entre la ley de la histeria y la constitución de subjetividades femeninas que ya mencionamos en capítulos anteriores. En este punto, retomamos la insistencia de la marca (Derrida, 1971) y la violencia que se imprime con ella sobre los cuerpos feminizados, nos parece urgente apostar a prácticas discursivas, políticas y de acción directa en pos de recuperar modos otros de resistencia signados por una potencia colectiva y crítica. Agregar que acordamos con val flores (2019) cuando escribe sobre el feminismo como práctica que apueste a la multiposicionalidad táctica y una teoría como práctica crítica que nos impida reproducir pasivamente lo sedimentado como lugares comunes culturales.

Nos parece fundamental destacar el modo en que las subjetividades femeninas han ido ocupando espacios físicos, como métodos y estrategias de lucha. Espacios donde se reafirmó el límite que colectivamente estamos siendo capaces de establecer a la vez que se refuerza el desplazamiento subjetivo desde el lugar de víctima a la recreación de nuestro lugar como agentes en lucha. La lucha aparece en este marco como clave interpretativa, como acontecimiento dentro del desborde de las disputas feministas actuales conformadas por múltiples voces que poseen sentidos en común que podemos observar a través de las insistencias.

4.6 Modos de parar para producir

Es necesario, como bien plantea Verónica Gago (2019), valorar que el acontecimiento de la huelga feminista ha hecho temblar la tierra y todas sus capas, a la vez que nos hacemos el tiempo para mirar desde y más allá de él, para saber qué seguir. Apropiarse del paro como símbolo de liberación de nuestro tiempo, para pensar y actuar, duelar y luchar, decir basta y encontrarnos. Entendemos esto como una práctica feminista que en esta época toma masivamente las calles, “la huelga, de este modo, más que una fecha deviene una herramienta práctica de investigación política y un proceso capaz de construir transversalidad entre cuerpos, conflictos y territorios radicalmente diferentes” (Gago, 2019; p. 13).

Por otro lado, la potencia que reconocemos en las diferentes formas de habitar los discursos sobre la histeria es feminista. Seguimos a Verónica Gago⁴² en *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo* (2019) allí donde refiere a la potencia feminista como una teoría alternativa de poder, plantea entenderla como despliegue de un contrapoder que implica “reivindicar a la indeterminación de lo que se puede, de lo que podemos: no sabemos lo que podemos hasta que experimentamos el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer” (Gago, 2019; p. 9).

La potencia aparece entonces como capacidad deseante. La autora retoma la noción de potencia desde Spinoza a Marx, como el cuerpo: un cuerpo que la contiene, singularizada. Es, en este sentido, que entiende al deseo como potencial cognitivo: “Esta potencia expande el cuerpo gracias a los modos en que es reinventado

⁴² Verónica Gago estudió Ciencias Políticas y se doctoró en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora del CONICET. Militante en la editorial Tinta Limón y el colectivo Ni Una Menos.

por las luchas de mujeres, por las luchas feministas y por las luchas de las disidencias sexuales que una y otra vez actualizan esa noción de potencia, reescribiendo a Spinoza y a Marx” (Gago, 2019; p.10). Gago, desde su lugar como militante feminista argentina, se concibe como cuerpo situado que ensambla experiencias y trayectorias particulares. Esta forma particular de pensar el cuerpo, que ocupa un lugar trazado por experiencias y a la vez es un trazo que forma parte de la experiencia colectiva, será fruto de la acalorada lucha feminista.

El paro, reinventado por el feminismo actual, pone de manifiesto la precariedad como condición común pero diferenciada por cuestiones de corte clasista, sexista y racista. Deviene herramienta para entender la violencia como una yuxtaposición de formas de explotación del capitalismo contemporáneo y permite hacer del feminismo hoy una forma de organización, una práctica de alianzas y una narración transversal y expansiva. (Gago, 2019; p 20).

Luego de numerosas discusiones y cambios de nombre, el 8 de marzo devino en *paro internacional feminista plurinacional* e incluso *Huelga general feminista*. Este espacio de (d)enuncia feminista no solo se manifestaba en contra de los femicidios sino que se transformó en un movimiento radical aglutinante de diversas luchas feministas.⁴³ Este paro aglutina un territorio común en su multiplicidad. Dicha apropiación del paro es una manera de decidir librar tiempo de determinado trabajo y utilizar el tiempo para encontrarnos, repensarnos, actuar y luchar colectivamente. De este modo, el paro se nos presenta como una cartografía práctica de la política feminista: un horizonte práctico y con perspectiva analítica de las luchas.

En tanto irrupción como acontecimiento, el paro se nutrió de las fuerzas que se fueron tejiendo a nivel internacional lo que le otorgó una fuerza de interpelación enorme. Pero como bien dice Menéndez Díaz (2018), esta escala no debería desdibujar los rasgos particulares que tuvo a escala nacional o local. Es fundamental destacar que el paro internacional del 8M es parte del recorrido que los feminismos vienen transitando hace años. Hacemos eco de las palabras de Susana Draper (2018) cuando afirma que reflexionar en torno a una acción-proceso, tal y como lo es el 8M, debe hacerse viéndolo como un:

punto de ebullición desde donde podemos leer la intensidad de una historia de liberación que se re-actualiza en el presente como forma de conectar múltiples luchas que coexisten y se engarzaron al llamado de reinvencción de un feminismo anticapitalista, hurgando en las preguntas y los desafíos que

⁴³ Sería interminable desarrollar todas y cada una de las luchas feministas pero pensamos en mencionar las más expuestas mediáticamente como la Campaña por el Aborto legal, seguro y gratuito, Educación Sexual Integral, Asambleas #NiUnaMenos en contra de los femicidios y violencia de género, etcétera.

se nos abren en el presente. En este sentido, empezar a narrar el camino que conduce hacia el 8M implica una secuencia que se entronca en varias genealogías de luchas y movimientos donde la huelga se convierte en el sitio de un proceso disparador de múltiples preguntas que vienen de antes y de después del momento específico que nos reúne aquí. Cuando hablamos de huelga de mujeres instamos a un ejercicio de re-significación de la palabra ya que se trata de una acción que implica una reflexión sobre la reproducción de la vida social en su multiplicidad (Draper, 2018; p.49 y 50).

Nos resultan en este punto fundamentales los aportes de Menendez Díaz (2018) ya que la autora piensa al paro como parte de la trama. Si bien lo entiende como un acontecimiento que irrumpe con novedades destaca su inscripción en distintas redes de múltiples sentidos y agrega que verlo de forma aislada empobrece la comprensión junto a las posibilidades del mismo. Menendez Díaz nombra tres tramas: una tiene que ver con la reproducción de la vida, otra con lo político-organizativo que se viene desarrollando en los movimientos feministas y de la cual hablaremos en profundidad en los párrafos que siguen y, por último, una trama de memoria colectiva y es en esta última sobre la que queremos detenernos. Hay una propuesta aquí de retomar los hilos de la memoria, si no lo hacemos corremos el riesgo de hacer a un lado y, en cierta medida, desconocer u olvidar aquellas luchas que nos anteceden junto a los aportes teóricos que de allí emergieron. Es fundamental, entonces, retomar estos hilos para comprender los desafíos que tienen por delante los feminismos, en palabras de Menendez Díaz: “es el encuentro de una fuerza histórica que se reactualiza en las luchas presentes” (2018; p. 80).

Entendemos a los feminismos como aquella chispa revolucionaria que condensa en sí misma el pasado de todas las luchas y las resistencias antipatriarcales que en estos instantes vuelve a exigir ser rescatada en la imprudencia creadora y fulgurante de la acción presente. Dice Mariana Montanelli (2018) que lo arcaico reemerge como actualidad, pero que este retorno a la superficie no es solamente repetición feroz de la violencia, sometimiento y expoliación, sino también reapertura de lo ya sido a la variación, al posible de la subversión (Montanelli, 2018; p. 88).

En esta misma línea, Draper (2018) propone entender el 8M como cristal, acontecimiento desde el que se comenzó a trazar un camino que sirvió como punto de partida para una reinención del feminismo, donde llamar a huelga abre las puertas a reflexionar sobre la idea clásica de esta. Hoy por hoy, hablar de huelga dentro de los feminismos nos parece una idea que evoca redes abarcadoras e internacionalistas. En este mismo sentido, la huelga aparece como conector dentro del cual coexisten diversas luchas y sus respectivos modos de decir las, la huelga como lugar donde se habita el desencanto, como decíamos con val flores párrafos atrás. La autora afirma que el desafío actual de los feminismos tiene justamente que ver con las ideas que venimos planteando, sobre cómo mantener la conectividad y cómo poder insistir en una conectividad con cierto espíritu

que viene desde hace muchísimos años atrás cuando habitamos un presente lleno de nuevas divisiones creadas por el propio capitalismo. ¿Cómo entender y entroncar la conectividad en formas nuevas, que no impliquen una suerte de “síntesis” donde se borren tensiones y diferencias, sino que nos pueda llevar a iluminar otros caminos? (Draper, 2018; p. 65).

Además, el paro no se da del mismo modo en todos los países que han adherido a él y aunque pueda parecer una nimiedad aclararlo nos resulta necesario ya que es nuestra intención dar cuenta de ciertas complejidades y diferencias en las situaciones que se habitan en el movimiento. Retomamos como referencia las palabras de Gutierrez Aguilar (2018), quien escribe desde México. Allí es muy difícil organizar la experiencia que los feminismos van adquiriendo, esto es así ya que se habita un contexto político inmediato en el cual se dificulta mucho nombrar lo que ocurre y, por lo tanto, comprenderlo (Gutierrez Aguilar, 2018; p. 27). A pesar de las complejidades singulares de cada país, la autora reconoce a aquellos grupos de mujeres que utilizando redes lanzaron convocatorias que fueron escuchadas en muchísimos lugares del mundo, “desbordando las formas previsibles de encauzamiento del tratamiento de estas injusticias, la creciente constelación de mujeres diversas (...) organizó múltiples y ruidosas marchas, actos de enuncia y denuncia” (Gutierrez Aguilar, 2018; p 30).

De esta forma, leemos de la mano de Gutierrez Aguilar la pertinencia de la herramienta del paro como fértil camino de politización de nuestras luchas, agregamos que los feminismos han decidido estar para sí impidiendo que se oculten sus voces, se defiende desde esta clave el paro y la movilización. Se ha decidido actuar de este modo ya que precede una historia que ha obligado a estos feminismos a reaprender la importancia de hablar con voz propia. En este contexto, los feminismos impulsan y protagonizan luchas contra distintos tipos de prácticas del sistema capitalista que Gutierrez Aguilar divide en tres, a saber: mediación patriarcal, mediación dineraria —y salarial— y mediación de ley colonial —actualmente, colonización tecnocrática-financiera—. Dichas prácticas/operaciones se encuentran amalgamadas en un complejo de dominación, expropiación, explotación y despojo que tiene a la violencia como eje organizador (Gutierrez Aguilar, 2018; p. 41). La omnipresencia del pacto patriarcal, que se nos presenta en todas y cada una de las situaciones que lo refuerzan, se explica por lo que venimos mencionando desde el comienzo del trabajo, a saber: la reiteración de la correspondencia con el orden simbólico dominante, orden dentro del cual las subjetividades femeninas se encuentran en enorme desventaja. Es en este punto que aparece la disposición de enormes contingentes de dichas subjetividades en pos de reconstruir las relaciones sociales entre sí más allá de posiciones feministas clásicas:

En casi todos los lugares de la geografía social encontramos renovados enlaces y alianzas entre mujeres y notables esfuerzos por desplazarse del lugar fijado por el imaginario patriarcal del capitalismo

colonial, para acercarse a otras y coproducir nuevas fuentes de fuerza para sí mismas y para todas (Gutierrez, Gago, Furtado, 2017) (Gutierrez Aguilar, 2018; p. 42).

Desde la lectura del paro internacional feminista plurinacional como hecho y programa político, nos proponemos analizar la emergencia de determinadas consignas, seleccionadas en la segunda parte del corpus como parte de la perspectiva analítica que se desarrolla en esta medida de acción directa. A partir de la pregunta ¿Por qué el paro expresa un modo de subjetivación política, es decir, un modo de atravesar fronteras sobre el límite de lo posible? (Gago, 2019). Dicho espacio aparece como un modo de bloquear la producción del capital, allí se politizan las violencias hacia los cuerpos feminizados, se entrecruzan problemas y diferencias de clase, es más, gracias a este encuentro es que se conocen y se reconocen muchos de los cruces mencionados.

Nos interesa retomar la concepción de *la precariedad como condición común* aunque sin dejar de lado las diferencias a pesar de la nombrada condición común. El horizonte organizativo —como demanda política— permitió “albergar múltiples realidades que resignificaron, desafiaron y actualizaron la dinámica misma de lo que llamamos huelga” (Gago, 2019; p. 21). La medida de acción directa —marcha, paro, huelga— tiene una reivindicación en sí misma, por eso se transformó y sigue transformándose en tanto no deja de ser un lugar que se re-piensa y se propone habitable y habilitante para las luchas feministas.

Entendemos que en la marcha podemos habitar ese espacio constituyéndonos como sujetos políticos que disputan discursos:

El intento de narrar y conceptualizar la huelga feminista tiene la intención de reivindicar nuestro poder de fabulación colectiva. Por tanto de invención de una lógica política que desafía la racionalidad considerada política junto y por su propio origen al de un movimiento no originario sino hecho de desplazamientos (Gago, 2019; p. 55)

Podemos decir, entonces, que las operaciones discursivas feministas son invenciones narrativas que se originan a partir de movimientos que insisten en desplazar desafiando las racionalidades consideradas políticas. Lograr instalar estas invenciones narrativas no sucede de un día para el otro, ni se realiza en espacios que no tienen trayectorias históricas que propicien dichos cambios. Malena Nijensohn (2018) afirma que el feminismo ganó terreno en Argentina y logró instalarse en el imaginario social, político, económico y mediático. El feminismo produce un discurso en torno a aquellas relaciones de poder opresoras que denuncian en clave performática: no solo poniendo en evidencia estas relaciones opresoras sino proponiendo cómo actuar sobre ellas, cómo reivindicar la posición victimaria pasiva a una posición activa.

En este sentido, la autora reconoce tres puntos de partida respecto del movimiento: primero, el punto de partida de la lucha, no con una identidad común —es decir no solo las mujeres— sino la conjunción de identidades con quienes se comparte la falta de soporte. Segundo, la precariedad como locus de resistencia

siendo la condición misma desde la cual esta emerge. Por último, la práctica política como práctica articuladora que entrecruza las lógicas de la diferencia y por ende pone en equivalencia dichas lógicas siempre en tensión.

Tomamos del punto dos, la performatividad como una forma de hacer política que se diferencia de la política clásica de la representación basada en la identidad como una esencia. La autora apuesta a conceptualizar a la performatividad como una forma plural de acción, como una forma de actuar en conjunto o concertadamente (Nijensohn, 2018). Nijensohn retoma a Cuco para pensar nuestro tiempo como una actitud en vez de un periodo histórico, se refiere a la actitud como un modo de obrar o vincularse con la actualidad desde un lugar crítico hacia la propia referencialidad dando cuenta lo que conlleva el compromiso político ante el propio presente.

En este sentido, aborda y amplía la noción de performatividad que retoma de Butler en su clave plural teorizada en *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), para enfocar la manifestación —marcha, asamblea organizativa— como una función expresiva que porta y admite una demanda. Hay un grito de desesperación —dice Nijensohn— que surge de la irreductible heterogeneidad del movimiento feminista.

5. ¿Cómo leemos ciertos discursos sobre la histeria?: la potencia latente

El poder está produciéndose a cada instante, esta suerte de omnipresencia se fortalece en su repetición permanente, en el nombre que se presta a situaciones, cuerpos, complejidades. Es fundamental destacar que allí donde hay poder hay resistencia, sin embargo, nunca se está en posición de exterioridad respecto del poder ¿Es posible escapar del poder, salirnos de él, del sometimiento a la ley?

Como dice Foucault (2002) las relaciones de poder no existen más que en función de la multiplicidad de puntos de resistencia. Estos aparecen siempre en las redes de poder, no significa que solo sean su contrapartida, las resistencias constituyen el término otro en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador. Las resistencias, también, están distribuidas de manera irregular tanto en el tiempo como en el espacio. Entonces:

Así como la red de relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución (...)
(Foucault, 2002; p. 117).

En este capítulo realizamos el análisis de la segunda parte de nuestro corpus en su irrupción en tanto acontecimientos. Seguimos, al igual que en la primera parte del análisis (ver capítulo 3), los lineamientos teóricos que hemos planteado hasta aquí. En el primer momento del corpus observamos que ciertos discursos sociales sobre la histeria se siguen repitiendo en la dimensión que hemos convenido llamar doxástica. Ahora bien, pretendemos dar cuenta de esa suerte de potencia deslegitimada como un lugar posible de habitar, es decir que proponemos realizar una lectura reivindicativa de estos discursos. Como mencionamos en el capítulo 3, las imágenes seleccionadas se enmarcan en un contexto feminista/antipatriarcal argentino contemporáneo, por lo cual retomamos algunos discursos que emergen en este contexto⁴⁴.

⁴⁴ Respondiendo al criterio espacio temporal ya planteado en el capítulo 3 (Ver 3.1 Discursividades emergentes en contextos feministas).

5.1 Imágenes que irrumpen: fotos en marchas feministas/antipatriarcales

Como dijimos en el capítulo 3, proponemos pensar los enunciados que aparecen en las imágenes como irrupciones temporales. Insistimos en que nuestro corpus es precario en ciertos sentidos y, sin lugar a dudas, acotado. El criterio de selección, mencionado anteriormente, tiene que ver con una elección de discursos en los que aparece la noción “histeria-histórica(s)” que, en nuestra lectura, repone ciertas formas de decir/habitar la histeria en diversas dimensiones. Seleccionamos determinadas imágenes tomadas en marchas feministas/antipatriarcales —algunas de ellas no tienen estrictamente el término histeria, pero nos sirven para acompañar este movimiento en clave de resistencia que disputa y subvierte lo asignado/impuesto que pretendemos mostrar y analizar—.

Dentro de este grupo, elegimos fotos de consignas en carteles elevadas en marchas feministas: la primera imagen es la foto de una persona que eleva un cartel con la consigna "Ni soy histérica ni estoy menstruando grito porque nos están asesinando" en la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2018 publicada el 3/06/2018 en el diario La Nueva Mañana (ver anexo N° 5). Nos parece importante remarcar que a fines de acompañar el análisis de esta imagen retomamos un cartel con la consigna “Somos el grito de las que ya no tienen voz” también de la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2018 publicada el 28/08/2018 por la cobertura colaborativa NUM (ver anexo N° 5a) y otro cartel en el cual una persona eleva un cartel con la consigna “La maternidad será deseada o no será” también de la marcha Ni Una Menos Córdoba 2018 publicada el 4/06/2018 por la cobertura colaborativa NUM (ver anexo N° 5b). Además, en cuarto lugar, seleccionamos otra imagen de una persona que eleva un cartel con la consigna “Antes que histérica, histórica” también de la marcha Ni Una Menos en Córdoba 2017 publicada por Sol Taubenschlag el 05/06/2017 (ver anexo N° 6).

5.2 La marea feminista/antipatriarcal

Argentina se nutrió de la consigna #NiUnaMenos, convocante y masiva movilización que se realizó por primera vez en junio de 2015 contra los femicidios. La huelga produjo un salto, aclara Verónica Gago (2019): transformó la movilización contra los femicidios en un movimiento radical, masivo, capaz de enlazar y politizar de forma novedosa el rechazo a las violencias. La huelga, además, puso en escena un acumulado histórico de luchas anteriores. Cuando la idea de llamar a un paro emergió al calor de una asamblea multitudinaria, se condensó la potencia de una acción que permitía atravesar el duelo y llevar la rabia a la calle.

Expuesto el contexto proponemos un corpus heterogéneo, pensado en torno a las disputas de sentido que aparecen sobre el concepto de histeria en estas movilizaciones feministas. Como bien sabemos, los enunciados tienen la propiedad de repetirse, pero siempre en condiciones estrictas, es decir, que no se repiten así sin más. A la vez que surge en su materialidad, aparece con un determinado estatuto que ingresa en una trama situando

campos de utilización: “Así el enunciado que aparece entre en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad” (Foucault, 2002; p. 177).

Es importante para nosotras dar cuenta de los cuerpos posicionados en marchas dado que se hacen cargo y elevan consignas que acontecen de otros modos posibles. Es prioritario en la presente investigación guiarnos con esto para poner el foco en tales acontecimientos y los discursos que emergen en torno a ellos.

5.3 Ni soy histérica ni estoy menstruando grito porque nos están asesinando

La consigna “Ni soy histérica ni estoy menstruando grito porque nos están asesinando” aparece en un cartel en una marcha feminista. Observamos que el enunciado tiene una estructura que se asemeja a la propaganda política (ver anexo nº 3), es decir, en ambos casos se reafirma, en cierta medida, la negatividad del término histeria. Además, las dos intervenciones —aunque en contextos distintos— se realizan en la vía pública.



Anexo Nº 5

Aquí se busca visibilizar los femicidios, ¿de qué modo? a través del grito. Un grito colectivo y fuerte, pero sobre todo: válido. Este grito de enojo, reclamo y visibilización se contrapone al grito menstrual y al grito histérico que se reafirman como posiciones negativas. Es curioso que desde las posiciones enunciativas del

grito histérico y el grito menstruante —aunque si bien no se reconoce una contraposición estricta—, volvemos a leer estas acepciones, en cierto punto negativas sobre estos tipos de gritos histéricos y menstruantes que no recaen en la fuerza ¿necesaria? ¿o positiva? del grito en contra de los femicidios. No leemos una no-importancia en esta última reivindicación sino más bien una no-importancia en las otras réplicas. Otra vez leemos estos lugares, principalmente el grito por la histeria, no reivindicado.

En este cartel aparece una fuerza en la validación del grito como reivindicativo. Podemos leer en el planteo del grito menstruante y el grito histérico con una apropiación donde se remarcan/refuerzan aquellos discursos doxásticos sobre las feminidades que gritan por locas, histéricas o menstruantes.

No hay una alusión explícita a que esté mal gritar por ser histérica o que esté mal gritar por menstruar, pero la construcción del enunciado trae consigo una consecuencia, indirecta quizá, a saber: que el cartel expone efectos desfavorables sobre los términos histeria y menstruación. Lo valioso del enunciado es la legitimación del grito como posición válida, sin embargo, nos detenemos en la idea que leemos como efecto secundario del enunciado, es decir, el punto en la cual parece necesario aclarar que no se grita por ser histérica o por estar menstruando. La reivindicación y repetición subversiva se aplica al grito, a la resignificación del grito como un lugar potente de denuncia, pero no a un grito que deviene de “ser histérica” o de “estar menstruando”.

Nos parece pertinente retomar este enunciado ya que se expone a la posición histérica como desvalorizada y también los efectos que pueden aparecer o actos que puede realizar una persona caracterizada como tal. Si bien se busca reivindicar el grito, en esta consigna se reproduce la lógica de negación/deslegitimación sobre el gritar por ser histérica. De esta manera es que observamos una suerte de potencia en la enuncia que visibiliza y expone, en cierta medida, a la histeria como un grito negativo. Es decir, se retoma la histeria en relación al discurso que se usa sobre ella.

Es una forma de mostrar la histeria desde el discurso del Otro, aquel concepto que mencionamos en el capítulo 2, que nos resulta más que pertinente aquí porque es justamente ese discurso doxástico el que opera en forma de ley, como aquello sedimentado que no deja de aparecer: un juicio de valor despectivo sobre el grito denunciante de una injusticia patriarcal. Agregamos aquí otro enunciado extraído de otro cartel para seguir pensando en torno a estas construcciones discursivas feministas, también en contexto de marchas, que asienta: “Somos el grito de las que ya no tienen voz” (ver anexo N° 5a). De nuevo aparece aquí la acción de gritar que ha sido deslegitimada durante muchísimo tiempo, o al menos el grito de las subjetividades femeninas, que ha logrado salirse de ese encasillamiento limitante y junto a los feminismos han realizado movimientos subversivos al respecto.



Anexo N° 5a

Este grito que se manifiesta en la heterogeneidad de las luchas colectivas feministas es una estrategia de reconocimiento y de demanda al mismo tiempo. “Somos el grito de las que ya no tienen voz” incorpora la demanda del reconocimiento ante esta voz que sí puede gritar y a la vez en ese grito se incorporan aquellas voces que no pudieron. Se superponen diversas dimensiones dentro de esta performatividad plural: la discursiva y la corporal. Decimos esto porque los cuerpos se expresan políticamente no solo a través del lenguaje sino a partir de su persistencia y exposición performática. Se expone la disputa sobre la legitimidad de ciertas normas sociales, normas de reconocimiento de los cuerpos, de los esquemas que establecen posibilidades y también imposibilidades de aparición.

En el marco de luchas feministas/antipatriarcales aparecen las mencionadas consignas y discursos que proponen elementos, a nuestro modo de ver, transformadores, que permiten abrir posibilidades otras. En ellos se encuentran variedades de demandas que proponen cambiar el mundo y reconstruirlo —en tanto es opresivo y limitante— de modo que se vuelva un lugar deseable de habitar.

Remarcamos que un lenguaje que se ve obligado a repetir aquello que intenta reprimir, inevitablemente reproduce y reintroduce ese mismo habla que intenta abolir. En este sentido, creemos que el esfuerzo por restringir un término, tal y como sucede con la histeria, acaba por hacerlo proliferar. Es un efecto retórico no buscado. Esto es lo que sucede con la insistente negación de una acepción. Sabemos que la censura es una forma productiva de poder ¿podremos transformar esa censura constante en algo legítimo y potente? Tal y como sucede con el grito, tal y como sucede con la maternidad en consignas que afirman que “la maternidad será deseada o no será” (ver anexo N° 5b), aparece el movimiento de reapropiación, de afirmación, de deconstrucción de mandatos, que pretendemos realizar con la posición histórica.



Anexo N° 5 b

5.4 Antes que histérica, histórica

Elegimos una foto publicada el 5 de junio de 2017 por Sol Taubenschlag en la cual se muestra a una mujer elevando un cartel pintado de cartón con la consigna “Antes que histérica histórica” (ver anexo N° 6) en la marcha en contra de los femicidios Ni Una Menos que se realizó en Córdoba Capital dicho año. Esta imagen es una de las tantas fotos compartidas y seleccionadas por la cobertura colaborativa de la organización Asamblea Ni Una Menos Córdoba.



Anexo N° 6

Elevar un cartel en una marcha que enuncie “Antes que histérica histórica” ubica al cuerpo en un territorio particular. Es una acción política directa en la cual aparece la decisión concreta de escribir ser histórica —estar atravesada por, pertenecer a y hacer historia— antes que ser histérica. Es una frase que juega con el término histeria-historia, al igual que la publicación de Instagram de @gineconline (ver anexo N° 4). Aparece exhibida en el espacio de la marcha, lugar desde el cual se apela a consignas feministas/antipatriarcales que apuestan a un contra-poder configurando propios universos de sentido.

Como mencionamos anteriormente, adoptar un significante por el cual una ya ha sido nombrado presenta

una complejidad tal que, a veces, reintroducirse en la cadena de usos previos es una tarea que parece imposible e infinita. Sin embargo, observamos aquí el acontecer de una significación propia que opera a través de esta cita insistente —la marca histórica— que obliga en su repetición o en su imitación a retomar su fuerza iterativa. No niega ser/estar/sentirse histórica, pero la contrapone en una relación de inclinación/preferencia ante el ser/estar/sentirse histórica.

Histeria e historia poseen una relación fonológica de semejanza que permite tanto en este cartel como en la publicación de @gineconline (ver anexo nº 4) una suerte de juego y acercamiento que nos resulta sumamente interesante. En principio, se da una relación vinculada a la trayectoria política y de participación social de los movimientos feministas; se piensa a la histeria como término histórico y leemos una apuesta de reforzar la historicidad de la misma. En este sentido también pensamos el término en orden cronológico: de histórica a histórica, como un movimiento de transformación en relación a la posición subjetiva femenina. De histórica, la histórica que repite, que insiste en esa posición subjetiva femenina que le han asignado.

Ahora bien, hacemos un enlace con la canción *Historika*⁴⁵ de Sara Hebe⁴⁶. La autora se popularizó por realizar la cortina de la serie *El Marginal* que se estrenó en el 2016, y desde el 2009 poco a poco fue formando parte de la referencia artística feminista del país: "Soy feminista y las chicas se sienten identificadas. El público tiene ganas de bandas con mujeres y de escuchar voces femeninas porque la historia es machista y es terrible la justicia patriarcal"⁴⁷. Una nota periodística de *La Nación* la define como "la mujer cuyas frases y letras aparecieron en las marchas feministas"⁴⁸ y en una de las preguntas que realizan a Sara Hebe, ella responde: "Muchas de mis letras están en las marchas pero a mí me gusta escribir poesía no panfleto. Soy admiradora de Lorca y otras poetas mujeres de la actualidad. Quiero hacer una poesía urbana que venga de la calle y termine de escribirse con la gente".

La canción a la cual hacemos referencia tiene esta misma frase que en su estrofa completa dice "de tanto que siente eufórica/Antes que histórica histórica/" (Hebe, 2009, m0s15). Esta consigna —antes que histórica, histórica— en las marchas es la más reconocida (Ver anexo entrevista Nª 1, 3 y 4) y proviene de esta construcción poética que forma parte de la canción. ¿Qué pasa con esta frase que encontramos en carteles en marchas? La letra sin dudas merece un lugar para ser analizada brevemente. La canción hace una especie de oda a la feminidad transformadora con ambiciones políticas concretas que culmina en la frase "Voy a ser presidenta/ Cuando sea presidenta/ Argentina se reinventa/" (Hebe, 2009, m2s49).

⁴⁵Publicada por primera vez en su canal oficial de Band Camp <https://sarahebe.bandcamp.com/track/historika>

⁴⁶ Es una compositora argentina nacida en Trelew en 1983, actualmente vive en Buenos Aires. En el año 2009 publica su primer disco *La hija del loco*, rompiendo la escena local y nacional del hip hop.

⁴⁷ Extraído de https://www.eldiario.es/cultura/sara-hebe-muchas-escuchar-femeninas_1_2769177.html

⁴⁸ Extraído de <https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/personajes/sara-hebe-historia-de-la-rapera-que-se-popularizo-por-la-serie-el-marginal-nid2286496/>

El momento de la consigna que nos interesa retomar aparece en el estribillo que se repite varias veces: “De tan histérica, histórica / Antes que histérica, histórica / De tanto que siente, eufórica / Antes que histérica, histórica/” (Hebe, 2009, m1s29). En la afirmación de tan histérica histórica se realiza un movimiento poético de insistencia que se traslada de un lugar a otro, de tan histérica a histórica. Afirma la identificación histérica e histórica. En la insistencia y el planteo sobre la exageración del sentido en: “/de tanto que siente, eufórica/” se encuentra allí, habitada eufórica y desde ese lugar “/Primero te da forma, después te deforma/ De tanto que sabe te informa/” (Hebe, 2009, m1s03).

A lo largo de la letra, se proponen movimientos que insisten, que no se detienen y los vinculamos a lo que nosotras leemos como la insistencia y habilidad (d)enunciativa de la historia. Propone una unidad de sentido en la cual un término implica al otro. Se combinan la historia y la historia, pero uno deviene del otro: por ser tan y tanto tiempo histérica es que se conforma la historia. Es una implicancia secuencial necesaria ya que de la historia se deviene histórica. No es tan lineal por supuesto, pero sí podemos dar cuenta de una relación de contigüidad en estos pequeños pero potentes versos.

De tanta historia que hay en el término historia, reconocemos en este momento la potencia generada al acercar estos dos términos. Si bien creemos que es importante la elección de la frase “Antes que histérica, histórica” en lo que respecta a inclinaciones o preferencias de ese fragmento de la canción por sobre otros, no pretendemos cerrar el análisis aquí ni clausurar la potencia del enunciado en sí, en este sentido, nos preguntamos ¿qué otras posibilidades abre este acercamiento? ¿Podemos pensar a la historia en su dimensión histórica y no solo quedarnos con aquello que reconocemos como sedimentado?

5.5 Insistencias: del corpus al corpus

Nos preguntamos desde Lazzarato (2006) ¿qué significa resistir y crear cuando la coexistencia de mundos incompatibles son las condiciones de existencia de la multiplicidad? En primer lugar, nos interesa el movimiento político que se basa en lógicas de rechazo. Aquí se posiciona de forma disruptiva ante otro tipo de políticas que existen en instituciones establecidas. Es en este sentido que los movimientos políticos practican la resistencia como un rechazo, esta lógica del rechazo inaugura una dimensión conflictiva que permite abrir el plano de los espacios de luchas concretamente. El rechazo es la condición de invención principal y la que nos otorga el poder desplegar a partir de sí nuevas modalidades de cooperación.

Lazzarato (2006) reflexiona en torno a la democracia del *dissensus* que plantea Ranciere para pensar lo político como el encuentro de procesos heterogéneos y la emancipación como proceso de subjetivación que debe ser de desidentificación o de desclasificación. Dichas lógicas proponen que los sujetos conflictuados, se pregunten a sí mismos si desean o no desean seguir con su condición política contemporánea. Retomamos estos postulados para dar cuenta de que resistir no implica una huida. Es afirmarse como si se compartiera el

mundo común, asentar la pertenencia en un mismo mundo a partir de negarse y criticar, no en una búsqueda del consenso sino más bien el reconocimiento del conflicto.

De esta manera adoptar el significante político —considerando que siempre es problemático adoptar un significante por el cual uno ya ha sido adoptado, constituido e iniciado— implica (re)introducirse en una cadena de usos previos, instalarse en el medio de significaciones que no pueden situarse atendiendo a orígenes claros ni a objetivos últimos (Butler, 1997). Lo que aquí se llama una cadena de significación opera a través de cierta cita/marca insistente del significante. Una práctica iterativa muestra lo que uno toma como un significante político, es en sí mismo la sedimentación de significantes previos y a la vez el efecto de la reelaboración de tales significantes.

Hasta este momento de análisis propuesto, no pudimos reconocer una apropiación reivindicativa explícita sobre el término. Según lo expuesto hasta aquí podemos observar diversos usos y apropiaciones en torno al término histeria. En los enunciados seleccionados tanto en el capítulo 3 como en este capítulo encontramos un espectro de uso de la histeria —en el sentido de una variedad que comparten características y, por lo tanto, presentan un continuo— principalmente en su dimensión negativa. La histeria apareció, a modo de insulto y en la dimensión misma de lo que un Otro dice sobre alguien, en este caso no cualquier persona sino específicamente subjetividades femeninas. Es en esta exposición denunciante en la cual nos seguimos preguntando en torno a la potencia de la histeria, expuesta de otro modo.

Desde una perspectiva feminista/antipatriarcal, pudimos ver como se elevan carteles donde se hace uso del término histeria y se lo expone, literalmente, en las calles. Sin embargo, a pesar de dicha intención no logramos dar con una dimensión que legitime la marca histeria o encontrarnos con discursos reivindicativos sobre la histeria. A partir de este reconocimiento, nos seguimos preguntando si existe una potencia en este modo de nombrar; en esta búsqueda incesante decidimos realizar un movimiento inesperado que implicó ampliar nuestra investigación.

6. Interludio: voces invitadas

Este interludio tomó lugar en nuestra investigación a fines de profundizar y conversar sobre lo que nos resulta incómodo del término histeria. El corpus analizado no alcanzó para demostrar una dimensión reivindicativa, ni tampoco aparecieron estrategias potenciales vinculadas a la histeria y a los discursos sobre esta. Desde el comienzo de la investigación nos movilizó la idea de pensar a la histeria en términos de posición habitable y potente, de un modo legítimo que no aparecía en los discursos doxásticos que escuchábamos en la cotidianidad. De esta manera, nos propusimos abrir la pregunta y socializar esta discusión/reflexión teórica que llevamos a cabo junto a referentes feministas que forman parte de la militancia de base colectiva y a psicoanalistas feministas. Sus respuestas e intervenciones son reflexiones concretas que realizaron en torno a la histeria, es decir, poseen y establecen un acercamiento crítico al término: y es allí donde encontramos la potencia.

Las posiciones críticas que todas las entrevistadas tienen sobre el término, nos acompañan a la luz de demostrar que hay disputas y discusiones en torno a la histeria e incluso una crítica imperiosa sobre su utilidad a nivel diagnóstico clínico. A lo largo de la investigación, no apareció estrictamente una dimensión legítima o potente sobre la histeria y eso fue lo que nos llevó a recurrir a las entrevistas. Por este motivo, no las reconocemos como parte de nuestro objeto de análisis, sino como un aporte provechoso y adecuado que no se llegó a expresar hasta el momento. En estas voces invitadas se nos presentaron dichos aportes de manera espontánea a raíz de su posicionamiento crítico y político sobre el término. Las entrevistas son, para nosotras, una puerta que se abre y nos invita a seguir investigando.

6.1 Entrevistas

Sabemos que a la hora de realizar investigaciones sociales podemos toparnos con innumerables herramientas. En el presente trabajo utilizamos entrevistas en tanto herramienta metodológica. Nos parece fundamental aclarar que tanto las grabaciones como las desgrabaciones de las entrevistas se realizaron a partir de la consulta sobre el consentimiento de las entrevistadas para poder realizarlas. Partimos del deseo de escuchar la voz y los aportes de las entrevistadas ya que son los que enriquecen la presente investigación.

Realizamos una entrevista profesional de investigación con un formato estandarizado abierto que nos permitió obtener información relevante para los objetivos del estudio y cuenta con un continuo de preguntas más o menos estructuradas. En el momento de preparar las preguntas nos enfocamos en la información, temas y objetivos que consideramos relevantes en la presente investigación. La selección de las entrevistadas tuvo que ver directamente con el tema y en este sentido, podemos decir que las entrevistadas han sido, en términos

de Valles (1997), informantes clave ya que consideramos ocupan lugares únicos en los espacios/instituciones que habitan, a su vez, consideramos a las entrevistadas como representativas, con voces autorizadas.

Realizamos seis entrevistas, tres a militantes feministas pertenecientes a una organización llamada “Las histériqas, las MUFAS y las otras”, dos de las entrevistadas pertenecían a “Las histériqas” (Mónica Palacios, Laura Zurbriggen) y otra a “Las MUFAS” (Natalia Di Marco); y tres entrevistas a psicoanalistas (Florencia Aquino, Laura Schapira y Claudia Huergo).

6.2 Análisis entrevistas psicoanalistas

En este apartado analizaremos las preguntas y respuestas obtenidas de las entrevistas a tres psicoanalistas feministas: Florencia Aquino, Laura Schapira y Claudia Huergo. Para empezar, en relación a la primera pregunta sobre cómo cada una describe el uso del término histeria en el psicoanálisis se nos presentaron importantísimas reflexiones pertinentes a nuestro trabajo de investigación. Por un lado, todas reconocen y sitúan al psicoanálisis como discurso y práctica que se configura desde un campo epistémico determinado, por lo tanto advierten en no concebir al mismo en clave universal. Claudia Huergo, en este sentido, aclara que “la matriz colonial y patriarcal de algunas de esas producciones es algo que se está visibilizando no hace tanto tiempo, y la resistencia en general de los psicoanalistas a pensarse y a pensar sus prácticas en esos atravesamientos, más aún”(ver anexo entrevista N° 3). Comparten una mirada reflexiva y crítica sobre la disciplina sin perder de vista su propio funcionamiento en el cual, como nos aclara Florencia, “Se generan esas disputas dentro del psicoanálisis” (ver anexo entrevista N° 1). Además, aparece en este momento una coincidencia sobre la importancia del término histeria en la fundación de la disciplina:

Freud es quien descubrió un choque que tiene el cuerpo con la palabra y lo que es un síntoma para cada quien. Sacó el síntoma de un lugar universal y empezó a hablar del síntoma para cada quien, eso lo hizo a partir de la histeria. En ese primer momento la histeria era una forma de hacer hablar a las mujeres, de su sufrimiento, estamos hablando de una época victoriana. Era una manera de hacer hablar a las mujeres, de hacer hablar de su deseo también. Ese síntoma histérico que en ese momento era conversivo, eso quiere decir que se condensa en el cuerpo, por lo tanto también era metafórico y después tiene un viraje con Lacan, que ya les voy a decir, pero era un mensaje hacia el otro, un significado para otra persona. O sea que ese síntoma necesitaba de un intérprete. Entonces, para el psicoanálisis es muy importante porque de alguna manera lo inaugura podríamos decir, es central (ver anexo entrevista N° 2).

Las palabras de Laura resumen los puntos en común que encontramos en los tres relatos, a saber, la importancia del vínculo entre el cuerpo y la palabra, la histeria como una forma de hacer hablar al sufrimiento de las personas, vinculado principalmente a lo femenino y la importancia de este *hacer hablar* que inauguró la práctica psicoanalítica.

Al definir el objeto histeria, las entrevistadas lo presentan como el término que funda la disciplina y es en este sentido una noción central. No solo se enfocan en lo que hizo Freud en torno a la histeria, sino también al contexto y mencionan los usos ligados al biologicismo que unen los significantes mujer e histeria. Florencia aclara que lo vinculado a la histeria actualmente no tiene nada que ver con el útero, aunque en un primer momento sí ya que se tomaba aquello que decían los médicos sobre la histeria. Fue Freud quien luego planteó que “no se desordenó ninguna parte, acá hay un inconsciente y hace de las suyas” (ver anexo entrevista N° 1). Se refuerza en este punto la línea de nuestra hipótesis con respecto a lo que queda sedimentado como aquello peyorativo vinculado íntimamente a la feminidad.

Como bien dice Laura “la cosa empieza a tornarse peyorativa cuando se hace ese pegoteo, pero también digo culpa de los psicoanalistas” (ver anexo entrevista N° 2), en el sentido de que dentro del psicoanálisis todavía queda mucho por desnaturalizar y criticar en torno a la sexualidad como al origen biológico sobre lo anatómico. Laura realiza esta crítica aportando que con la perspectiva de género se logra o por lo menos se busca sacarlo de ahí. “jugar un poco con la crítica del feminismo como con el discurso analítico” (ver anexo entrevista N° 2).

De esta manera podemos observar la posición de las entrevistadas que abogan por una posición crítica ante la propia disciplina. Como bien aclara Claudia al comienzo de su relato “me parece que hay que contar un poco algunos desarrollos o devenires para poder situar” (ver anexo entrevista N° 3). En este sentido, Florencia aclara que se usan “un montón de palabras que tienen una especificidad que no son peyorativas sino que son específicas porque en realidad hablan de una dinámica subjetiva, ni con mayor ni con menor recursos sino con una dinámica diferente” (ver anexo entrevista N° 1). Se refiere al modo en que términos específicos de la disciplina se usan cotidianamente ya que somos un país con mucha práctica psicoanalítica. Aquí se refiere a la histeria como “una posición subjetiva, como una persona se introdujo al mundo y desde donde lo ve y participa en él” (ver anexo entrevista N° 1). Es decir, refuerza la idea de la histeria como discurso y lugar posible de habitar.

Recuperamos de lo dicho el vínculo de la histeria con respecto a su importancia en la formación discursiva del psicoanálisis, su emergencia en un contexto victoriano relacionado a la feminidad y la utilidad del término como un modo subjetivo de corresponderse con el propio deseo, de la enuncia y el conflicto del mismo.

Las entrevistadas al responder de qué modos se incorpora o aporta la perspectiva de género a la hora de abordar la histeria, remarcan que dentro de la disciplina siempre hubo una vinculación entre la histeria y la feminidad, principalmente con el concepto de mujer, y en este sentido reconocen que hace tiempo se vienen realizando cruces y tensiones entre estas disciplinas. Para poder, por ejemplo, repensar el yo, la construcción de la subjetividad que no es transparente ni clara, sino más bien poder “fisurar la identidad” y pensar así la época. Claudia habla del movimiento feminista como una:

(...) fuerza que impulsa unos quiebres muy interesantes en esa jaula. Sin dejar de articularla con otras jaulas —clase, raza—. Se transformó en un modo de nombrar opresiones pero también imaginar —la imaginación es una categoría política, a diferencia de la fantasía— otros modos posibles de vivir. Para muchas nos implicó una forma de nombrar gestos o prácticas que estaban connotados negativamente, y pasar a nombrarlos afirmativamente (aquelarre, brujas) (ver anexo entrevista N° 3).

En este punto las entrevistadas dan cuenta de cómo la perspectiva de género funciona para poder repensar movimientos y prácticas, incluso también poner el ojo crítico en la propia posición feminista, Claudia añade que es importante con respecto a los feminismos, que estos no recaigan en meros slogans y tampoco en puras respuestas defensivas como en las que algunas feministas dicen con respecto al psicoanálisis:

Freud fue el primer feminista porque escuchó a la mujer. Sacó a “las histéricas” del discurso religioso que las trataba como endemoniadas. Bueno, a veces es como pasar del fuego a la parrilla, o de la parrilla al asador, como dice el dicho. De un discurso moralizante a otro patologizante. No sé si hay tanta diferencia (ver anexo entrevista N° 3).

Más que incorporar perspectiva de género o sumar conocimientos se nos presenta la reflexión en torno al conflicto y la tensión dentro de los movimientos feministas. Es fundamental no plantear tratamientos dominantes y de saberes totalizantes para que no funcionen ni recaigan nuevamente como idealizaciones o denigraciones. *Perder la dueñidad* aclara Claudia. Es desde este punto que nos interesa pensar en la complejidad de advertir lo que decimos y expresamos para “remover o reinscribir algunas de esas inscripciones que tienen que ver con esos mandatos y esas formas de subjetivación de modo que la persona encuentre algún margen, alguna grieta al barrote de esa jaula” (Ver anexo entrevista N° 3).

Observamos cómo las entrevistadas hasta este momento dan cuenta de la importancia de pensar y ejercer un psicoanálisis que no patologice ni esencialice sino más bien que oriente y aporte a reconocer aquello que genera incomodidad, malestar y que no se presenta ni como algo completo o satisfactorio, tampoco hay un para siempre y nada es para todes por igual. Sobre esto, Florencia agrega que:

No hay ninguna estructura o posición subjetiva que sea mejor que la otra o menos sufriente. Todas sufren, sufren un montón y la pasan como el culo. Habrá personas que dicen ay pobre los esquizofrénicos, pobres los bipolares, pero esa persona que tiene ataques de pánico tampoco la pasa bien. Es como bastante más complejo y solo podemos darnos cuenta de eso en la medida que somos rigurosos en el estudio. Eso sí lo hablo como profesional y una crítica hacia los otros profesionales que muchas veces no. No hay sufrimiento más fácil que otro (ver anexo entrevista N° 1).

Con respecto a la pregunta sobre si vinculan la histeria con sujetos en particular, las entrevistadas afirmaron inmediatamente que hay una idea que circula en el orden de lo cotidiano, que se encuentra cristalizada, que tiene que ver con relacionar a la mujer con la histeria. Sin embargo, desde sus miradas profesionales todas hicieron referencia a un sujeto que se vincula con su deseo de modos particulares. En “algún punto la histeria pretende señalar la impotencia del discurso del amo” como también “tiene que ver, por supuesto que sí, con una identificación al sujeto mujer que tiene determinadas características, podríamos pensar en lo hegemónico, en la mujer como hegemónica, en una identificación a eso. A la mujer o a cierto ideal.” (ver anexo entrevista N° 2). Sin embargo, acuerdan no pensar en términos de “series que arman perfiles” (ver anexo entrevista N° 1). sino más bien atender a la posición subjetiva de cada quien. Es decir, no vincularla a personas en particular sino más bien como nos dice Claudia:

Si en lugar de hablar histeria habláramos de inconformidad —que no es lo mismo que insatisfacción—, creo que ganaríamos mucho. Restituiríamos la dimensión política, afectiva e histórica que quedó atrapada e invisibilizada en la idea de un trastorno. Dejaríamos de moralizar o patologizar (Ver anexo entrevista N° 3).

En la pregunta sobre si realizan alguna crítica al término —en estrecho vínculo con la pregunta sobre el término relacionado a sujetos en particular—, Laura afirma que sacaría, modificaría la idea de que sea un rasgo que solo lo tienen las mujeres —anatómicamente hablando—. Hasta piensa la propuesta de usar otra palabra y aquí una observación con respecto a la fuerza del término:

(...)porque está tan...cómo puedo decirlo, tan mal entendida, contaminada. Le pondría otra palabra, porque es como "sos una histérica", hay una cuestión social que está tan pegada que me parece que, no sé, le cambiaría de nombre porque muchas veces en el psicoanálisis hay problemas con las palabras.

Con el tema de por ejemplo, se habla de falo y no es falo en tanto pene, sino falo en tanto función. Y ya hay un pegoteo ahí de la palabra, y la palabra tiene un efecto, y ustedes lo saben muy bien. Entonces por ahí, usar como otras palabras para decir cuál es la posición de un sujeto con su deseo, por ejemplo, insatisfecho, le llamaría de otra forma. Como que la despegaría de la mujer de alguna manera (ver anexo entrevista N° 2).

Para finalizar con este primer momento, nos parece pertinente reforzar la importancia de la especificidad de la disciplina que nos propuso no solo reconocer aquello que trae y mantiene el término en su devenir histórico, sino pensar en la propuesta de pasar a otros modos de pensar la histeria, que las entrevistadas hasta la consideran en desuso. En este sentido, las tres acuerdan en no patologizar ni seguir utilizando adjetivaciones despectivas sobre los sujetos sino entender y escuchar la forma en que estos se vinculan con su deseo siendo este un movimiento particular con dinámicas específicas.

En el segundo momento de la entrevista nos centramos en interrogantes que giraban en torno a los feminismos. Con respecto a la primer pregunta, sobre las reivindicaciones más importantes en los últimos años, todas coincidieron en la Ley por la Interrupción Voluntaria del Embarazo, el #NiUnaMenos y la Ley de Identidad de Género. Claudia agrega:

Creo que la potencia del movimiento feminista es esa infiltración, su presencia constante en lo más micro de las vidas. Y contar con que siempre van a estar esos paradigmas de inclusión, o de integración, la invitación a ser parte de privilegios y a ejercerlos sobre otros. No hay que abandonar el gesto de mirarnos entre nosotras, no quedar sólo mirando al opresor, al enemigo, al amo. Eso despotencia entristece. No hay que entrar en el paradigma masculinista de la guerra (ver anexo entrevista N° 3).

Esta reflexión la tomamos para dar cuenta no solo de los hechos concretos que se puedan demostrar en leyes o en instancias masivas, sino en la potencia de la infiltración constante en las vidas y entre nosotres mismas. En este sentido, sobre las medidas de acción directa, las entrevistadas consideran que aportan a “la visibilización de situaciones violentas que sucedían en el ámbito privado y ahora se disputan desde lo público” (ver anexo entrevista N° 1) y, al mismo tiempo, el espacio del encuentro propone otra comodidad y lectura de los cuerpos “donde circula alegría también hay que decir” (ver anexo entrevista N° 2). El movimiento justamente como movimiento, refuerza Claudia, que logra formalizar y simbolizar prácticas opresivas que no terminan en una lógica de representación sino que en la vitalidad de que en la dispersión podamos hacer funcionar otros sentidos.

Avanzando en la entrevista y casi llegando al final, las entrevistadas nos respondieron si habían visto o si creían que se visibiliza el término *histeria* de algún modo en marchas feministas, nos dijeron que

sí cuando escriben no *histéricas*, *históricas*. Ahí hay como un intento medio de vaciar de sentido peyorativo. Lo mismo que plantean las *putas* y los *putos*. Que lo toman como parte de su identidad y hacen una, marcan una posición política en torno a eso (ver anexo entrevista N° 1).

Acuerdan que aparece el término “en el sentido de, justamente, degradar todo el tiempo” (ver anexo entrevista N° 3) y lo comparan a otros que trajeron a colación en varios momentos de la entrevista: *puta* y *loca*. Significantes polémicos sí los hay y son estos movimientos de reapropiación de los mismos que estamos observando, que estamos pensando. Son sutilezas o ingenios, como remarca Claudia, nos parece interesante el aporte de Laura quien afirmó que hay una “(...)cuestión de asociar a las mujeres que se juntan, que bailan, con la *histeria*. O las mujeres que tienen una fuerza, o cierto poder, asociarlo con la *histeria*, eso sí lo vi” (ver anexo entrevista N° 2). Es decir, la asociación de la *histeria* con “grupos de mujeres”, y además con mujeres que tienen fuerza o cierto poder.

Nuestras entrevistadas remarcaron a lo largo de la entrevista la importancia de la dificultad y complejidad que implica incorporar perspectiva de género como también formar parte de la narrativa feminista. “Me parece que el aporte del feminismo son unos mapas impresionantes en ese sentido, desde donde seguir pensando y formalizando también otras discusiones, otras formas de pensar” (ver anexo entrevista N° 3).

6.3 Análisis entrevistas *histéricas*

En este apartado analizaremos las respuestas obtenidas de las entrevistas realizadas a tres militantes feministas. Ellas, como mencionamos anteriormente, pertenecían a la organización llamada “*Las históricas, las MUFAS y las otras*”. Dos de las entrevistadas formaban parte de “*Las históricas*” (Mónica Palacios, Laura Zurbriggen) y otra a “*Las MUFAS*” (Natalia Di Marco). Las entrevistas constan de dos momentos, procedemos a analizar los datos e información obtenida en el primer momento compuesto por seis preguntas. Estas se vinculan a la decisión de utilizar el término *histeria* en el nombre de su organización, es aquí donde aparecen las tres preguntas que se mantienen en ambos modelos.

Con respecto a la primer pregunta en la que indagamos sobre su organización y les pedimos que nos cuenten un poco sobre esta —cómo eligieron el nombre, desde qué lugar lo plantearon, qué buscaba visibilizar y qué discusiones hubo en torno a dicha elección—, las tres entrevistadas contextualizaron sobre el modo y momento en que deciden organizarse y conformarse como colectiva feminista. Nos cuentan que decidieron agruparse a fines de los 90 y principios de los 2000 con la idea de hacer feminismo desde la calle. Mónica y

Natalia tenían experiencia en la militancia, principalmente en agrupaciones de izquierda desde las cuales empiezan a reconocerse feministas. En ese momento, hacer crítica feminista/antipatriarcal hacia el interior de organizaciones de izquierda “se pagaba caro” nos dice Moni (Ver anexo entrevista N° 4). Luego de algunos desencuentros/contradicciones muy fuertes —que tenían que ver tanto con los programas políticos como con el funcionamiento de la misma organización— que surgen a partir de que se estaban comenzando a visibilizar ciertas cuestiones desde los feminismos, Mónica y Natalia eligen el camino de la militancia feminista/antipatriarcal. Para Laura, HMyO fue la primera experiencia de militancia. Nati reconoce que la colectiva era disruptiva en los espacios de izquierda porque no había historia en el campo popular en Córdoba de participación de una agrupación feminista dentro de las organizaciones sociales.

Con respecto a MUFAS —una de las tres organizaciones que componen HMyO— nos cuentan que es una sigla: Mujeres Feministas Anticapitalistas. Mónica y Natalia recuerdan el juego con la palabra, con decir “estamos mufas con el capitalismo, mufas con el patriarcado”, este era un modo de recuperar el enojo, la mala onda y el no estar cómodas con lo que había. También reivindicaban la palabra que tiene que ver con tirar mala onda o mala suerte, en ese sentido, venían a tirarle mala onda a la política de su organización cuando no tomaba en cuenta las perspectivas de las mujeres y diversidades. Laura agrega que la colectiva se arma a partir de tener afinidades políticas como compañeras.

Las Histeriqas nacen a partir del deseo de conformar una brigada de escrache callejero, en sus inicios eran tres personas. Mónica y Laura recuerdan que el nombre lo tomaron de la canción de Liliana Felipe que reivindicaba la histeria alegando que “las histéricas somos lo máximo”. Retoman el término histeria haciendo alusión a que siempre se criticaba a las mujeres por histéricas, lo eligen con el objetivo de dar vuelta el significado del insulto, ellas se reconocían poderosas. Mónica se refiere al nombramiento de histérica como insulto “se usaba histérica para insultarnos” dice, “(...)pero no para insultarnos frente a cualquier cosa. Histérica siempre estuvo vinculada con: no hay poronga que te venga bien” (ver anexo entrevista N° 4). Es decir, pensando en una suerte de inconformismo y el poder decir no que —cuando se expresan— ahí aparece la histérica. Además, dice Laura:

Nos interesaba la acción callejera, como primera cosa, como primer lugar de denuncia dónde poder salir a expresar lo que queríamos o lo que sentíamos que era este mundo, y dónde nosotras queríamos revelarnos al menos en ese momento digamos. Y un poco en forma de contestar a esta sociedad, de decir que todas son unas histéricas, nosotras sí somos unas histéricas ¿y qué nos importa? acá estamos (Ver anexo entrevista N° 5).

Pensar en los nombres de las organizaciones siempre es un tema, las tres coinciden. Histeriqas y MUFAS fueron nombres que en su momento se eligieron, por un lado, porque tenían que firmar las pintadas que hacían

en la calle. Por otro lado, jugaban con las palabras históricas, mufas, otras porque se encontraban ahí, en lugares que socialmente son incómodos y negativos. Natalia nos dice que fue construir desde ese lugar, una amalgama que tenía un sentido colectivo. Yendo al lugar que ocupó, específicamente, nombrarse Histeriqas Laura nos cuenta que como militantes buscaban resignificar el término y darle una vuelta de tuerca. Quizá no tenían tan claro cómo llevar a cabo tamaña resignificación, pero no titubea en afirmar que si el mundo les decía históricas ellas respondían que estaban orgullosas de serlo, que desde ese lugar se paraban.

La organización no sigue vigente aunque caminó y ocupó las calles durante muchos años. Las entrevistadas nos dicen que estuvieron desde fines de los 90 hasta, aproximadamente, 2012 o 2013. Todas recuerdan la época de HMyO con alegría y una cuota de nostalgia, pero sobre todo como un momento bisagra en lo que respecta a su formación como militantes feministas/antipatriarcales. Mónica se mudó a la plata en 2015, hizo la formación para educación popular con Pañuelos en rebeldía, participó de algunos talleres de feminismos ayudando en la coordinación, entre otras cosas; sin embargo, dejó de participar orgánicamente aunque al día de hoy sigue militando y participando de marchas y movilizaciones. Laura en el 2012 junto a compañeras de militancia arman Socorro Rosa, aprendió que la práctica es lo que hace al discurso y afirma que se encuentra en la efectividad de resolver cosas que pueden ser resueltas, y es justamente eso lo que la atrapó del activismo socorrista: “Lo concreto de acompañar a una persona que decide interrumpir su embarazo” (ver anexo entrevista N° 5). Natalia está en el equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía, en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, la Red Nacional de Docentes por el Derecho al Aborto, Asamblea Ni Una Menos y Feministas del Abya Yala. Que la colectiva HMyO se haya disuelto no fue para nada una pérdida en el sentido de energía militante, Mónica rescata con orgullo la idea de que todas se dispersaron pero que desde sus lugares siguieron militando, producir feminismo desde la colectiva fue crucial y necesario para luego fundirse en otras cosas.

Retomamos la importancia de lo dicho por las entrevistadas hasta el momento, por un lado, por el hecho de salir a construir feminismos desde la calle antes de los 2000 en un contexto complejo y totalmente distinto al que nos toca. Por otro lado, consideramos fundamentales los aportes en torno a reconocerse orgullosamente como históricas, expresar abiertamente la potencia que de este lugar —habitable— se desprende y la búsqueda de pensar al término desde lugares otros, congruentes con los feminismos. Luego de conversar largo y tendido sobre sus inicios como militantes feministas/antipatriarcales, la elección sobre el modo de nombrarse y los espacios que hoy habitan, indagamos sobre reivindicaciones y luchas. Este momento de la entrevista nos parece sumamente importante ya que se vincula íntimamente con lo desarrollado en el capítulo 3 de la presente investigación. En dicho capítulo reflexionamos en torno al recorrido de los feminismos en latinoamérica y, sobre todo, en Argentina; por un lado, para contextualizar y situar el trabajo, y por otro, porque nos

consideramos que es el lugar desde donde podemos darle una vuelta de tuerca al término histeria y pensarla desde un lugar otro: reivindicativo, potente.

Las entrevistadas coinciden en que la lucha por el aborto ha sido esencial en los últimos años, ha sido estructurante para los feminismos y movimientos de mujeres. Articulándolo con su propia historia y sus propios recorridos, Mónica y Natalia recuerdan que desde fines de los 90 venían planteando en Córdoba la necesidad de poner en la calle la discusión sobre el aborto, de hecho, luego de años de militancia fueron parte en 2005 de la creación en Córdoba de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto. Natalia agrega que las MUFAS tuvieron un papel fundamental ya que fueron de las pocas organizaciones que convocaban la Asamblea por el Derecho al Aborto en el Encuentro Nacional de Mujeres en Rosario (año 2003). En ese momento surge la idea de generar esta campaña que se volvería a debatir en el Encuentro de Mendoza del 2004.

(...) finalmente el 14 de mayo de 2005, en una reunión en ATE acá en Córdoba con compañeras de todo el territorio de Argentina, de muchísimas provincias, se termina de configurar la idea de la campaña, las consignas, el color y finalmente dos semanas después se hace el lanzamiento a nivel nacional (Ver anexo entrevista N° 6).

Mónica afirma que esta campaña fue —y sigue siendo— fundamental ya que permite pensar realmente una articulación que hace encontrar a los feminismos con un tema común a pesar de las diferencias, habitando el desencanto diría val flores. Los feminismos se han expresado siempre con intereses y metodologías distintas en lo que respecta a la construcción del movimiento, sin embargo, la definición de la colectiva era formar parte de la campaña y a la hora de construirla pudieron encontrarse y acordar: “Fue un esfuerzo enorme para las que éramos en ese momento y lo conseguimos” (ver anexo entrevista N° 4).

Laura agrega como lucha importantísima la que dio el Movimiento de Mujeres Córdoba para lograr la Ley de Violencia de Género. Nos dice Natalia que finalmente se llamó Ley de Violencia Familiar, ambas coinciden en que fue una ley peleada y ganada. Recuerdan cómo se organizaban para salir, las marchas y las acciones que realizaban en forma conjunta con las compañeras en la calle. Natalia asegura que, allá por el 2009, con esta reivindicación lo que buscaban era instalar en el ámbito público la problemática de la violencia de género y la violencia machista como temáticas a las que había que dar respuesta a nivel social y estatal. Al hablar de leyes, Laura y Natalia afirman que son un piso para seguir construyendo. Las leyes han sido ganadas por los movimientos y las luchas, sin embargo, nada se agota en una ley. La potencia de los feminismos va mucho más allá y hay un montón de otras disputas a dar, dentro de la ESI por ejemplo. Natalia añade que otra lucha fundamental ha sido la que se terminó de visibilizar fuertemente con el Ni Una Menos y que volvió a instalar el feminismo argentino a nivel mundial, se refiere a la visibilización de la violencia machista y los

femicidios en tanto son un problema político que concierne al ámbito público y no al privado como se ha caracterizado históricamente.

Las entrevistadas coinciden en que hay luchas que han sido y son estructurantes en el sentido de que le dan vida a los feminismos y permiten su multiplicación a tal nivel que se habla de la masividad del movimiento, se habla de los feminismos en términos de marea. Sin embargo, no debemos olvidar de la importancia que tiene realizar críticas constructivas y disputar sentidos hacia el interior de esta marea.

Natalia dice que la masificación de los feminismos trajo consigo muchas versiones asimilables a este sistema que pueden, de alguna manera, generar reformas y conquistas que se reconocen como tales. No obstante, en ocasiones no se cuestionan las estructuras de poder jerárquicas y sociales que para ella son fundamentales, a saber, la múltiple opresión que viene desde el sistema capitalista-patriarcal-colonial-racista y que actúa sobre nuestras vidas y nuestros cuerpos. Por este motivo, destaca la fuerza e importancia que tienen, representan y recuperan actualmente las feministas del Abya Yala como espacio donde se sigue poniendo sobre la mesa el poder disruptivo y subversivo de los feminismos. Es imperiosamente necesario construir desde feminismos capaces de soñar y luchar por un mundo en el cual no haya opresión ni explotación y esto implica inevitablemente una crítica a la estructura patriarcal que se encuentra emparejada con el capitalismo, el colonialismo y el racismo. Hoy por hoy, es vital esta disputa por los sentidos de los feminismos y:

que no haya una construcción del feminismo que inmediatamente la identifique con estos movimientos que lo que proponen son reformas parciales a nivel normativo solamente. Ahí hay una disputa a construir en el ámbito de lo público, volver a instalar que los feminismos soñamos con un mundo otro, diferente, más allá que aplaudimos y peleamos cotidianamente por estos cambios porque son cambios materiales en la vida y en las condiciones de vida de muchas y muchos de nosotres. A la vez, estamos construyendo y entregando vida y proyectos por una transformación mucho más radical que se reconoce en tradiciones que pueden ir desde la reivindicación de ciertos saberes y construcciones de las mujeres de pueblos originarios hasta la resistencia afro de las esclavas, hasta la militancia de los años 70 revolucionarias de las compañeras y muchas otras. Como reconocer en esas raíces ese feminismo que es un feminismo por definición inconformista (ver anexo entrevista N° 6).

Natalia vincula íntimamente luchas y reivindicaciones a la historia de los feminismos, relaciona cada cosa que va diciendo y la teje dentro de la trama de los Encuentros Nacionales de Mujeres. Entiende que a la

hora de pensar los feminismos, Argentina es una referencia a nivel mundial por su masividad, potencia, capacidad de transformación; todo en términos políticos, sociales y culturales muy fuertes: “Yo creo que de donde va surgiendo toda esa potencia va muy de la mano de lo que fue la experiencia de los Encuentros Nacionales de Mujeres o Encuentros Plurinacionales de lesbianas, trans, travestis, bisexuales y no binaries” (ver anexo entrevista N° 6). Los Encuentros, para Natalia, tuvieron la capacidad de dar forma a innumerables definiciones feministas/antipatriarcales además de generar, año a año, un escenario que habilita procesos simultáneos, paralelos y diversos. En este espacio nacen muchos de los debates que los feminismos lograron instalar a nivel social. La lógica de los Encuentros tiene una estructura que abriga, que aloja las diferencias y no tiene límites en lo que a la participación se refiere, es fundamental para Natalia leer las luchas centrales de los feminismos dando cuenta de nuestra propia historia, de nuestras propias definiciones.

Otro aspecto central tiene que ver con la ocupación de las calles, el apropiamiento del espacio público. Preguntamos sobre las medidas de acción directa —ya sea paros, marchas, movilizaciones, etc.— y si consideran que estas contribuyen a la hora de visibilizar diversas problemáticas. Las entrevistadas coinciden en que, en su momento, para ellas fue una tarea visibilizar y hoy por hoy ese mecanismo está mucho más aceitado. Lo que para ellas, allá por los 90, fue una tarea visibilizar, hoy es visible. En este sentido, Laura, Natalia y Mónica, consideran que sí, las medidas de acción directa contribuyen enormemente para visibilizar problemáticas.

Mónica enfatiza en el tema de los medios de comunicación, para ellas era un tema fundamental y con impronta fuertemente política ya que era uno de los caminos para visibilizar la violencia de género y la interrupción voluntaria del embarazo. Utilizaban los medios para escribir comunicados, hacer conferencias de prensa, hacer(se) visibles. Este fue el camino: ocupar las calles cada vez que hiciera falta porque esa era la forma, además Mónica cuenta:

nos divertíamos de esa manera, aprendíamos de esa manera, dialogábamos de esa manera, construimos argumentos de esa manera, habitando la calle con la gente que habitaba la calle en ese momento y nos encontrábamos ahí... Y de ahí surgían nuestras alianzas (ver anexo entrevista N° 4).

Laura adhiere: la calle tiene que ser el espacio en el que nos encontramos porque es ahí donde mostramos lo que nadie quiere ver, lo que todo el mundo esconde debajo del colchón. Afirma que los feminismos tienen que meterse en todos los lugares posibles, enumera: universidades, sindicatos, colegios secundarios, centros de salud, comedores, etc. Todo aquello que esté al alcance hacer, está bien hacerlo. Habla de la calle como hogar, es un espacio que contiene y donde entramos todes, vuelve a los Encuentros:

¿Por qué los encuentros nacionales de mujeres —y ahora plurinacionales— son tan potentes acá? Porque nos une ese espacio. Es ir a ese lugar a tomar las calles. Y yo digo que es el único momento en dónde podemos sentir que nos pertenece (ver anexo entrevista N° 5).

Natalia nos dice que sin las acciones directas no hubiera habido marea verde o Ni Una Menos, para ella la acción directa es propia de la construcción feminista que pudimos darnos. Recuerda el armado de la Campaña del Aborto, el modo en que se apropiaron de los espacios públicos y cómo eso logró contener a todas, ahí es donde radica su potencia. En la provincia de Córdoba, la colectiva de la que participaban las tres entrevistadas, salía a la calle en términos de intervención estética política, esto al mismo tiempo que se daban un trabajo de "cabildo" —el nombre que se le dio al término inglés "lobby"— para discutir con senadores cordobeses sobre el proyecto del aborto que iba a presentarse a nivel nacional. En este sentido, reivindicaban un montón de espacios y no solamente la calle, también disputaban contenidos en medios de comunicación, en aulas, en tribunales. Para Natalia ese fue el acierto de nuestros feminismos, no limitarlos sino incentivar a llevarlos a todos los ámbitos posibles, es en esos espacios donde fueron disputando sentidos y construyendo.

Resume:

Para mí entonces las acciones callejeras fueron vitales en términos de ir poniendo faros públicos de lo que estaba pasando a un nivel mucho más superficial. Entonces, vos tenías a las feministas como una presencia política visible. Esporádica, con intervenciones, pero cada vez más fuerte y cada vez con más fuerza, más numerosa y con más capacidad de interpelar públicamente a quienes fueran. Después pensar que la ética, la estética y la política son dimensiones que inescindibles, entonces también, pensar una lucha que se reivindicara desde una construcción estética para nosotras fue definitorio como MUFAS y como HMyO también. Hay todo un trabajo (ver anexo entrevista N° 6).

Mónica nos cuenta que en algunas marchas vio en carteles la consigna: "no somos histéricas, somos históricas", consigna de la que dimos cuenta anteriormente. Reflexionando en torno a dicha frase, la entrevistada nos dice que ahí ve una crítica y no una reivindicación, que el término histeria aparece de un modo distinto a lo que ellas reivindicaban en su brigada "Las histeriqas" para quienes era un orgullo serlo, comenta que a la gente le llamaba la atención que su organización se nombrara de ese modo. En ese momento los nombres de las organizaciones eran: mufas, histeriqas, arpías, las feas; las colectivas feministas elegían esos nombres con la intención de reivindicar tales identificaciones que para ellas merecían la pena, tenían un sentido y razón de ser, una potencia que caracterizaba cada palabra y que disputaba su sentido con lo socialmente

cristalizado. Laura y Natalia no recuerdan haber visto consignas en torno al término histeria, pero Laura nos dice algo sumamente importante: “creo que ni nosotras mismas nos hacemos mucho cargo de que hay que reivindicar ese término un poco más quizás” (ver anexo entrevista N° 5).

Pasamos al segundo momento de la entrevista, que constó de cinco preguntas. Aquí analizaremos las respuestas vinculadas al modo en que las entrevistadas leen/observan el uso del término histeria focalizando en distintos aspectos. En principio, las tres consideran que el término histeria se ha utilizado y, aún se utiliza, con acepciones negativas, vinculadas a lo femenino y a modo de insulto.

Mónica afirma que hay un uso común del término a la hora de la construcción de vínculos y hace la salvedad que en este caso no importa el género sino el tema de histeriquear. La palabra tiene un uso enorme, negativo y “tiene que ver con una cuestión de gatiflorismo de que te doy hasta acá y no te doy hasta acá. Interpretado desde la persona que siente que la están histeriqueando” (ver anexo entrevista N° 4). Es esta situación la que convierte a la otra persona en histérica, es decir, el hecho de que no esté disponible cuando uno quiere o que no satisfaga sus expectativas, es complejo, añade. Por su parte, Laura dice que no es un término que se reivindique y que se podrían pensar acciones para hacerlo, pero que hoy por hoy se sigue hablando de ese lugar como uno que está mal, ejemplifica: “sos una ridícula, una histérica, mirá como te pones histérica de mierda, baja un cambio”(ver anexo entrevista N° 5).

A la idea de connotación negativa, las tres —aclaran que no hablan desde un lugar académico y que no son especialistas en psicoanálisis— agregan que cuando se crea la histeria se la vincula directamente con la medicalización. Mónica relaciona dicha medicalización con los efectos producidos por las heridas patriarcales que atacan al cuerpo de la mujer, la histeria para ella es el nombre y la patologización de todas las expresiones de esas heridas patriarcales:

La histeria es eso, es la medicalización de las expresiones que se han dado a través de nuestros cuerpos, o cómo nuestros cuerpos han expresado las heridas de las violencias patriarcales. Entonces, que además de eso que es una operación que ocurre desde afuera, desde un saber que viene y que se institucionaliza digamos y que encima, somos histéricas porque tengo ganas de charlar con vos pero no tengo ganas de coger con vos, tengo ganas de chatear veinte horas pero no tengo ganas de coger con vos, eh... es como fuerte digamos, ahí sigue siendo usada como un insulto (ver anexo entrevista N° 4).

Para Natalia el lugar de histéricas y locas, en tanto términos patologizantes y catalogadores, es el que se le ha asignado históricamente a la mujer. Pero no a cualquier mujer, sino aquella que no se ajustaba a los mandatos, que no se quedaba callada, que no aceptaba pasivamente lo que le pasaba; a esos cuerpos se asociaba la enfermedad, lo que estaba mal y aquello que debía ser medicado. Laura coincide en que siempre se ha

vinculado la histeria con las mujeres, sobre todo con las que no tienen hijos y no forman una familia, cree que a pesar de todos los derechos adquiridos a nivel social se sigue viendo como loca a la mujer que vive sola y no se casó. Se trata también de loca/histórica a los varones gay y trabajadoras sexuales, en ese sentido habla de un direccionamiento de los términos hacia aquello considerado femenino. No obstante, rescata que en los últimos años han emergido discursos en torno a la salud mental donde se trabaja con diagnósticos desde lugares otros, cree que las cosas se hablan más.

Con respecto a la reivindicación, Mónica dice que lo que ellas hacían tenía que ver directamente con la canción de Liliana Felipe *Las histéricas somos lo máximo*. Reconocerse histórica —orgullosamente—, dar cuenta que ese lugar implica expresar insatisfacciones que se dan a partir de la violencia estructural que recibimos las subjetividades femeninas. Laura sostiene que para ella hay que hacer como el movimiento de travestis que reivindican el término y les parece un orgullo, cree que tenemos que reivindicar más el término y decir: “Sí, soy una histórica porque odio este mundo. (...) Si el mundo dice que hacer esas cosas nos pone en un lugar de histéricas, pues sí, porque estamos hartas de esto” (ver anexo entrevista N° 5). En este sentido, Natalia entiende que resignificar esos lugares del inconformismo e incomodidad y revertirlos en potencia política ha sido una operación semántica y desde su lugar como feministas han construido esa otra política crítica que puede superar la inconformidad para pensar otros mundos deseables, soñables y posibles:

Entonces, para mí tiene mucho que ver con esa resignificación de estos términos y, a su vez, el reconocimiento de que ha sido un lugar asignado históricamente y el lugar desde el cual se pretendía aislar, quitar relevancia, porque en realidad las feministas sabemos que gran parte de lo que sucedió como marea tuvo que ver con la posibilidad de encontrarnos unas con otras. El primer gran triunfo contra el patriarcado ha sido reconocer el carácter político de la opresión del patriarcado, y eso implica encontrarnos muchas y muchas para primero poder identificarlo y después, poder destruirlo. En eso estamos (risas), pero creo que recuperar el lugar del encuentro de las histéricas, las mufas, las locas, las travas, fue en gran medida lo que va generando este movimiento hoy tan potente y que es revertir esa mirada que lo que pretendía era la pasividad y el aislamiento para convertirlo con la misma fuerza y revertirlo en términos de potencia y encuentro con otras y con otras (ver anexo entrevista N° 6).

No obstante, Natalia duda sobre el sentido de volver sobre la identidad política como histéricas, entiende que tuvo un sentido fuerte en su momento pero que actualmente podemos discutir o debatir los términos en que se constuye/construyó la idea de histeria y disputar ahí, es decir, donde se lo siga planteando como

negativo, pero no lo usaría para nombrar una organización feminista porque le parece que estamos en otro momento.

Volviendo sobre la potencia reivindicativa del término, Mónica considera que tiene que ver con devolverle la pelota a los machos y lograr, de algún modo, sacarle el manto de insulto. Ahora bien, agrega que es fundamental ser cuidadosas y que no se siga volviendo en nuestra contra, ni que tampoco se use en términos patologizantes sobre otras personas. Sí se puede pensar la histeria para hablar de alguien insatisfecha, indecisa, que cambia de idea, “lo cual es nuestro derecho también” (ver anexo entrevista N° 4). Es valioso reconocernos históricas en este último sentido y nos costó mucho darnos cuenta. Es imperiosamente necesario entonces no reproducir la acepción más común vinculada al tema del “histeriqueo” que la entrevistada considera como la más utilizada en este momento.

Por su parte, Laura cree que deberíamos dialogar más sobre el tema ya que entiende que hay una potencia en la histeria y, agrega, en la locura. “Todo lo malo está asociado a esos términos” (ver anexo entrevista N° 5). En esta línea, Natalia asegura que esta idea se sigue repitiendo fuertemente pero en términos de locura, en llamar a las mujeres “locas”, además, “sigue apareciendo en otros países del Abya Yala la estigmatización de las feministas y de las luchas feministas desde el lugar de la locura”(ver anexo entrevista N° 6).

Es sumamente importante el movimiento realizado por los feminismos que han logrado resignificar, en ciertos puntos, el término histeria. Una palabra que, como hemos visto desde el inicio del trabajo hasta aquí, es utilizada para nombrar y señalar a determinados cuerpos; a estos se los caracteriza, entre otras cosas, como subjetividades femeninas, por mostrar duda, insatisfacción, deseos que no son coherentes con lo que socialmente se esperaría de ellos. Es decir, nos encontramos con un lugar socialmente incómodo, sin embargo, creemos que no hay nada de qué avergonzarse sino todo lo contrario, aquello señalado históricamente como algo peyorativo puede ser otra cosa. Ese dolor de las heridas patriarcales, aquello que nos marcó y deslegitimó es nuestro derecho: a decir no, a dudar, a sentirnos insatisfechas o incómodas, a gritar, a exponernos, a desear. Estamos convencidas de que hay en este lugar un poder y una potencia de los que hay que hablar.

7. Consideraciones finales

¿Cómo recuperar todo lo expuesto hasta ahora sin la necesidad de plantear conclusiones sino más bien preguntas? ¿Cómo demostrar que el movimiento del discurso histérico nos propició descubrir la apertura hacia aquello que nunca concluyó?

En nuestro Trabajo Final de Licenciatura hemos analizado, de forma acotada y humilde, ciertos discursos sobre la **histeria**. Movilizadas por el término que resuena en nuestra experiencia personal y, como logramos presentar a lo largo de este trabajo, también teórica y socialmente. La trayectoria conceptual del término es amplia y, sin dudas, nos sumergimos en un mar de sentidos que nos propicia a seguir investigando con mayor profundidad sobre lo expuesto hasta ahora.

Pensamos los discursos sobre la histeria como *prácticas sociales* inscritas en campos interdisciplinarios que se anudan en modos de enunciación singulares (Narvaja de Arnoux, 2006), que están enmarcados y atravesados por su época (Foucault, 2002). En esta línea, nos permitimos recuperar ciertos sentidos producidos en algunos enunciados.

El discurso expone huellas del ejercicio del lenguaje, y como analistas del discurso, retomamos ciertas marcas que no cesaron de repetirse: tal y como vimos desde las definiciones de diccionarios que elegimos como disparadoras, luego en cierta línea genealógica de la formación discursiva psicoanalítica y a lo largo del corpus. Lo que no cesa de repetirse es, entonces, aquello que reconocemos como doxástico en los discursos sobre la histeria, la continuidad de ciertos sentidos que circulan y que funcionan como un común denominador social.

Ciertos discursos sobre la histeria que analizamos poseen determinadas marcas que fundan su propia definición y que se conservan a modo de cristalizaciones a lo largo del tiempo. Estas acepciones cristalizadas fueron armando determinadas series como pudimos leer: la histeria en relación a lo uterino, el útero como organicidad femenina, lo femenino-uterino ligado a la sexualidad, la sexualidad femenina patologizada, esta sexualidad como dispositivo complejísimo de control y, por ende, con ciertas limitaciones a pesar de poseer determinado margen de productividad.

Estos discursos que configuran sus objetos cristalizados constituyen principios o leyes que, como bien sabemos, han excluido a otras. Es por lo cual en nuestra lectura observamos esa relación casi interdependiente que se establece entre la histeria y lo femenino vinculado a lo sexual, patológico y genérico.

Recorrer cierta línea genealógica de la formación discursiva psicoanalítica nos permitió leer a la histeria como categoría compleja que ha sido trabajada arduamente desde dicha práctica. Es un término que migró desde la medicina psiquiátrica (podemos encontrarlo, por ejemplo, en los postulados de Freud sobre Charcot) hacia el psicoanálisis. Luego migra y acontece en el orden de lo cotidiano amalgamado, manoseado por ciertas

marcas que lo vinculan estrictamente con el orden de lo femenino y lo negativo. Este limitado esquema funcionó a los fines de reconocer aquellas cristalizaciones que seguimos leyendo y nombrando sobre la histeria.

Al arriesgarnos a una definición primera, nombramos a la histeria como una predisposición subjetiva particular en relación a su vínculo con el deseo: de un modo no completo ni transparente. Esta modalidad forma parte del universo del orden de la indecisión, de constante reflexión y puesta en duda de las verdades enunciadas (Lacan, 2013) que se vincula históricamente con las subjetividades femeninas. Dentro del psicoanálisis, en su historia relacionada a la construcción de conocimiento y herramientas teóricas, la histeria se configuró y operativizó como término, primero vinculado a una enfermedad patológica (Freud, 1893) — sin perder de vista las dos ideas que retomamos del primer momento teórico freudiano en relación a la femineidad y negatividad (Freud, 1888)—, después como una posición subjetiva posible de habitar (Lacan, 2013). Luego, en tensión desde los feminismos y la deconstrucción del falogocentrismo (Dio Bleichmar, 1991) se ampliaron las reflexiones en torno a aquellas marcas en nuestros discursos que pretenden definir su funcionamiento.

La histeria es imposible de denominar como categoría unitaria, por lo cual Dio Bleichmar (1991) propone la alternativa de pluralizar las histerias. Además, pensar la histeria desde una perspectiva feminista habilita la pregunta por lo sedimentado y patriarcal que se encuentra allí. “Freud comprendió a la histérica, pero esta habría permanecido insatisfecha a causa de su subterránea e irreductible masculinidad” (Dio Bleichmar, 1991; p. 203) y que luego sobre Lacan dice que “ha logrado arrancarla de la psicopatología, pero ha fracasado en narcisizarla” (Dio Bleichmar, 1991, pp; 204). Las histerias pluralizadas —propone Dio Bleichmar en consideración a las múltiples variedades conflictivas de la dimensión femenina que se desarrolla en nuestra cultura— se expresan de modo estructural y genérico. La manifestación de la histrionicidad en la histeria, la habilidad de la d-enuncia constante ante el alejamiento o acercamiento que cada subjetividad femenina experimenta sobre su construcción personal no es sino el síntoma de la estructura conflictual de la femineidad en nuestra cultura. ¿Hay un resto para una potencia de la histeria? ¿Qué es ese grito que no se deja capturar ni asir completamente?

Los aportes de los estudios de género que trabajamos y se ponen en tensión con el psicoanálisis, nos habilitaron y propiciaron reflexiones junto a posicionamientos teóricos que nos permitieron desmontar y pensar al lenguaje como constructo cultural. Butler (1997) nos posibilitó deshacernos de la esencia — construida y naturalizada culturalmente— que nos hace/define como femineidades provocando, en cierta forma, una interacción subversiva de significados que acompañan al género femenino. Esta interacción es la concepción del género como efecto que se produce performativamente, un hacer constante que resulta de expresiones propias de cada sujeto. En este continuo aparecen constantes inestabilidades que posibilitan la rematerialización de los cuerpos que se abre en cada proceso performático. La fuerza de la ley reguladora

puede volverse contra sí misma y producir nuevas articulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes. Podemos decir entonces que la materialidad deberá re-concebirse como un efecto de poder, como el efecto más productivo del poder.

Las performatividades constituyen un lugar de producción discursiva. Las convenciones —la convención de las históricas— no tienen como base una autoridad que las legitime, salvo la cadena de ecos de su propia reinvocación. Esto nos remite a Foucault (2002) en su propuesta del poder reformular y habilitar una proliferación inesperada de lo simbolizado; para esto es necesario admitir una identificación constitutiva de alguna posición de sujeto para no correr el riesgo de que a dicha identificación —al no ser constitutiva de cierta forma— se la externalice de modo degradado, se la repudie reiteradamente o quede sujeta a una política de negación. Admitir-la entonces, funciona en tanto es apropiación y subversión como una interpelación concreta que consiste en la demanda o llamada por la cual un sujeto se constituye socialmente. La forma de llamar(se) es formativa y también performativa, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada de sujeto.

De esta manera es que pudimos reconocer ciertas marcas y movimientos de re significación, o por lo menos, habilitarnos la pregunta por la resignificación en torno a la histeria. Lo dicho como ley de la histeria, aquello que no cesó de repetirse, se volvió en cierta medida contra sí misma. Así podemos pensar en su acontecer iterativo subversivo que puede escapar de dicha ley. La propia pulsión de conformación de la histeria, que se repitió e insistió en exponerse de cierto modo, destruyó la posibilidad de habilitarla de otra manera. Que se vuelva contra sí misma es reconocer su mal (Derrida, 1997) y con esto su posibilidad de configuración de nuevos sentidos, rompiendo contextos para generar nuevos.

En este sentido, repensamos críticamente la funcionalidad de la agencia del lenguaje, las cargas y sedimentos que pesan sobre el nombre, sobre determinadas nominaciones en su carácter performativo (Butler, 2007). Es necesario considerar la responsabilidad que tenemos a la hora de hacer uso del lenguaje y concebir la fortaleza y potencia que aparece en cada una de sus repeticiones y reproducciones. Dicha responsabilidad conlleva a mostrar cómo una teoría del performativo opera ya en un ejercicio del discurso político y en este movimiento se configuran nuevos contextos posibles.

En un futuro no tan lejano, en el cual seguiremos ahondando, nos quedará poder fundamentar en mayor profundidad la potencia de los discursos caracterizados como históricos en tanto posiciones subjetivas enunciativas propias, establecerlos como objeto de estudio propiamente dichos en consonancia a la propuesta de la presente investigación en la cual analizamos y nos preguntamos en torno a discursos que exponen o construyen la histeria. Trazar esta distinción desde el primer momento analítico fue fundamental para realizar una incipiente, pero consistente muestra que da cuenta de ciertas construcciones discursivas que se tejen, funcionan y operan en torno a la histeria. La fuerza de nominación de la histeria, herida, que genera resistencia

ante su propia limitación.

¿Qué guías nos orientan hacia posibles resistencias? ¿Qué espacios nos habilitan a pensar de otros modos? ¿Qué lugares construimos como posibles? Los feminismos proponen y apuestan a construir espacios disponibles para habitar y re pensar el territorio activamente. Los feminismos no se limitan solamente a exponer y denunciar situaciones de desigualdad de género, económicas, culturales, etc. De esta manera, la interpelación entre la práctica y la teoría se articula para entrar en juego ante las diversas perspectivas emancipadoras. La forma de llamar(se) y llamarnos es formativa y performativa, decíamos precisamente, porque nos presenta desde nuestra condición sojuzgada de sujetos en pos de reivindicar la propia asignación que se nos impone.

El análisis discursivo sobre el corpus en un primer momento se compuso por un recorte de enunciados en los cuales los discursos sobre la histeria se presentaron en una posición deslegitimada, o bien, fueron utilizados estrictamente como insulto dirigido principalmente a subjetividades femeninas, los cuales denominamos doxásticos. Estos usos se pudieron ver principalmente en el *tweet* de Agustín Laje y en la réplica de comentarios sobre el *tweet* de Malena Pichot (Ver Anexo N° 1 y 2): *La histeria de un grupito y el feminismo se está reduciendo a una secta de nenitas histéricas*. Observamos aquí en estos ejemplos que los discursos del odio (Jacoby y Krochmalny, 2016) y el lenguaje de odio (Butler, 1997) no son meramente expresivos sino que son performativos. Las lecturas que realizamos junto a nuestro corpus se sustentó en los modos de uso que están presentes en los enunciados como marcas de/en sus condiciones de producción.

Los discursos sobre la histeria generan aquel extraño efecto de inmanencia lingüística (Butler, 1997) que en el caso de Laje y en la réplica de comentarios del *tweet* de Malena Pichot se puede leer claramente el uso del término para hablar sobre feministas concretamente: las feministas son las histéricas o en su defecto representan *la histeria de un grupito* que se moviliza por causas absolutamente “desconsideradas”. Estos discursos doxásticos exponen la cristalización de ciertas acepciones en torno a la histeria expresadas en discursos que hablan sobre ella, en vínculo a las subjetividades femeninas y al orden de lo negativo, en clave de insulto en estos casos.

Sin embargo, el término también apareció en la propaganda política y en la publicación de @gineconline (ver anexo N° 3 y 4), con otras intenciones que no pertenecían a la atmósfera del insulto, sino al uso del término en vinculación a lo femenino, lo estereotipado de la feminidad y la violencia de género. Aquí se aglutina un pequeño movimiento con intenciones de trasladar lo estereotipado sobre la feminidad en relación al término histeria. Este recorte nos sirve para entender cómo el término está cargado de tales cristalizaciones que aún así, como vimos en estas publicaciones, no cesan de aparecer en la histeria en relación a un modo sufriente femenino que no permite otra cosa más que repetirse en su dimensión de molestia como algo estrictamente negativo e incluso en su definición por la negación en su mismo uso.

En la publicación de *@gineconline* en la cual la palabra histórica se superpone a la palabra histérica; el planteo de la publicación reflexiona en torno a reconocer el protagonismo de la fuerza uterina en tanto sujetos que luchan por sus derechos de salud sexual integral. Hace una crítica en torno a la acepción patológica del término desde la psiquiatría para reivindicar “Cuando luchamos por nuestros derechos, no es de histéricas. Cuando hacemos lo que hacemos, estamos marcando la historia. No somos histéricas, estamos siendo históricas” (ver anexo N° 4). Sin embargo, y por eso enlazamos este análisis con la propaganda política, en dónde se hace uso del adverbio de negación previo al término *histeria*, desde nuestro punto de vista, de modo restrictivo sobre las tres nociones mencionadas. ¿Tanta insistencia de negar la *histeria*?

De esta manera, confirmado (en cierta medida) el uso del término de manera peyorativa y en vinculación a lo femenino, decidimos incorporar a nuestro corpus enunciados en formato de consignas en marchas que nos sirvieron para pensar su emergencia singular que irrumpe en un contexto feminista. Esto nos permitió reconocer una marca que expone un modo de nominación otro y, a la vez, un movimiento que desliza sutilmente una suerte de disputa en torno al mismo.

Es un desafío realizar y encontrar operaciones de subversión ante semejante dispositivo de control y significación que moldea y constituye subjetividades (Butler, 1997). Sin embargo, creemos que nos acercamos a leer reapropiaciones de determinados códigos ofensivos, estigmatizadores, insultantes, que se configuran en torno a la noción de *histeria*. Hasta el momento consideramos que la pregunta sobre el uso deslegitimado del término nos guió hacia aquella potencia invisibilizada que no aparece ni circula de manera legitimada en el orden de lo cotidiano.

Como pudimos ver en las consignas que analizamos de los carteles en las marchas (ver anexo N° 5, 5a, 5b, y 6), efectivamente, existe una exposición del término *histeria* que pretende visibilizar y manifestar, por un lado, el discurso del Otro que nombra y, por otro, un movimiento de modificación de ese lugar asignado. Que aparezca la consigna en la calle, en el espacio público, en el marco de una marcha feminista, cobra una dimensión de exposición y de visibilización determinada: ¿Quiénes dicen quiénes son histéricas? ¿Cuál es esa fuerza enunciativa que insulta? Exponer los discursos que cargan posiciones machistas/patriarcales que se denuncian como violentas son réplicas de lo que el Otro dice sobre nuestras subjetividades.

Es por eso que hablamos de operaciones discursivas feministas como movimientos que buscan reivindicar aquello expulsado, violentado y limitado en torno al género (Butler, 1997). Esta operación busca proponer y habitar el desencanto (val flores, 2012) para configurar posibilidades desde allí. En este sentido, el *antes que histérica histórica* (Ver anexo N° 6) se propone como horizonte de posibilidad reflexiva, en el cual se elige dejar de ser considerada una patología —lo cargado en lo previo— para reconocer la potencia histórica que se le han negado a las subjetividades femeninas como al colectivo feminista.

Luego de elaborar una propuesta teórica en torno a discursos sobre la histeria, la potencia aquí va apareciendo en estos movimientos: la afirmación *de tan histérica histórica* se realiza en un movimiento poético de insistencia que se traslada de un lugar a otro. Afirma la identificación histérica e histórica, como leíamos en la canción de Sara Hebe, es el movimiento potencial que encontramos en la habilidad histérica de la enuncia y la insistencia.

Aquella insistencia e instancia de la marca histérica que aparece de modo deslegitimado, dentro de ciertos discursos que caen de maduro —naturalizados—, nos habilitó hacer de esta marca una lectura diferente. Allí apareció la trampa, más bien su mal (Derrida, 1997) ya que el archivo sobre la histeria devino espectral en su potencia de por-venir.

La investigación llevada a cabo hasta este momento resulta significativa y de carácter urgente para propiciar herramientas discursivas autónomas que, dentro de la comunidad científica, permite habilitar la resignificación y reivindicación discursiva de ciertos discursos que siguen funcionando con odio y estigmatización (Jacoby y Krochmalny, 2016).

La potencia que leemos en la histeria deslegitimada es valiosa de reconocer a los fines de admitir y aceptar que la insatisfacción, la inseguridad y la habilidad de la enuncia de dichos movimientos son posiciones subjetivas habilitantes y necesarias. Es crucial poder hacerles lugar a esas afecciones y convivir en y con ellas.

Nos parece interesante pensar en este movimiento crítico sobre el término y en una posible resignificación de este, como ya se ha hecho con otras nociones tales como puta, trava, el grito, la menstruación o la maternidad. Poder reconocer el peso de los mandatos que moldean y controlan tanto nuestros discursos como cuerpos. Habitar aquellas imposiciones y construcciones que creíamos obligaciones o que leíamos como inherentemente negativas en sí mismas nos habilita la posibilidad de cuestionarnos y reflexionar en poder decidir en torno a ellas. Poder decidir habitar un lugar subjetivo no por imposición sino por decisión. Re concebir y pensar a la histeria en otros términos, reivindicativos o, al menos, posibles de decidir habitar es un gesto político de decisión que apuesta a reconocernos y liberarnos de opresiones que nos limitan.

7.1 Lo que nuestra apertura de corpus propició

No creemos que nuestra lectura sea la única posible ni que exista tal premisa. La lectura que realizamos se enmarca dentro de una perspectiva otra a partir de lo expuesto hasta ahora que se corresponde con el recorte elegido a investigar: repusimos en esta línea condiciones de visibilidad, decibilidad e inteligibilidad determinadas. Dicha composición no cumplió la ambición de pretender abarcarlo todo, desde esa idea fallida es que nos sostuvimos también. Tomar lo no-todo, lo no-dicho para configurar un posible, una posibilidad de análisis.

La histeria no cesa de aparecer como un atributo que nos ayuda a completar la noción que tenemos o creemos tener de aquello que se marca sobre ciertas subjetividades femeninas, es decir, es una expresión

inherente a determinados géneros. Cuando nos referimos a las potencialidades deslegitimadas del discurso histérico es debido a que reconocemos la posibilidad de reconstruir y distinguir ciertos discursos *sobre* la histeria que la deslegitiman: desde una acepción patológica hasta una suerte de insulto o en clave de molestia. Al desplazar esta noción discursiva sedimentada y problematizar las categorías constitutivas que preservan de determinadas formas lo que se nombra “mujer”, “femenino”, “feminidad”. Categorías que se crean como efectos de verdad dentro de la discursividad social doxástica que mantienen el dominio falocentrista y patriarcal.

Como hemos presentado a lo largo de este trabajo, la forma de nombrar la histeria en vinculación con lo femenino y lo despectivo no cesó de aparecer. Llegar hasta este punto de exploración nos propició innumerables herramientas para seguir pensando la complejidad del término y, principalmente, su uso. Al realizar el movimiento de ampliación de corpus, decidimos incorporar otras voces mediante el instrumento de la entrevista a fines de ampliar la investigación. Asumimos, entonces, que luego de leer e investigar teóricamente y analizar el corpus selecto nos resultó pertinente hacer lugar a otras miradas que se sentían y reconocían interpeladas por el término.

Hay voces que hablan y se hacen oír, hacen emerger otras/nuevas posibilidades de habitar la histeria y los discursos sobre la histeria. Puesto que no hay enunciado que no suponga otros, reconocemos efectos de serie y de sucesión —series discontinuas— en las que se inscriben.

Las entrevistas realizadas a psicoanalistas feministas resultaron claves para aportar a la discusión sobre el uso del término en cierta trayectoria de formación específica y, con mucho nivel de relevancia teórica, poder pensarlo en su contemporaneidad. Es decir, poder dialogar junto a la emergencia de discursos sobre la histeria hoy y lo que ella aporta o configura en/a la práctica psicoanalítica. A partir de esto es que la histeria comparte la importancia del vínculo entre el cuerpo y la palabra, una forma de *hacer hablar* al sufrimiento de las personas, vinculado principalmente a lo femenino.

Las entrevistadas dieron cuenta de cómo la perspectiva de género funciona para poder re-pensar movimientos y prácticas, incluso también poner el ojo crítico en la propia posición feminista:

Si en lugar de hablar de histeria habláramos de inconformidad —que no es lo mismo que insatisfacción—, creo que ganaríamos mucho. Restituiríamos la dimensión política, afectiva e histórica que quedó atrapada e invisibilizada en la idea de un trastorno. Dejaríamos de moralizar o patologizar (ver anexo entrevista N° 3).

Reforzar la importancia de la especificidad del término dentro de la disciplina nos propuso no solo reconocer aquello que trae y mantiene el término en su devenir histórico, sino pensar en la propuesta de pasar

a otros modos de pensar la histeria, que las entrevistadas hasta la consideran en desuso. En este sentido, insistimos, las tres acuerdan en no patologizar ni seguir utilizando acepciones peyorativas sobre los sujetos sino entender y escuchar la forma en que estos se vinculan con su deseo, siendo este un movimiento particular con dinámicas específicas.

El territorio en el que se reivindicó el término con más efusión y potencia, es en el contexto de efervescencia feminista/antipatriarcal que se aprecia en la experiencia que tomamos de la mano de las HMyO. Ellas, feministas organizadas, retoman el término histeria haciendo alusión a que siempre se criticaba a las mujeres por histéricas; lo eligen con el objetivo de dar vuelta el significado del insulto, ya que se reconocían poderosas. Pensando en una suerte de inconformismo y el poder decir *no* que —cuando se expresan— ahí aparece la histérica.

Aquí encontramos esa primera y no única potencia histérica: la (d)enuncia constante como habilitación de posibilidades de transformación. Ellas se preguntaban y posibilitaban encontrarse en esos lugares otros que socialmente son incómodos y negativos. Consideramos fundamentales los aportes en torno a reconocerse orgullosamente como histéricas, expresar abiertamente la potencia que de este lugar —habitable— se desprende y la búsqueda de pensar al término desde lugares otros congruentes con los feminismos.

En los feminismos populares hay poca distancia entre las palabras y los actos, como aclara Korol (2016), ya que las prácticas van caminando más rápido que las teorías. Allí, en la no-fundamentación teórica, y desde una decisión de nombrarse histéricas y mufas, vemos que existen debates que transcurren en la cotidianidad de nuestras vidas. Se debate lo que hacemos y lo que decimos. El feminismo popular problematiza e interpela el término constantemente: por eso el inconformismo y el mecanismo de la continua pregunta hacia la apertura de otros posibles. El modo en que se construye el feminismo popular se logra mediante una pedagogía feminista que propone una epistemología del diálogo de (no) saberes, de re pensar y habitar las palabras que usamos junto a los cuerpos que las acompañan de ciertos modos.

El lugar de expresión y (d)enuncia se enmarca en el contexto de la calle, como espacio en el que nos encontramos. Allí se encuentran la diversidad y la diferencia, porque es ahí donde se muestra lo que nadie quiere ver, lo que se propone para discutir. Los modos en que se apropian de los espacios públicos para debatir logran contener posibilidades de (d)enuncia y es ahí donde radica su potencia. La potencia en la (d)enuncia se construye como una posición política determinada en torno a lo dicho, a lo que se dice sobre.

En este sentido es que la fuerza de nominación (Butler, 1997) sobre otra persona como histérica, se relaciona con el hecho de que esta no esté disponible cuando uno quiere o no que satisfaga sus expectativas (ver anexo entrevista N° 2). Nuevamente aparece la insatisfacción y la inseguridad como lugares que no se esperan y que generan de alguna u otra manera molestia y por lo tanto hay que erradicarlos.

Como nos compartía Natalia (ver anexo entrevista N° 6), el término tampoco se asigna a toda o cualquier mujer o feminidad, sino aquella que no se ajusta a los mandatos, que no se queda callada ante

cualquier discrepancia y que principalmente no acepta pasivamente lo que le pasa o afecta. Es a esos cuerpos a los que se asociaba la enfermedad, lo que estaba mal y aquello que debía ser incluso medicado. Así es que las histéricas tampoco son todas o cualesquiera, sino aquellas subjetividades femeninas que hacen uso y reconocimiento de sus simples facultades de expresión y comunicación activa.

La potencia aquí radica en la habilitación de la inseguridad y la duda, como movimientos de reflexión crítica constante para habilitar a la pregunta y devenir otras. La reflexión y la duda se habilitan entonces como posibilidades de encontrar otras opciones, no como movimiento eterno sin fin sin corte ni acto, sino más bien como posibilidades para decidir en torno a ellas. Es sumamente importante el movimiento realizado por los feminismos que han logrado habilitarnos resignificar, en ciertos puntos, el término histeria. Retomar ese dolor de las heridas patriarcales, aquello que marca y deslegitima, nos demanda reconocer nuestro derecho a decir no, a dudar, a sentirnos insatisfechas o incómodas, a gritar, a exponernos, a desear. Estamos convencidas de que hay en este lugar un poder y una potencia desde los que hay que construir.

En los espacios feministas se habilitan estos lugares. Lugares en los cuales circulan innumerables voces, considerando sus contradicciones y haciendo de estas un nivel de tensión y de disputa que se mantiene dentro del propio feminismo como su motor. Dentro del movimiento, cuando los tópicos que se ponen a circular aparecen de manera monolítica y monocorde y configuran una voz hegemónica que se adquiere mediante ciertas densidades articuladoras; nuestra tarea consiste en deconstruir continuamente nuestras propias definiciones y movimientos para que no existan siempre del mismo modo las mismas conceptualizaciones (flores, 2019).

Que el término sea cuestionable no significa que no debamos usarlo o cancelarlo, hoy, que el negacionismo y la cancelación son operaciones que buscan resolver rápidamente las discusiones. Al mismo tiempo, la necesidad de usarlo tampoco significa que no debamos cuestionar permanentemente las exclusiones mediante las cuales se constituye y aplica, como tampoco que no tengamos que hacerlo precisamente para poder aprender a vivir la contingencia del significante político en una cultura de oposición democrática. La fortaleza, siguiendo a Menendez Díaz (2018), es la incorporación y multiplicación de la diversidad colectiva. Alojar los tiempos y las diferencias funciona como modo de hacer feminista: no hay única forma de actuar, hay posibles formas de actuar.

No afirmamos ni nos posicionamos ante la histeria como única cosa buena o posible sino planteamos habitarla y reconocerla como movimiento crítico y reflexivo. Lejos de cancelarla y despreciarla, nos habilita a poder movernos desde ciertos pisos que se encuentran incómodos, son históricamente opresivos y que en este sentido la vulnerabilidad no sea sinónimo de debilidad sino de fortaleza, pero sobre todo de potencia y de potencia feminista (Gago, 2019).

Si volvemos a las preguntas que mencionamos al principio de este no-final, no necesitamos ni deseamos dar cuenta de ninguna verdad absoluta como tampoco buscar alguna. Sino más bien reconocer que en todo lo que se expone, se disputa y se propone, existe y posee algo de verdad allí. Todas estas verdades y no-verdades, estos saberes y no-saberes son potentes de reconocer a los fines de que las posibilidades habiliten y no obstruyan ni obstaculicen.

La historia como movimiento y discurso posible de habitar, habilita el intrincado pero potente camino de la diversidad, la apertura a lo desconocido y, principalmente, a la duda como mecanismo crítico reflexivo.

8. Bibliografía

- Angenot, Marc. (2010). *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI Argentina.
- Narvaja de Arnoux, Elvira. (2006). *Análisis del discurso: modos de abordar materiales de archivo*. Santiago Arcos editor.
- Burin, Mabel. (1996.) “Género y Psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables”, en *Género, Psicoanálisis, Subjetividad, comp. Burin, M. y Dío Bleichmar*. Paidós.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo*. Paidós.
- Butler, Judith. (1997). *Lenguaje, Poder e Identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, Judith. (2017). *Cuerpos Aliados y lucha política*. Paidós.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2006). “Mujeres, subjetividad y salud mental”. Jornadas Anuales de Investigación 2005. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Deleuze, Gilles. (1987). *Foucault*. Ediciones Paidós.
- Derrida, Jacques. (1971). “Firma, acontecimiento, contexto”. Conferencia brindada en el Congreso internacional de Sociedades de lengua Francesa.
- Derrida, Jacques. (1997). *Mal de Archivo: Una impresión freudiana*. Editorial Trotta.
- Didi Huberman, George. (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Ediciones Cátedra.
- Didi Huberman, George. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo Editora.
- Dío Bleichmar, Emilce. (1991). *El feminismo espontáneo de la Histeria. Trastornos narcisistas de la feminidad*. Siglo XXI.

- Dio Bleichmar, Emilce. (2010). "Las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género." Congreso IPA Chicago 2009. Revista N°0342010. Aperturas Psicoanalíticas. Sociedad Forum de Psicoterapia Psicoanalítica.
- Dio Bleichmar, Emilce. (2010). "Otra vuelta más sobre las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género". Revista N°0362010. Aperturas Psicoanalíticas. Sociedad Forum de Psicoterapia Psicoanalítica.
- Dio Bleichmar, Emilce. (2002). "Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo." Revista n° 011. 2002.
- Dylan, Evans. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaneano*. 1ra edición, 4ta reimpresión. Editorial Paidós.
- Espinosa, Gómez, Ochoa (Editoras). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Flores, Val. (2019). *Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre las fascinación y el desencanto*.
- Foucault, Michel. (2005). *El orden del discurso*. TusQuets Editores.
- Foucault, Michel. (2002) *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI Argentina.
- Foucault, Michel. (1970) *La arqueología del saber*. Siglo XXI Argentina.
- Freud, Sigmund. (1992). "Histeria" (1888) en Volumen 1 (1886-99) Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud . Obras Completas Tomo I. Amorrortu Ediciones.
- Freud, Sigmund. (1992). "Estudios sobre la histeria (Josef Breuer y Sigmund Freud)", "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud) (1893)", "Historiales clínicos (Breuer y Freud)" y "Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud)". *Obras Completas Tomo II*. Amorrortu Ediciones.
- Freud, Sigmund. (1992). "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa: La etiología de la histeria (1896)". *Obras Completas Tomo III* . Amorrortu Ediciones.

- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón.
- Gago, Gutierrez Aguilar, Draper, Menendez Díaz, Montanelli, Bardet, Rolnik. (2018). *8M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?*. Tinta Limón.
- Hebe, Sara (2009). [Historika]. En *La hija del loco*. Flicka Musica.
- Hernandez Delgado, Rigoberto. (2017). “Sociedad e histeria: el síntoma como crítica y subversión”. N°274–281. *Teoría y Crítica de la Psicología* 9 ISSN: 2116-3480. 2017.
- Roberto Jacoby & Syd Krochmalny. (2016). *Diarios del odio*. n direcciones.
- Kornblit, Ana Lia. (2007). “Capítulo 1. Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas” en *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Editorial Biblos.
- Korol, Claudia. (2016). “Feminismos populares”. *Nuso* N° 265.
- Lacan, Jacques. (2013). *Aún. Seminario 20*. Editorial Paidós.
- Lacan, Jacques. (2013). *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Editorial Paidós.
- Lacan, Jacques. (2013). *Las psicosis. Seminario 3*. Editorial Paidós.
- Laplanche, J y Ponatlis, J. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- Lazzarato, Maurizio. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.
- Martinez, Alejandra. (2009). *Capítulo 7. “La investigación cualitativa en el ámbito de las comunicaciones: un estudio de recepción en niños, a partir de la adaptación de la técnica de grupo de enfoque”* en *Investigación cualitativa en Ciencias Sociales. Temas problemas y aplicaciones*. Cengage Learning.
- Malaguera, Gabriela. (2006). “Susurros femeninos. Apuntes sobre histeria y compromiso amoroso”. Universidad Central de Venezuela. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* v.11 n.27.
- Mazzuca, Roberto; Canónico, Eduardo; Esseiva, María de los Ángeles; Mazzuca, Santiago. (2008) “Versiones psicoanalíticas de la histeria”. *Anu. investig.* v.15.

- Merlino, Aldo. (2009). Capítulo 4. “La entrevista en profundidad como técnica de producción discursiva” en *Investigación cualitativa en Ciencias Sociales. Temas problemas y aplicaciones*. Cengage Learning.
- Nijensohn, Malena. (2019). Capítulo 1. “Políticas de la calle. Masividad, pluralismo y alianzas” en *La razón feminista*. Editorial Las Cuarenta y El río sin orillas.
- Tello, Andrés Maximiliano. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Adrogué: La Cebra.
- Valles, Miguel S. (1997) . “Capítulo 6: Técnicas de conversación, narración (I): Las entrevistas en profundidad” en *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Proyecto Editorial.

ANEXO:

Registros: imágenes trabajadas en análisis de corpus (capítulo 3 y capítulo 5).

Anexo N° 1: Tweet de “Agustín Laje @AgustínLaje” del 01/01/2018. Extraído de:

<https://twitter.com/AgustinLaje/status/947813993376305152>



Anexo N° 1a: Tweet de “Agustín Laje @AgustínLaje” del 31/12/2017. Extraído de:

<https://twitter.com/AgustinLaje/status/947608940866621441>



Anexo N° 1b: Tweet de “Agustín Laje @AgustínLaje” del 31/12/2017.

Extraído de: <https://twitter.com/AgustinLaje/status/947677662063071232>



Decalina. @CarlaP_05 · 31 dic. 2017

Ojalá te lllames a silencio antes de hablar del asesinato de mi hermano sin saber nada de la causa. Soy feminista y mañana voy a marchar para que se haga justicia.



Agustín Laje ✓ @AgustinLaje · 31 dic. 2017

Una chica de Gualeguaychú mató a balazos a su novio de 21 años. Fue presa? No, fue al área psiquiátrica de un hospital. Si hubiera sido al revés, el chico estaría ya mismo con perpetua. El feminismo no es igualdad; es privilegio.



33



1,1 mil



4,7 mil



Agustín Laje ✓

@AgustinLaje

En respuesta a @CarlaP_05

No sé si te diste cuenta, pero el caso de tu hermano revienta gran parte del relato feminista. Hace falta estudiar un poco más antes de definirse.

12:55 a. m. · 1 ene. 2018 · Twitter for Android

Anexo N° 1c: Tweet de “Agustín Laje @AgustínLaje” del 01/01/2018.

Extraído de: <https://twitter.com/AgustinLaje/status/948003232529428481>



Agustín Laje ✓

@AgustinLaje

Nenas de 15 años que no han leído a una sola autora feminista en su vida, declaran por twitter la "revolución feminista" con el hashtag #Juntas: la moda de hoy, después de todo, se viste de violeta y se deja vello axilar. Patéticas escenas del mundo posmoderno.

10:29 p. m. · 1 ene. 2018 · Twitter Web Client

674 Retweets 161 Tweets citados 1.764 Me gusta

Anexo N° 1c: Tweet de “Agustín Laje @AgustínLaje” del 01/01/2018.

Extraído de: <https://twitter.com/AgustinLaje/status/948008058931867649>



Anexo N° 2: Respuestas a un tweet de “malena pichot @malepichot” por las usuarias “stella celi @CeliStella” y “pipi @messedupkkid” del 03/11/2016.

Extraído de: <https://twitter.com/messedupkkid/status/794377000622444544>



Anexo N° 3:
Imagen de la

campaña contra el acoso callejero del Gobierno de Buenos Aires del 2019 publicada en Twitter por el usuario “Roberto Manfrini @Robertomanfrini”.

Extraído de: <https://twitter.com/robertomanfrini/status/1055101933546098688?lang=uk>



Anexo N° 4: Dra. Melisa Pereytra -@gineconline- del 30/05/2019. Extraído de: <https://www.instagram.com/p/ByFaZCUFi6F/>



Anexo N° 5: Imagen de la marcha Ni Una Menos Córdoba 2018 publicada el 3 de Junio de 2018 en el diario La Nueva Mañana. Extraído de:

<https://lmdiarario.com.ar/download/multimedia.normal.b82b8879f2b4d697.4d6172636861204e6920556e61204d656e6f73204a617669657220496d617a205f6e6f726d616c2e6a706567.jpeg>



Anexo N° 5a: Imagen de la marcha Ni Una Menos Córdoba 2018 publicada el 28 de Agosto de 2018 por la cobertura colaborativa NUM. Extraída de:

<https://www.facebook.com/niunamenoscordoba/photos/a.551570351647884/1170241349780778/?type=3&theater>



Anexo N° 5b: Imagen de la marcha Ni Una Menos Córdoba 2018 publicada el 4 de Junio de 2018 por la cobertura colaborativa NUM. Extraída de:
<https://www.facebook.com/niunamenoscordoba/photos/a.1080849315386649/1080869288717985/?type=3&theater>



Anexo N° 6: Imagen de la marcha Ni Una Menos Córdoba publicada el 5 de Junio de 2017 por Sol Taubenschlag.

Extraído de:

https://www.facebook.com/897088737053269/photos/ms.c.eJxF0NkNBDEIA9COVtw4~;Tc2Wsh4fp8cA1FXM~_nTZgIR~;PSCDmgQEuiolsJZsAsQHvgQ~_uZeUMsMdSvCJsCE2YITatc7H8yUyBfc7wEEDFS~;ELtvBWETyUTplKoQekD4BHntglM6~;rfYV9rzJA~;h5H4kSxHb0Q~_3RksL.bps.a.1312207882208017/1312207998874672/?type=3&theater



Modelos entrevista

Con respecto a los modelos de entrevista, el primer paso que realizamos fue pensar un guión de preguntas para realizar a cada entrevistada. A partir de ahí, decidimos armar un primer modelo para las ex militantes de *Las histéricas, las MUFAS y las otras*⁴⁹ (HyMO) y otro para las psicoanalistas. Ambos están divididos en dos momentos, estos son funcionales a los criterios temáticos base, a saber, uno correspondiente a lo que las entrevistadas conocen sobre el término histeria y su uso desde un lugar particular (como militantes o psicoanalistas, variando este aspecto según la entrevistada); y otro momento vinculado a la noción histeria y posibles relaciones con los feminismos.

Ahora bien, al provenir las entrevistadas de distintos ámbitos, consideramos que cada una de ellas podían brindarnos aportes acordes a su campo y trayectoria, en este sentido, realizamos dos modelos de entrevistas sobre los que profundizaremos a continuación. Sin embargo, en la construcción del instrumento mantuvimos tres preguntas iguales en cada modelo. Estas tienen la intención de dar cuenta del contexto de lucha por parte de los movimientos feministas/antipatriarcales en Argentina, las reivindicaciones más importantes en los últimos años y, en relación a esto, las medidas de acción directa que los acompañan y en/desde este lugar si aparecen consignas de lucha en torno al término histeria.

Las preguntas que se mantuvieron son:

1. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?
2. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?
3. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria/ se visibiliza este término?

Una vez conseguidos los contactos de las entrevistadas, nos comunicamos con cada una de ellas para acordar días y horarios, fue en este momento donde nos presentamos nosotras también. Luego, al iniciar cada entrevista presentamos brevemente nuestro trabajo de investigación y la importancia que tiene para nosotras escuchar la experiencia y opinión de las entrevistadas ya que consideramos a las mismas como

⁴⁹ A partir de ahora nos referiremos al nombre de la colectiva feminista con la abreviación HyMO.

referentes y representantes tanto en su trayectoria militante feminista/antipatriarcal o como profesionales de la salud mental con perspectiva de género.

Ahora bien, el modelo de entrevista a psicoanalistas se divide en dos partes. En la primer parte, que consta de siete preguntas, las instamos a reflexionar sobre el uso del concepto historia dentro del psicoanálisis, su trayectoria y relación específica a la perspectiva de género en la disciplina. En la segunda parte, que consta de cinco preguntas, aparecen las tres preguntas que se mantienen en ambos modelos.

Luego, el modelo de entrevista a militantes de HyMO también se encuentra dividido en dos momentos. En el primero, que consta de seis preguntas, profundizamos sobre la decisión de usar el término historia a la hora de nombrar su organización, es decir, cómo lo eligieron, desde qué lugar lo plantearon y qué busca visibilizar el nombre; es aquí donde aparecen las tres preguntas que se mantienen en ambos modelos. En el segundo momento, que consta de cinco preguntas, indagamos sobre cómo las entrevistadas leen el uso del término historia focalizando en distintos aspectos.

Una vez dicho esto, agregamos que hay cuatro preguntas que interrogan sobre el mismo tema pero se encuentran matizadas ya que buscamos que las psicoanalistas respondan en base a su formación académica y conocimiento en la disciplina, y las militantes contesten en base a su trayectoria política.

Preguntas a militantes	Preguntas a psicoanalistas
¿Cómo piensas o lees el uso del término historia? En qué contexto se usaba antes y cómo se usa ahora.	¿Cómo piensas o lees el uso del término historia en o desde el presente? ¿Trabajas con perspectiva de género?
¿Vinculás la historia con algunas características o alguna particular?	¿Vinculaste en esto que nos decías recién ¿Vinculás la historia con algunas características o algunos sujetos en particular?
¿Qué limitaciones o críticas le harías al término historia?	¿Qué limitaciones o críticas le harías al término historia? ⁵⁰

⁵⁰ Esta pregunta está redactada de igual forma en ambos modelos, sin embargo, las preguntas que se realizan antes y después a las entrevistadas marca una diferencia en las respuestas ya que en el modelo de entrevista a psicoanalistas el contexto invita a responder si desde su formación como psicoanalista le haría alguna crítica al término historia.

<p>Consideras que hay alguna potencia vindicativa en el término historia?</p>	<p>consideras que, dentro del psicoanálisis, y alguna potencia o reivindicación en el término historia?</p>
---	---

En cada modelo de entrevista, en la primera parte realizamos preguntas en relación al campo específico desde donde provienen, es decir, a las psicoanalistas les preguntamos sobre su postura en torno a la historia teniendo como base su formación académica y su posición como psicoanalistas; por otro lado, a las militantes feministas les preguntamos sobre su organización de base y los movimientos feministas/antipatriarcales en Argentina, Córdoba Capital principalmente, teniendo aquí como base su trayectoria política y experiencia en las calles. En la segunda parte le preguntamos a las militantes sobre los usos del término historia y a las psicoanalistas sobre el movimiento feminista. Es decir, invertimos los momentos ya que nos pareció más productivo que cada entrevistada comience a hablar desde sus experiencias y conocimientos más cercanos para que, por un lado, se sientan más cómodas y, por otro lado, para hacer foco sobre el motivo por el cual las elegimos, a saber, que las consideramos informantes claves y referentes en los espacios desde los que (de)construyen conocimientos/experiencias/saberes.

Por último, como se puede observar en las desgrabaciones, en algunas entrevistas surgieron interrogantes nuevos a partir de la información abundante y sustanciosa que nos compartían las entrevistadas que nos daban pie a realizar alguna otra pregunta por fuera del guión pautado, estas también serán consideradas en el análisis de las entrevistas propiamente dicho.

Modelo entrevista a psicoanalistas

PRIMERA PARTE

1. ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria en o desde el psicoanálisis? ¿Trabajas con perspectiva de género?
2. ¿Cómo observas el término en su diacronía al interior de este campo disciplinar (cómo se usaba antes y cómo se usa ahora)?
3. ¿Qué aporta la perspectiva de género al interior del psicoanálisis para formular o repensar la histeria? ¿Considerás que hay aportes?
4. Pensado en esto que nos decías recién ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?
5. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?
6. ¿Considerás que, dentro del psicoanálisis, hay alguna potencia o reivindicación en el término histeria?
7. ¿Pensás que se da alguna especie de discusión dentro del movimiento sobre este término? ¿O que se tiene que dar alguna discusión dentro del movimiento feminista?

SEGUNDA PARTE

1. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?
2. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?
3. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria/ se visibiliza este término?
4. ¿Qué aportes te brinda el feminismo a tu formación y tu experiencia en la misma?
5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

Desgrabaciones modelo entrevista a psicoanalistas

Entrevista N° 1 Florencia Aquino. Psicóloga. Psicoanalista.

Referencias:

Florencia = F
Agustina= A
Emilia = E

A: Hola, Florencia. Gracias por tu tiempo. Empezamos contándote un poco sobre nuestro trabajo de investigación, junto a Emi realizamos una investigación de análisis del discurso sobre la histeria y discursos sobre la histeria. Observamos que hay discursos que deslegitiman o hacen uso peyorativo del término y nos preguntamos si hay otros usos posibles. Nos interesaba tu postura, la influencia de tu formación como psicoanalista.

PRIMERA PARTE

Sabemos que te desempeñas como psicoanalista

1. ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria en o desde el psicoanálisis? ¿Trabajas con perspectiva de género?

F: Yo soy psicóloga y trabajo con un equipo que tiene formación de género. Tanto psicólogas, un psicólogo (que de hecho, trabaja con varones violentos) y una psiquiatra. ¡Qué interesante su tema! Se generan esas disputas dentro del psicoanálisis. Hablo del psicoanálisis y no de los psicoanálisis porque me parece que hay un psicoanálisis aunque hay muchos psicoanalistas ¿no? El psicoanálisis se puede leer de distintos modos e interpretarse de distintas formas pero es uno. No por eso, es todo lo que hay en absoluto. Tampoco pretende serlo. Pero sí hago esa distinción porque dentro del psicoanálisis se generan mucho estas, estos intercambios donde muchos y muchas y muchos analistas dicen que históricas ya no hay las de antes porque el contexto cambió, entonces cambiaron las formas en las que se manifiesta la histeria. Hay un equívoco que a mí me parece genial que plantea Lacan en francés, que es *hysterie*, es a la vez un equívoco entre histeria e historia, un poco de eso me parece que también se trata. Comparto con personas que dicen que se usa de forma peyorativa, sí. Todo el tiempo. Un montón de términos se han socializado y han entrado en nuestra cultura. Tengo una lectura al respecto pero voy a terminar esta idea. De una forma peyorativa. Argentina y Francia son países que tienen la mayor cantidad de psicoanalistas y me atrevo a decir que Brasil también, entonces hay muchas palabras del psicoanálisis

que pasaron a la sociedad y entonces la gente va y se psicoanaliza y es re cool, entonces escuchas que andan todos psicóticos porque.. un montón de palabras que tienen una especificidad que no son peyorativas sino que son específicas porque en realidad hablan de una dinámica subjetiva, ni con mayor ni con menor recursos sino con una dinámica diferente. Es simplemente eso, las posiciones subjetivas es el modo en que las personas se incorporan a este mundo, desde donde lo ven y se relacionan. Entonces esas posiciones pueden ser neuróticas, psicóticas, perversas.. tener distintas variedades. Entonces tenemos una primera singularización y luego eso se va particularizando de acuerdo a este modo de posicionarse en el mundo. Eso luego se vuelve a singularizar de cómo cada uno y cada una se posiciona. Entonces al hablar de histeria no hablamos de mujeres locas que gritan y se celan.

Ni cerca, hablamos de una posición subjetiva, como una persona se introdujo al mundo y desde donde lo ve y participa en él. Es eso. Una persona puede ser un hombre o una mujer o alguien que decida tomar la identidad sexual que elija. Porque esa es otra decisión. Va como por otro lado, nada tienen que ver con esto porque lo que tiene que ver con la histeria a diferencia de los orígenes no tiene nada que ver con el útero. Eso se dijo en su momento y bueno si lo tomamos de quien lo dijo fueron médicos, que buscaban una causa de en qué parte del cuerpo algo se desordenó. Y vino Freud y pateó el tablero y dijo no se desordenó ninguna parte, acá hay un inconsciente y hace de las suyas. Eso es lo que pienso de la histeria.

2. Como observas el término en su diacronía al interior de este campo disciplinar (cómo se usaba antes y cómo se usa ahora)?

F: Yo creo que antes si se usaba de un modo peyorativo. Yo creo que cuando Freud le da voz a las histéricas, nombran así, las histéricas, que le enseñaron a Freud, eran las locas que nadie quería escuchar. Entonces tendré mis reparos en algunas cosas que tienen que ver con el contexto, Freud mismo, un judío de la época victoriana. Pero sí nace de un sentido peyorativo.. de una etimología. Ahí están locas porque algo les está pasando en el útero y el tipo las escucha para tratar de escuchar en realidad la estructura desde donde ellas hablan. Entonces en eso sí, chapeau el chabón imagínate, no se quedó en el chisme de lo que contaban, en el contenido, se quedó en aquello que hace que una cuente desde ahí. Una, uno, une. Insisto no tiene que ver con una cuestión genital aunque en sus orígenes sí. Creo que después tuvo algunos, es muy feo decir discípulo porque da de iglesia (risas), tuvo algunos estudiantes después que siguieron un camino riguroso y estudioso y atento a eso más bien estructural y no del chisme. Creo que después llegó a la polis y se empezó a circular de nuevo, desde un sentido peyorativo. Creo que eso ha sido así como inevitable. Lo mismo en relación a la psicosis. Conozco otros profes que trabajamos en ser muy rigurosos, en comprender

que el diagnóstico le sirve al analista para direccionar una cura y nadie más tiene por qué hablar nada de cómo eso funciona o no. No hay ninguna estructura o posición subjetiva que sea mejor que la otra o menos sufriente. Todas sufren, sufren un montón y la pasan como el culo. Habrá personas que dicen ay pobre los esquizofrénicos, pobres los bipolares, pero esa persona que tiene ataques de pánico tampoco la pasa bien. Es como bastante más complejo y solo podemos darnos cuenta de eso en la medida que somos rigurosos en el estudio.

Eso sí lo hablo como profesional y una crítica hacia los otros profesionales que muchas veces no. No hay sufrimiento más fácil que otro.

3. ¿Qué aporta la perspectiva de género al interior del psicoanálisis para formular o repensar la histeria? ¿Considerás que hay aportes?

F: Bueno. También es interesante y bien complejo. Yo trabajo desde el psicoanálisis. Esa es mi posición de formación como psicóloga, por otro lado está Flor que es feminista. ¿Por qué hago cómo esta distinción? Porque cuando yo trabajo desde el psicoanálisis no hay cuestiones, no hay esas banderas políticas o ideológicas, sino que trabajo desde una ética que va del sujeto del inconsciente. Que el sujeto del inconsciente nada tiene que ver con la persona, volvemos a eso de la dinámica. Cómo uno se forma en el mundo, que fue una elección inconsciente y como esa exploración por el inconsciente puede volver a darle la chance de elegir eso. Sin que eso implique tanto dolor, tanto sufrimiento. Entonces me guío por eso y entonces el psicoanálisis ya tendría una perspectiva de género. En sí mismo ya sería subversivo, sería zurdo, marxista. Porque ya estaría en contra de todo tipo de amo que estuviera por fuera. Entonces amo en el sentido marxista o en el sentido también del macho, todo otro que me nomine poco tiene que ver conmigo sino que tiene que ver con el otro. Porque cuando estamos hablando, hablamos de nosotros no del otro. Aunque le digamos eso, aunque yo te diga que vos sos una loca, en realidad estás hablando vos y de tu posición política y de lo que vos crees que es loca etcétera. Habla de uno. No de quién recibe el loca. Quién recibe el loca si se siente mal conversará al respecto y se preguntará qué entiende por loca.. por qué se lo dijo a ella.. o se lo dijo a la que estaba atrás.. Otro montón de cosas ¿no? desde dónde lo toma. Habrá personas que no se injurian de ese modo y otras que sí. Entonces mi posición como profesional desde la psicología tiene este encuadre del psicoanálisis que va en contra de todos esos amos. Tratando que lo que salga de uno tenga que ver con su deseo. Ahora, Flor feminista sí, todas las marchas, glitter y todo lo que se te ocurra. Esa es mi posición como ciudadana, como persona. Tengo muchas pacientes que se asumen desde el feminismo y ojo, eso también trae sus propias complicaciones. Por que aquellas que tanto hablan de que soy libre en esto y en esto y en esto.. y por ahí se encuentran no tan libres desde la misma teoría que eligen. Limitándose no por lo que el Tincho dice pero por la otra, que si soy sorora o no sorora y empiezan

esos pequeños dilemas. Al fin al cabo da igual desde dónde vengas a contar tu realidad. Seas feminista católica o de donde seas. Si hay una teoría que te termina enmarcando yo como analista trabajo igual contra esa teoría. Una religión, un marido golpeador o el feminismo.

4. Pensado en esto que nos decías recién ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?

F: Emm, no podría porque en realidad depende de lo que diga la persona que diga. No estaría de esas series que arman perfiles. Es una posición subjetiva que uno puede llegar a hacer esa presunción diagnóstica luego de haber escuchado. Y lo que se escucha no es el chisme, no el contenido, sino cómo esa persona vive lo que dice.

Yo no la vincularía, si fue pensada desde ahí pero yo no la vincularía. Y de hecho no tendría que vincularla ningún analista. Ningún profesional de la salud. En un primer momento sí había sido vinculado más bien a las mujeres, pero cuando el término toma rigurosidad de la teoría psicoanalítica, ya no. De hecho histeria estuvo en el DSM, 3 creo. Este manual que se usa a nivel mundial para los diagnósticos. Obviamente quienes los hacen y los pagan? las farmacéuticas. Pero en el siglo pasado, el DSM 3 era una versión. En argentina usamos el DSM 4. El DSM 5 lo usan en Estados Unidos. El DSM 5 tiene algunos problemas porque patologiza un montón de conductas de la vida cotidiana. Entonces todo niño que está hinchando las pelotas más de 3 horas. Entonces todo niño que está hinchando las pelotas más de 3 horas tiene X desorden. Ahí es empezamos a tener los problemas psicopatologizadores y donde las palabras empiezan a ser peyorativas, porque están asociadas a una cuestión de salud y enfermedad. Que si bien se entiende que salud no es la definición de la OMS se sigue pensando desde ahí. Entonces si uno tiene algún tipo de problemas, digo, vivimos en, esto también es efecto del capitalismo. Al capitalismo le conviene tenernos enfermos porque tiene más cosas para vendernos. Entonces qué mejor que ese aliado para armar un montón de palabras psicopatologizadores Por suerte existe toda una movida contraria especialmente desde Argentina, un poco medio parada la cosa, pero con la ley de salud mental. Es en esa ley en la cual yo me apoyo para decir esto que trabajo desde la parte despatologizadora, lo que se dice la psicología dinámica. Así le dicen al psicoanálisis. Entendiendo esto, que es una dinámica, un modo distinto.

5. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?

F: No. Me parece que es un término riguroso digamos que sí, qué vamos a hacer si lo usan mal.. Esa es como otra lucha. Psicopatológicamente me parece que está bien, no importa en sí se llama histeria, historia, maní. No importa. Tiene más que ver con el funcionamiento en sí y la gente lo va a usar de diferentes formas. Salió del presidente el año pasado a hablar de angustia y todos los psicoanalistas se agarraban de la

cabeza y vos decís, bueno pero a ver tampoco somos los únicos que hablamos de angustia. Hay que poder situar las palabras en los contextos y las personas adecuadas. Creo que se trata sobre todo de poder ser profesional, qué términos uso, con qué personas. una paciente mía no sabría que es histérica porque yo se lo dijera por ejemplo. ¿Para qué le serviría?

6. ¿Considerás que, dentro del psicoanálisis, hay alguna potencia o reivindicación en el término histeria? Es que yo creo que es la performance que han hecho los movimientos feministas. Le robaron la palabra histérica que buscaban ofender para decir históricas, así en tu cara. Creo que sí. Es como te decía.. es una palabra como empleada. La histeria no fue hecha para injuriar a otro. Fue más como no sé. Que se yo, dermatología. Como algo que habla específicamente de ¿no es cierto? Que derma es la piel.. bueno, no fue pensada para injuriar a otro. Puta sí. Fue pensada directamente para injuriar a otro. Por eso hago como esta equivalencia con empleada, enfermera, qué se yo. No fueron palabras para injuriar.

¿Y para qué fue pensada? ¿O para qué dirías vos digamos?

Pensada en términos médicos. Viste que los médicos, de nuevo a ver, dos cosas. Fue pensada para hablar de un desorden del útero, como que eso te enloqueciera. No es la palabra en sí sino que más bien la teoría desde dónde se funda la palabra. Desde una teoría sexista. Porque no se les dices pinchiludos a los locos. Ah, no, esa no es una mala palabra, eso alienta “¡ah qué bien!”.

SEGUNDA PARTE

1. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?

F: Yo creo que el hito que marcó Argentina y no solo Argentina sino al mundo fue el Ni Una Menos. Después del ni una menos, me atrevo a decir que después del ni una menos vino el Me Too y todo lo demás. Fue lo más grande que hizo Argentina de la mano de las pibas. En lo más cercano. Podemos ir para atrás por supuesto, con el voto, el divorcio.. Fueron un montón de luchas en las que yo soy contemporánea porque en las otras no. Tiene que ver con eso. Para mí el movimiento más grande que vino a romper un poco, a romper el paradigma de la época tiene que ver con el movimiento del ni una menos. Y creo que el derecho ganado siguiente más grande fue el de la IVE. Era una deuda inmensa que nos teníamos sobre todo porque

en distintos lugares del mundo hace 50 o 60 años que la tienen.

2. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?

F: Me parece que tienen algunos efectos que contribuyen a la visibilidad de estas acciones que antes estaban en el ámbito privado y que después del ni una menos quedaron como muchos más expuestos. Y también es cierto que comparto lo que dice Rita Segato esto de, hay después revancha del otro lado.. Hay crímenes de odio que son para adoctrinar y aleccionar esos cuerpos que han dicho que no. Son como los dos efectos.

3. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria/ se visibiliza este término?

F: Sí cuando escriben no histéricas, históricas. Ahí hay como un intento medio de vaciar de sentido peyorativo. Lo mismo que plantean las putas y los putos. Que lo toman como parte de su identidad y hacen una, marcan una posición política en torno a eso. Y vuelvo a decir, me parece que está muy bien, porque en realidad histérica tiene más que ver que es un insulto del macho que no le gustó la respuesta de una mujer. Pero ojo porque nosotras también lo tomamos como hay es re histérico el pendejo ese, me llama y después no me responde y que qué se yo. En ese sentido digo que sobre todo, en Argentina, esto no se usa tanto en otros países. En Argentina somos muchísimo que usamos terminologías que es además psiquiátrica. Hablamos de ansiedad como, no sé.. es muchísimo lo que utilizamos de terminología psiquiátrica y donde ahí empieza a desdoblarse un montón de cosas. Cualquier creemos que es bipolar o que tiene un problema de personalidad o no sé, la inseguridad. Ni hablar de esas nuevas, acá me empieza a temblar el ojo, esas nuevas corrientes de psicología color pastel que te dicen que está todo bien y que tiene que estar todo mejor y qué es tóxico y qué no. La lavandina es tóxica, la gente la caga o no, o sea, busca vincularse que le lastima o no. Yo intento dejar de tener una posición patologizadora, no solo visibilizar luchas sociales del lenguaje inclusivo por ejemplo. Ahí de nuevo dentro del psicoanálisis hay unos intercambios rancios para mi gusto con sí lenguaje sí los derechos, en fin. Pero sí creo que hay una posición ética y política en relación a dejar de ser violentadas por palabras patologizantes. Lo mismo que locas.

E: ¿Cómo podrías profundizar vos, con tu conocimiento, qué implica esta posición subjetiva histérica? ¿Que explique la histeria? (risas). Es una palabra que al igual que empleada, en un término laboral no pasa nada, pero si te dicen “eh sos empleada de cuarta”, te pones de los cables. En ese sentido es una palabra más siempre a condición de que no se la use de modo peyorativo y ya en eso poco podemos hacer. La histeria, qué difícil. En realidad intento no caer en una lógica muy academicista porque ahí se pierde un poco. De nuevo, si en esta lógica de la comunicación yo empiezo a hablar con palabras que ustedes no

entienden no tiene sentido, es lo mismo que le pasa a la gente. Entonces en una posición subjetiva donde el vínculo con el deseo, que es otro concepto específico del psicoanálisis, es más bien de ambigüedad. Hay una búsqueda por ese deseo que es un deseo que una misma no se permite. Hablo en femenino porque lo hablo desde mi, nada más. Es como ese deseo que uno mismo se acerca pero no tanto. Muy complejo de delimitar. Más bien lo planteo en términos de la lógica del deseo, si bien hay muchos, muchas formas de poder diagnosticar la histeria. Entraría dentro de las neurosis, las neurosis están ordenadas, tienen una lógica que, un significante ordena la lógica. A ver. Tratando de no caer justamente en, es un significante que ordena un tipo de discurso, un modo de lenguaje. Lo que Lacan plantea es que dejamos de ser animales porque estamos bañados por el lenguaje. El hecho de entrar al lenguaje, que nos hablen antes de existir hace que perdamos estas posibilidades de tener instintos. Hace que el vínculo con nuestro cuerpo sea un artefacto, una artesanía. Como cada cual moldea su artesanía es lo que nos hace distintos. Tiene que ver con esto de la posición subjetiva. Entonces no somos iguales que los caballos. En ese sentido bueno hay significantes específicos que regulan esa dinámica en la que los sujetos van a vivenciar su subjetividad. En otros casos, en el caso de la psicosis no hay ese significante. Entonces eso está un poco más desordenado, por lo tanto diferenciar uno del otro es importante porque la dirección de la cura va a ser distinta. Dentro de las neurosis sí estaría la histeria como uno de los subtipos. Después tenés neurosis obsesivas, fobias.. etcétera. Esas otras también se usan de modo peyorativa.. vos porque sos una obsesiva.. sos una fóbica tal otra. No sé, "fóbico a las relaciones", a nadie le cae lindo que te digan esas cosas pero esas cosas se dicen entonces, bueno.

5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?
¿Más? (risas) creo que no, nada más chicas.
Chau Flor, muchas gracias!
Chau chicas, suerte!

Entrevista N°2 Laura Schapira, practicante en psicoanálisis.

Referencias:

Laura	=	L
Agustina=		A
Emilia	=	E

¡Hola, Laura! Gracias por tu tiempo. Empezamos contándote un poco sobre nuestro trabajo de investigación, junto a Emi realizamos una investigación de análisis del discurso sobre la histeria y discursos sobre la histeria. Observamos que hay discursos que deslegitiman o hacen uso peyorativo del término y nos preguntamos si hay otros usos posibles. Nos interesaba tu postura, la influencia de tu formación como psicoanalista.

PRIMERA PARTE

1. Sabemos que te desempeñas como psicoanalista : ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria en o desde el psicoanálisis? ¿Trabajas con perspectiva de género?

L: Primero, yo les quiero aclarar que soy practicante en psicoanálisis que quizá no es lo mismo. Bueno, el término histeria en psicoanálisis es muy importante porque, de alguna manera, Freud es quien descubrió un choque que tiene el cuerpo con la palabra y lo que es un síntoma para cada quien. Sacó el síntoma de un lugar universal y empezó a hablar del síntoma para cada quien, eso lo hizo a partir de la histeria. En ese primer momento la histeria era una forma de hacer hablar a las mujeres, de su sufrimiento, estamos hablando de una época victoriana. Era una manera de hacer hablar a las mujeres, de hacer hablar de su deseo también. Ese síntoma histérico que en ese momento era conversivo, eso quiere decir que se condensa en el cuerpo, por lo tanto también era metafórico y después tiene un viraje con Lacan, que ya les voy a decir, pero era un mensaje hacia el otro, un significado para otra persona. O sea que ese síntoma necesitaba de un intérprete. Entonces, para el psicoanálisis es muy importante porque de alguna manera lo inaugura podríamos decir, es central.

Después se fueron dando otros usos ligados al biologismo, a la mujer histérica. Cuando se unen esos dos significantes, la mujer y la histeria, es cuando la cosa se vuelve más problemática y ahí los géneros o los feminismos entran para desbiologizar algo de eso. Sabemos también que la histeria es un discurso, ¿no?. Un discurso que tiene que ver con la insatisfacción, con una relación al saber, con una posición frente al deseo, es el deseo insatisfecho, el deseo de otra cosa. Entonces, me parece que la cosa empieza a tornarse peyorativa cuando se hace ese pegoteo, pero también digo culpa de los psicoanalistas, hay algo ahí que

también el psicoanálisis, aunque tiene a desnaturalizar la sexualidad, o sea a sacarla de su origen biológico, de la cuestión anatómica, en algún punto también hay una cuestión que se llama el psicoanálisis rancio que bueno, lo conocen... Yo como psicoanalista, formándome en género, intento de alguna manera sacarlo de ahí, jugar un poco con la crítica del feminismo como con el discurso analítico. No sé si las mareé, pero sí es re importante la historia para el psicoanálisis.

Para resumir un poco, es una posición frente al deseo, frente al saber, es un tipo de discurso que tiene que ver con señalar la impotencia, también es la forma en que se estructura el deseo (que es deseo siempre de otra cosa), es un síntoma conversivo y metafórico en tanto es un mensaje para una otra que interpreta. Después con Lacan se complejiza, en el seminario 23, toma la historia rígida. Es re interesante para trabajar eso, después veanlo, es de una artista que se llama Helene Cixous, ¿la conocen?

Agus: Sí, leímos un libro de ella.

Lau: Genial, ahí digamos es otro tipo de historia, ya no está el nombre del padre porque en la historia, en su comienzo cuando Freud la captó, había una identificación al padre, para preguntarse lo que era la otra mujer. En cambio, en la historia de esta artista que se llama "Retrato de Dora", que después Lacan la toma en el seminario 23 ya es una historia que tiene que ver con lo más real del cuerpo, desarticulada, fragmentada, ya no necesita de una interpretación ni del sentido, de darle sentido al síntoma y por eso ahí se complejiza más la cuestión.

2. ¿Como observas el término en su diacronía al interior de este campo disciplinar (cómo se usaba antes y cómo se usa ahora)?

L: Entiendo, el cambio del uso tiene que ver con los virajes que mencionaba, que son virajes que están contaminados y que también conviven...¿no? O sea, como que no es que se pueda decir que se pasa de un momento a otro, sino que conviven y están contaminados. Por un lado, hay una clínica de las estructuras y se sigue trabajando desde ahí y sirve muchas veces para orientar, para una orientación digo de la cura. La clínica de la estructura de la neurosis, de la psicosis y de la perversión, y dentro de las neurosis estaría la obsesión y la historia. Esa es una manera de la que se sigue trabajando, pero también me parece que ahora se empieza a trabajar desde la clínica de los nudos, es como le sujetes anudan lo simbólico, lo imaginario y lo real, para hacerse un cuerpo, el sinthome. Ahí iríamos, en esta última clínica, la del sinthome, no se usa mucho el término historia, ya no importa tanto que estructura sos sino como el sujeto sabe hacer con ese goce. Pero para mí, y como yo lo tomo, es como que conviven, porque sirve a veces (obviamente en el

psicoanálisis se trabaja caso por caso y en un cada vez) para orientarse ese doble filo de la clínica estructuralista, muchos le llaman la clínica discontinua y la clínica continua, sirven para orientarse. Por otro lado, también me parece que hubo toda una cuestión en el interior del psicoanálisis con el término histeria asociado a la mujer. Entonces se empezó a hablar más de varones histéricos, de cómo la masculinidad... (pausa). Se confunden muchas veces las palabras con las funciones, digo como para pensarlo en el discurso social, muchas veces se dice padre, entonces se imaginan un padre con bigotes, que se yo... y en realidad, es la función paterna. En la histeria también pasa eso, se confunden las palabras con la función. En psicoanálisis se usan mucho los términos en función, función paterna, el nombre del padre como función... Me parece que ahora, por lo que entiendo, se empieza a trabajar más con la clínica del sinthome. Sirve más para analizar nuestra época, el malestar de nuestra época. Cómo las personas anudan esos tres registros en un cuarto nudo que sería el sinthome, entonces la histeria como que queda corta para explicar

eso...

3. ¿Qué aporta la perspectiva de género al interior del psicoanálisis para formular o repensar la histeria?
¿Considerás que hay aportes?

L: Que buena pregunta (risas), está muy buena la pregunta... Eh (piensa), te digo que es algo que lo pienso todos los días, pero sí! Sí, sí, sí. No sé si es algo de ahora, pero se están haciendo muchos entrecruzamientos entre el feminismo y el psicoanálisis. Es por lo menos lo que escucho en grupos de investigación, en carteles, jornadas. Se está empezando a hablar mucho, el psicoanálisis le aporta, me parece, a la teoría de género, el tema de repensar un yo que en algún punto no es transparente a sí mismo. En ese sentido, el psicoanálisis le aporta a los feminismos el pensar el inconsciente, pensar el sujeto dividido, el sujeto con su falta, rajar la identidad, poder fisurar la identidad, encontrar esas fisuras. Y me parece que los feminismos le aportan al psicoanálisis una cuestión (piensa) de la política diría, me parece que se quedaron muy encorsetados los psicoanalistas, como en el mismo lugar, me parece que es vivificante el feminismo para el psicoanálisis, en tanto sirve para pensar la época. Me parece que lo vivifica si tuviera que decir algo, pero es todo un tema, hasta es problemático pensar la clínica con perspectiva de género, es como una categoría difícil de pensar. A mí me resulta muy difícil de pensar la clínica con perspectiva de género. Me parece que el punto que tienen en común es que el feminismo desencializa y el psicoanálisis esencializa, pero también hay muchas equivocaciones entre uno y otro, muchas peleas: que Butler dijo una cosa, pero los psicoanálisis están hablando de más adelante como del ultimísimo Lacan y Butler está hablando del primero. Hay muchos malos entendidos, y esos malos entendidos sirven para enriquecerse.

4. Pensado en esto que nos decías recién ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?

L: Sí, lo que les decía al principio. Tiene que ver con una relación al saber particular, en algún punto señalar la impotencia del discurso del amo. También tiene que ver con una insatisfacción, un deseo de otra cosa. Aparece eso y tiene que ver, por supuesto que sí, con una identificación al sujeto mujer que tiene determinadas características, podríamos pensar en lo hegemónico, en la mujer como hegemónica, en una identificación a eso. A la mujer o a cierto ideal... después, ¿Qué más? (piensa). Bueno, creo que eso...Ah... perdón, me olvidaba de algo importante (risas). Como la modalidad del goce, de la conversión, eso me parece que también se ve en la clínica, la conversión como esto que va al cuerpo, o sea, me parece que eso se percibe y se constata en la clínica...

5. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?

L: Sí, lo sacaría de ser un rasgo que solamente lo tienen las mujeres, en tanto, anatómicamente mujeres, de eso nomás. Quizá le pondría otra palabra (risas), porque está tan... cómo puedo decirlo, tan mal entendida, contaminada. Le pondría otra palabra, porque es como "sos una histérica", hay una cuestión social que está tan pegada que me parece que, no sé, le cambiaría de nombre porque muchas veces en el psicoanálisis hay problemas con las palabras. Con el tema de por ejemplo, se habla de falo y no es falo en tanto pene, sino falo en tanto función. Y ya hay un pegoteo ahí de la palabra, y la palabra tiene un efecto, y ustedes lo saben muy bien. Entonces por ahí, usar como otras palabras para decir cuál es la posición de un sujeto con su deseo, por ejemplo, insatisfecho, le llamaría de otra forma. Como que la despegaría de la mujer de alguna manera.

6. ¿Considerás que, dentro del psicoanálisis, hay alguna potencia o reivindicación en el término histeria?

L: mmm (piensa), no, me parece que no. Me guiaría más por la época en la que estamos, por la ultimísima enseñanza de Lacan que casi que no toma el término histeria. Me parece que es mucho más rico para hacer una lectura crítica de la época, entonces ahí no se toma ya si es histeria, si es obsesión, sino que se toma como los tres registros se anudan en un sujeto y cómo se hace algo con el goce, con el malestar. Entonces, me parece que no hay mucha potencia en eso ya, que es más bien impotente te diría. Sí, por supuesto está la historia de la histeria como un acto fundacional del psicoanálisis, pero ya no... ya me parece que no sirve. Es más, confunde, me parece que genera más cuestiones disruptivas (pero en el mal sentido, porque lo disruptivo está bueno), sino cuestiones rígidas con los feminismos, como que mal entiende demasiado el término histeria.

7. ¿Pensás que se da alguna especie de discusión dentro del movimiento sobre este término? O que se tiene que dar alguna discusión dentro del movimiento feminista...

L: Sí, todo el tiempo. O sea, lo que les decía que se da mucho es que hay muchos grupos de investigación ahora donde se entrecruzan el género y el psicoanálisis, se discute todo lo que es las identificaciones, una de las identificaciones es la identificación histérica. Se discute mucho eso, la identidad que se da en el feminismo y en el campo de la política, qué son las identificaciones, cómo un sujeto llega a sexuarse, la posición sexuada de un sujeto, también eso... Se discute mucho con un feminismo que es el queer, lo que yo intento es tratar de discutir con un feminismo más de latinoamérica como Rita Segato por ejemplo. Pero se discute mucho con las formas de nominación de las posiciones sexuadas. Yo te diría que no se está discutiendo mucho la histeria sino que se discuten más las posiciones sexuadas, en relación a esto, a lo queer, en relación a las identidades, a las identificaciones. Se está discutiendo mucho lo trans, pero la histeria (por lo menos en las jornadas que yo participé, en los grupos de investigación) no es un tema que se discuta mucho, pero incluso porque estratégicamente me parece que no está bueno usar esa palabra porque está muy asociada a una forma de estereotipo de mujer. Socialmente está muy pegoteada a un estereotipo de mujer, entonces me parece que estratégicamente no se usa tampoco, se tratan de usar otras palabras, otras maneras...

Emi: Esta asociación que mencionás, ¿de dónde te parece que viene?

Lau: Viene del psicoanálisis (pausa breve), y de lo malos entendidos que hay también, por supuesto. Pero viene de ahí porque en un principio Freud hizo hablar ese deseo, el deseo femenino, y eran mujeres las que hablaban, no eran hombres. Y asoció mucho la mujer a la histeria y asoció mucho la obsesión a lo masculino también. O sea, la histérica en tanto amor al padre, la identificación del amor al padre, la pregunta ¿por qué ser una mujer?, o sea, me parece que eso lo hizo Freud. Por más que después digamos: sí, son funciones, son lo otro, pero ahí quedó pegoteado. Pero aparte en el cine, como se fue reproduciendo en los demás discursos, en el arte, en el cine, en la fotografía. Los cuerpos estos, que eran cuerpos rígidos por ejemplo, en la época de Freud, de Charcot. También eran mujeres, no eran hombres. Quedó asociado de ahí, no le podemos echar la culpa a otra cosa. Y después se reproducen en otros discursos, que no es el discurso analítico, en el discurso universitario, bueno en el arte también.

1. Pero lo que tiene el psicoanálisis y por eso yo adscribo al psicoanálisis es que puede reinventarse, tiene esa capacidad de ir contra sí mismo. Por eso a mí me gusta mucho el psicoanálisis.

SEGUNDA

PARTE

2. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?

L: Bueno, el aborto. La ley del aborto, después, algo que me parece super importante para Latinoamérica son las reivindicaciones que tienen que ver con las identidades trans, por decirlo de alguna manera, porque visibiliza ahí una cuestión que...(piensa). Es una comunidad que estuvo postergada mucho tiempo, yo trabajé en una beca de extensión comunitaria del Colegio de Psicólogos y también de la universidad después, trabajé en una comunidad trans de mujeres trans. Me parece que ahí hay una cuestión de mucha desprotección de mucha precariedad, entonces esa es una reivindicación que es muy importante y que de alguna manera es disruptiva. Bueno, hay muchas disputas entre las personas que se consideran trans y el feminismo, el tema de que si no sos mujer, de que si sos mujer... y hay una cuestión de borde. Va de la mano con la Ley de Identidad de Género que es fundamental en tanto nomina, le da una inscripción en el campo del otro, a la comunidad trans. Y me parece que una deuda, algo para pensar como investigadora, como crítica del discurso, me parece que una deuda son los femicidios. Para mí es enigmático, es algo que lo pienso, de pensar las masculinidades es algo que también me mueve. Me parece que ahí hay mucha tela para cortar, mucha pulsión de muerte también. Esos temas son los que a mí también me motivan. Y en Latinoamérica son los que peor están, el tema de los femicidios... Y desde ahí, yo lo estoy pensando ahora con un grupo de investigación desde las nuevas masculinidades, no nuevas masculinidades (se corrige), desde las masculinidades. Estamos pensándolo desde ahí, al tema de los femicidios, de las violencias mínimas también.

3. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?

L: Me parece que lo colectivo siempre es mucho más potente que una cuestión individual, o sea, me parece que colectivizar estas luchas o estas reivindicaciones es mucho más potente siempre. La pandemia me parece que en eso nos puso en jaque. Me parece que sí, que el movimiento feminista como ola, como ola verde vamos a decir, y esto de los cuerpos que se encuentran, que bailan, donde circula alegría también hay que decir. Me parece que con la pandemia hay algo de eso que se cortó y es super importante, de alguna manera en ese encuentro de los cuerpos se da otra cosa diferente. Pero esta complicado ahora, hay que encontrar otras maneras...

4. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria/ se visibiliza este término?

L: Sí, me pareció ver en algún momento algo de la histeria pero no me acuerdo qué exactamente qué...(piensa). Sí me acuerdo que a Cristina Kirchner la trataban de histérica, como esa cuestión de asociar a las mujeres que se juntan, que bailan, con la histeria. O las mujeres que tienen una fuerza, o cierto poder,

asociarlo con la histeria, eso sí lo vi.

5. ¿Qué aportes te brinda el feminismo a tu formación y tu experiencia en la misma?

L: A mí me sirve el feminismo para entender el campo social y político, para entender de qué están hechas las nuevas subjetividades. Yo trabajo con las subjetividades en la clínica, entonces me sirve mucho para entender eso, para entender de qué está hecho lo joven de esta época, como la generación joven. (Piensa), para seguir militando, porque yo sigo militando también y cómo el feminismo agujerea el psicoanálisis, como que le trae un viento joven, una frescura... Da pistas para pensar un montón de cosas, cómo están hechos los cuerpos, para pensar cosas en relación a la animalidad que en el psicoanálisis no se piensa nada en relación a eso y me parece que los feminismos piensan un montón esas cuestiones, en relación a la ecología, a lo animal. Como que tienen una lectura más avanzada, el psicoanálisis se quedó tan atrapado en el lenguaje, en el ser hablante, en el parlet, que por ahí no ve el tema de lo animal y a mí me parece que es importante eso. Para que no quede añejo digamos, lo que hace el feminismo es darle juventud, le plantea interrogantes todo el tiempo, lo vivifica.

1. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

L: (risas) yo por mí ya estoy, yo conozco psicoanalistas y personas que están en el tema, si necesitan o falta algo también me dicen...

Emi: Sí, justo eso te íbamos a preguntar, si tenías algún contacto y si podemos acercarnos a vos para preguntas o consultas en el marco de esta investigación.

Lau: Sí, obvio. Ningún problema, me re sirve a mí también...

Emi: Bueno Lau, muchísimas gracias... Seguro nos vamos a estar comunicando con vos.

Lau: Sí chicas, cuentenme como van, cualquier cosa me avisan, lo que ustedes quieran.

Agus: ¡Muchas gracias!

Emi: Mil gracias.

Lau: Chau, que anden muy bien.

Entrevista N°3 Claudia Huergo. Psicoanalista.

Referencias:

Claudia = C
Agustina= A
Emilia = E

Agustina: Hola, Claudia. Gracias por tu tiempo. Empezamos contándote un poco sobre nuestro trabajo de investigación, junto a Emi realizamos una investigación de análisis del discurso sobre la histeria y discursos sobre la histeria. Observamos que hay discursos que deslegitiman o hacen uso peyorativo del término y nos preguntamos si hay otros usos posibles. Nos interesaba tu postura, la influencia de tu formación como psicoanalista.

PRIMERA PARTE

1) Sabemos que te desempeñas como psicoanalista ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria en o desde el psicoanálisis? ¿Trabajas con perspectiva de género?

Claudia: Si. Me parece que hay que contar un poco algunos desarrollos o devenires para poder situar. La idea de la histeria como diagnóstico no me resulta orientadora de mi práctica. En general, la idea de hacer devenir al psicoanálisis un compendio de psicopatología, me parece lo menos interesante en este momento. Y esto tiene algo que ver con el hecho de pensar al psicoanálisis como un meta discurso, desconocer el campo epistémico en que se produjo y hacerlo funcionar en clave universal, por fuera del resto de las producciones de su época. La matriz colonial y patriarcal de algunas de esas producciones es algo que se está visibilizando no hace tanto tiempo. Y la resistencia en general de los psicoanalistas a pensarse y a pensar sus prácticas en esos atravesamientos, más aún. Por eso digo del límite de algunas de esas categorías, que sigan siendo pensadas como orientadoras de una práctica. Respecto a trabajar desde una perspectiva de género, primero hay que ver si efectivamente algo de lo que está pasando ha logrado mover con-mover un punto de vista. Me preocupa que sea pensado en una categoría acumulativa de saberes o discursos solamente. Hace falta mucho trabajo para mover un punto de vista, en la propia subjetividad. Hay que poder habitar un poco el desconcierto, antes de autoproclamarse tan rápidamente libre de esos atravesamientos. Volviendo a lo anterior, creo que se ensayan algunas respuestas defensivas desde la disciplina: bueno, hay que entender en qué época Freud pensó esas cosas. Un grupo que sigo en instagram, Psicoanalistas rancios, posteaba una foto de las sufragistas inglesas o francesas quemando algo en una protesta. Ellas también eran parte de la época. “Existían”. Es muy fácil seguir produciendo nuevas invisibilizaciones sobre las formas

de opresión sobre la mujer, pero más aún, sobre sus propias acciones de resistencia. Se cae muy fácilmente en la idea de “un salvador”. Otra respuesta defensiva que se ensaya: Freud fue el primer feminista porque escuchó a la mujer. Sacó a “las histéricas” del discurso religioso que las trataba como endemoniadas. Bueno, a veces es como pasar del fuego a la parrilla, o de la parrilla al asador, como dice el dicho. De un discurso moralizante a otro patologizante. No sé si hay tanta diferencia. Otra cosa es entender, como plantean Deleuze y Guattari en el Antiedipo, que Freud no descubrió el inconsciente, sino que escuchó el modo de subjetivación capitalista que estaba organizando las vidas y los cuerpos en torno a la cuestión de la falta. Por eso su lectura del deseo, organizado en torno a la falta, es una descripción de un modo de subjetivación. Pero eso, como dice Paul Preciado, o creo yo que dice, al no cuestionar el régimen binario de la diferencia sexual, al hacerlo anclar en lo anatómico como dato último, aunque lo nieguen, siguen pensando en términos de desviaciones cada cosa que escapa a ese modo de organización.

En ese punto, a mí me parece que el término histeria, sigue nombrando algo del “exceso” de lo que no se acomoda, de lo que no obedece, de lo que no tiene gobierno. Hoy se habla de “intensidad” “toxicidad”, la intensa, el tóxico. No son palabras que nombren ninguna esencia de nadie, más bien, describen las tensiones o fricciones entre lo que intentan capturar las codificaciones y regulaciones hegemónicas, y lo que fuga de allí. Podríamos pensar, frente a la imposición o código de lo saludable, lo light, lo liviano, el desapego, el famoso “soltar, dejar ir”...aparecen estas contra-imágenes, la intensa, la tóxica. Cada universal, -dicen en un prólogo los chicos de la Editorial Cactus- cada universal, cada categoría, cada clasificación plantea un tipo de desconexión. Más que querer saber “qué son” se trata de plantear una conexión a ese modo de ser.

2) ¿Cómo observas el término en su diacronía al interior de este campo disciplinar (cómo se usaba antes y cómo se usa ahora)?

Claudia: se dice: la histérica es la que se encarga de entronizar a alguien o algo en el lugar amo, para luego destronarlo, para mostrarlo en su falta o en su carencia. Ok. No sé que tanto se avanza por ese lado. Me parece que es seguir pensando al deseo organizado en torno a la falta. También si rascamos más, como decía Foucault, vamos a encontrar esas capas donde seguimos teniendo subjetivaciones que nos vienen de los griegos. En todo caso lo que un análisis posibilita (a mi modo de ver) es remover o reinscribir algunas de esas inscripciones que tienen que ver con esos mandatos y esas formas de subjetivación de modo que la persona encuentre algún margen, alguna grieta al barrote de esa jaula. Aunque nos espere otra jaula después. En ese sentido, el movimiento feminista, la marea como se dice, es una fuerza que impulsa unos quiebres muy interesantes en esa jaula. Sin dejar de articularla con otras jaulas –clase, raza-. Se transformó en un

modo de nombrar opresiones pero también imaginar –la imaginación es una categoría política, a diferencia de la fantasía-- otros modos posibles de vivir. Para muchas nos implicó una forma de nombrar gestos o prácticas que estaban connotados negativamente, y pasar a nombrarlos afirmativamente (aquelarre, brujas) Hay muchas practicas que no llamamos feministas pero evidentemente lo eran. Respectos a muchos procesos individuales implicaron un empuje, la dimensión de una ola (volviendo a esto de la marea) que tuvieron la fuerza de levantar, de mover, de arrojar y de llevar, como decir 500 metros mas allá, algo que estaba instalado o detenido en un lugar. Ahí donde estabas remando en la arena, vino una ola que te puso kms más allá. Esos efectos a nivel social se evidenciaron también en nuevos gestos en lo micro político de las vidas de muchas. Ese impacto.

3) ¿Qué aporta la perspectiva de género al interior del psicoanálisis para formular o repensar la histeria? ¿Considerás que hay aportes? Siento que a veces hablar en términos de aportes parte de la suposición de que se trataría de campos homogéneos, donde existe una continuidad. Que algo podría ser integrado sin conflicto, armónicamente. La idea de una sumatoria. Y no, creo que son aportes para quienes estábamos ya incómodos y cuestionando algo de eso. Pero el campo de tensiones y disputas sigue. Está siempre la posibilidad del “pink washing” que es muy tentadora. Por eso me preocupa que el mote “con perspectiva de género” se transforme en un pin, una estrellita, algo que sumarse encima, y seguir desde allí motorizando la conquista de un mercado, de consultas. Si eso tiene algún efecto, se va a ver en si podemos perder algo. Se ha hablado mucho en nuestro campo de que la histérica es la que “crea” al psicoanálisis, al psicoanalista en la medida en que le dice: cállese, déjeme hablar. Hay un texto en ese sentido, de Lucien Israel que plantea una suerte de “elogio” a la histeria, en tanto descompletadora de un saber que se supone sin fisuras, sin fallas. Pero no podemos decir que ese elogio no pase por los mismos lugares de seducción y rechazo. De un tratamiento misógino que sigue considerando a la mujer una suerte de rara avis, incluso en la famosa pregunta de Freud ¿Qué quiere una mujer? Son preguntas planteadas desde un lugar colono, patriarcal, de dueñidad como dice Rita Segato, que tienden o a una idealización o a una denigración.

4) Pensado en esto que nos decías recién, ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular? Si en lugar de hablar histeria habláramos de inconformidad, - que no es lo mismo que insatisfacción- creo que ganaríamos mucho. Restituiríamos la dimensión política, afectiva e histórica que quedó atrapada e invisibilizada en la idea de un trastorno. Dejaríamos de moralizar o patologizar. La remera “no me calmo nada” por ejemplo, que insiste en marcar el gesto de que la mujer puede hablar “pero hasta ahí nomás”. Que

su palabra puede traer un saber o una verdad, pero “hasta ahí nomás” (Retomando la pregunta de Fanon, puede el subalterno hablar?) Entonces, si la vitalidad, si el inconformismo, si la actividad, si la palabra cargada de afecto, de cuerpo, de intensidad, si la denuncia sobre los modos de opresión van a ser patologizados, denigrados o idealizados, no ganamos mucho allí. Interesa entonces en la medida que algo de que ese saber o de esa potencia puedan ser extractivizados, se vuelven modos de extractivismo. Incluso hoy se sigue pensando que la mujer tendría que tener una función pedagógica en torno a la deconstrucción del varón. Y en lo concreto, se trata de perder privilegios. O como dicen les compas de Vitrina Dystopica, de exponer esos privilegios para ponerlos en ofensivas estratégicas con otros. Pero esas alianzas estratégicas tienen la forma de la no pertenencia, no le pertenecen ni al otro ni a mí. O sea, implican perder la forma de la dueñidad. Algo difícil.

5) ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?

6) ¿Consideras que, dentro del psicoanálisis, hay alguna potencia o reivindicación en el término histeria? En los términos antes planteados, sí. El tema es que lo que es necesario romper, desactivar, para que eso no recaiga nuevamente en idealizaciones, elogios o quejas y denigraciones es complejo. Yo no creo como dice Liliana Felipe que “las histéricas somos lo máximo”. Seguimos en muchos puntos capturadas por los imaginarios masculinos en torno al tema del placer o del deseo. Seguimos siendo pensadas desde ahí, y tenemos que advertir cómo esa mirada, ese punto de vista imperial funciona en nosotras mismas.

Eso implica desarmar muchas cosas: la misma idea de que lo que funciona en un análisis, la transferencia, el amor por ejemplo sigue pensada en términos jerárquicos, de autoridad, del que tiene vs el que no tiene. Como si no pudieran existir otros vínculos, otras alianzas que no transformaran las diferencias en asimetrías, en desigualaciones. Complejo.

7) ¿Pensás que se da alguna especie de discusión dentro del movimiento sobre este término? O que se tiene que dar alguna discusión dentro del movimiento feminista... Bueno, me parece que el movimiento tiene sus propias tensiones: pensemos en las TERF, en las abolicionistas, en la pregunta por “quiénes serían las verdaderas feministas” etc. Siempre surge por un lado u otro el ideal de la pureza, de lo no contaminado. Me parece que esas tensiones hacen producir mucha reflexión y agudeza respecto a esas trampas, o a los lugares por donde se pueden seguir generando encerronas. Requiere mucha atención, mucho mapeo de esas derivas.

Pero de ahí a esperar que sea un discurso X el que venga a salvarnos... Creo que hay que reconocer otros lugares y otros gestos como productores de teoría. Sobre todo porque la experimentación está muy situada en el terreno de lo relacional, no hay que despegarla del cuerpo ni de los afectos, nunca.

SEGUNDA PARTE

1) Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?

Claudia: Más allá de pensar en cuestiones que diríamos rápidamente: el aborto, la cuestión de la violencia de género, entender a los femicidios no como hechos aislados sino como parte de una guerra contra las mujeres, conectadas a otras guerras, la económica, los ecocidios. Creo que destacar algunas luchas no debe distraernos en el sentido de: es por todos lados. En todos los frentes. Como dicen, en la cama, en la casa, en los trabajos. Creo que la potencia del movimiento feminista es esa infiltración, su presencia constante en lo más micro de las vidas. Y contar con que siempre van a estar esos paradigmas de inclusión, o de integración, la invitación a ser parte de privilegios, y a ejercerlos sobre otros. No hay que abandonar el gesto de mirarnos entre nosotras, no quedar sólo mirando al opresor, al enemigo, al amo. Eso despotencia, entristece. No hay que entrar en el paradigma masculinista de la guerra.

2) ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?

Claudia: Me parece que son importantes en tanto momentos cumbre, que logran formalizar y simbolizar, poner palabras a ese continente de opresiones en las que vivimos. Diría: importan si no desconectan de los pequeños gestos. Si no terminan en una lógica de la representación, solamente. Pensar que hay una vitalidad irradiando y funcionando de un modo mucho más disperso, tomando esa palabra, me parece que nos remite nuevamente a la potencia de pensar ese movimiento justamente como movimiento.

3) ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la historia/ se visibiliza este término?

-Claudia: Pero, ¿consignas desprestigiando alguna de esas acciones o ...?

-Como aparezcan, si aparecen sería la pregunta...

-Claudia: Aparecen, en el sentido de, justamente, degradar todo el tiempo. Eso no ha cesado ni por un momento: histérica, puta, loca... Circulan todo el tiempo en términos de una degradación de esas luchas.

Pero hay que atender a las apropiaciones que podamos hacer al respecto: "históricas no histéricas" "puta pero no tuya" Como dicen les compas chilenos, de Vitrina Dystopica: atender a cuando nos "regalan" algo que podemos hacer funcionar en otro sentido, como cuando aparece lo de "alienígenas" respecto a la revuelta en Chile. Son sutilezas o ingenios que toman las capturas para resignificarlas. Y eso está en el campo social. No hay que despegar la oreja de allí, de esas disputas de sentido también.

4) ¿Qué aportes te brinda el feminismo a tu formación y tu experiencia en la misma? Bueno, un poco en el sentido de lo que ya venía comentando, la importancia de toda esa teorización y, sobre todo, las posibilidades que nos da en la medida en que van apareciendo palabras, formas de simbolizar experiencias. Y que eso ascienda a la posibilidad de una escritura, de una teoría o teorización realmente nos ordena mucho el campo, me parece. Nos marca lugares por donde seguir y a lo mejor, lugares que van quedando como más oscuros o en penumbras. Me parece que el aporte del feminismo son unos mapas impresionantes en ese sentido, desde donde seguir pensando y formalizando también otras discusiones, otras formas de pensar.

5) Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

Claudia: Sí, no sé... Quizá reviendo y volviendo sobre la desgrabación se me ocurren otras cosas. Por ahí, no quise entrar sobre cuestiones más técnicas para explicarlo mejor pero podría ser... Dale, si a vos se te ocurre algo que nos puedas compartir nos avisás...

Claudia: Sí, está bien. Me lo pienso porque no es que yo esté específicamente orientada a ver que se está produciendo. Obviamente tengo contactos, o discusiones sobre las que pienso pero mas que nada las comento con mis amigas. No estoy en ese campo como para estar al tanto de lo que se está produciendo en ese sentido, pero voy a estar atenta y me quedo pensando si se me ocurre algo más...

Muchas gracias, te agradecemos mucho por tu tiempo.

Claudia: Dale, me quedo pensando y cualquier cosa se las comparto por Whats App. Bueno, un gusto.

Gracias, chau.

Claudia: Un beso grande, chau chau...

Modelo entrevista a militantes de las histeriqas, las MUFAS y las otras

PRIMERA PARTE

1. Sabemos que militas desde hace unos años en una organización feminista, te queríamos preguntar:
 - ¿Nos querés contar un poco sobre la organización: Las histeriqas, las mufas y las otras?
 - ¿Cómo fue que eligieron ese nombre?
 - ¿Desde dónde lo plantean? Singularmente, por que también eligieron nombrarse histericas.
 - ¿Qué busca visibilizar ese nombre? ¿Hubo discusiones al interior de la organización en torno a ese nombre?
2. ¿Qué lugar ocupa/ocupó el término histeria en una organización feminista como la de ustedes?
3. Actualmente, ¿sigue vigente esta organización? ¿Militas en ella y/o en qué otra organización lo haces?
4. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina y estas luchas que vos menciobas recién. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?
5. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?
6. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria, se visibiliza este término? En intervenciones y en discusiones al interior de los movimientos.
- 7.

SEGUNDA PARTE

1. ¿Cómo pensas o lees el uso del término histeria? → En su diacronía, cómo se usaba antes y cómo se usa ahora.
2. ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?
3. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?
4. ¿Consideras que hay alguna potencia reivindicativa en el término histeria?
5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

Entrevista N° 4 Mónica Palacios, ex militante de las histeriqas, las mufas y las otras. (HMyO)

Referencias:

Mónica Palacios = M
Agustina= A
Emilia= E

PRIMERA PARTE

1. Sa
bemos que militas desde hace unos años en una organización feminista, te queríamos preguntar:
→ ¿Nos querés contar un poco sobre la organización: Las histeriqas, las mufas y las otras?
→ ¿Cómo fue que eligieron ese nombre?
→ ¿Desde dónde lo plantean? Singularmente, por que también eligieron nombrarse históricas.
→ ¿Qué busca visibilizar ese nombre? ¿Hubo discusiones al interior de la organización en torno a ese nombre?

M: Bien, sí. Bueno, en realidad la primera organización, bah... organización, era una grupa feminista digamos, una colectiva de feministas que nos definíamos desde el anticapitalismo en ese momento, estamos hablando del 2000. Veníamos de militar en organizaciones y partidos de izquierda donde el hecho de interesarnos por el feminismo o hacer crítica feminista al interior de la organización se pagaba caro. Entonces, de esa experiencia (carraspea) eh, nos encontramos y se armó una primera colectiva que se llamó Mufas que tenía toda una impronta de, bueno, hacer un feminismo desde la calle, con mucha visibilidad en la calle, que eso no había digamos. Estaban los Encuentros Nacionales de Mujeres pero eran algo que no lo publicitaba nadie, se transmitía mucho de boca en boca, no muchas viajaban a esos encuentros. Entonces, bueno... (pausa) interpeladas por toda una realidad que era fines de los '90, principios del 2000 fue cuando empezamos a hacernos feministas, a pensar también el internacionalismo, estaban todos los movimientos antiglobalización. Ese es el contexto en el que decidimos agruparnos.

(Breve pausa)

Mufas es una sigla en realidad, pero después también reivindicábamos la palabra MUFA, en el sentido de que es una palabra que muchas veces se asocia a alguien que te tira mala suerte, o que te tira mala onda. Y bueno, nosotras éramos un poco eso al interior de los partidos políticos donde militábamos, o sea, veníamos a tirarle la mala onda a la política de la organización cuando no tomaba en cuenta las perspectivas de las mujeres y las diversidades, de las lesbianas (muchas éramos lesbianas en ese momento). Y bueno, más o menos en 2003 y después de lo que fue la crisis del 2001 y un revuelo que se armó ahí, con mucha participación por parte de nosotras en las asambleas territoriales, que nos dispersó un poco, ustedes vieron que Córdoba es como muy grande. Entonces, con dos amigas que veníamos haciendo lecturas, pero queríamos empezar, nos queríamos conformar en una brigada de escrache callejero digamos, o sea, una brigada de pintadas, escrache cuando alguna persona nos solicitara acompañar escraches y ese tipo de cosas. Y bueno, esa brigada fue la que se llamó Las Histeriqas, una brigada de tres (éramos tres en ese momento) y hacíamos eso. Y el nombre lo tomamos de la canción de la Liliana Felipe que reivindicaba lo de la histeria, eh... en el sentido de decir: "las históricas somos lo máximo" usando esto de decir siempre nos dan masa pero en realidad... (Breve pausa) nosotras somos poderosas. Era esto de darle vuelta el significado, del insulto digamos, porque se usaba histórica para insultarnos, pero no para insultarnos frente a cualquier cosa. Histórica siempre estuvo vinculado con: "no hay poronga que te venga bien", digamos (risas). O sea, con una suerte de inconformismo que, cuando se expresa, entonces ahí aparece la histórica. También histórica está muy asociado a la "caliente pijas", o sea, está muy asociado a la que parece que sí y después es no, a la que un rato quiere pero después no quiere. Entonces, también el mote de histórica tenía que ver

con decirle que no a los machos digamos. O sea, cuando decís NO (énfasis), porque eso no lo quiero, porque esté bailando con vos no significa que vaya a coger con vos, ahí aparecía la histérica también. Entonces, creo que desde ese lugar, eran como muy significativas nuestras experiencias personales, de hecho en aquel momento hicimos escraches a tipos que habían violentado a compañeras de laburo nuestras, para eso nos armamos como una brigada. Después obviamente, nos reunimos todas. En esa época no había miles en el feminismo, Las Histeriqas éramos tres, las MUFAS éramos 8 o 9 y se fueron sumando otras, entonces recuerdo que -habrá sido 2004, más o menos- hacíamos intervenciones callejeras y por ahí producíamos laminas para grafitear y todo eso. Teníamos la duda: ¿cómo firmamos esto?, entonces firmábamos: "Las Histeriqas y las MUFAS". Después dijimos, bueno pero si estamos juntándonos todas para diseñar una intervención, tratábamos que sea siempre desde lo artístico, siempre nos disfrazábamos, nos metíamos a la iglesia disfrazadas, éramos las que pintábamos, éramos las que nos poníamos los pasamontañas para ir a tirar huevos a la casa de los genocidas, o sea... ese era el tipo de acciones que nos convocaban. Entonces bueno, cuando necesitamos alguna referencia, en algún momento, nos reunimos todas estas que hacíamos eso y dijimos: ¿Cómo nos llamamos? si somos un solo grupo, pero hay 3 que son Las Histeriqas, están las otras que son las MUFAS que son las que vienen de antes y hay todo un grupito de nuevas que se vienen sumando y que reclamaban algún tipo de identidad nueva, porque tampoco se identificaban tanto en esto que venía de antes. De ahí salió "Las histeriqas, las MUFAS y las otras". Que las otras también, eran varias que cuando nos entrevistaban decían también yo soy de las otras, yo soy de las histeriqas y yo soy de las MUFAS, entonces bueno eso así arrancamos. Fue muy simple digamos porque aparte era como muy usado el tema de sos una histérica: ¿qué te pasa? no te pongas histérica, yo he tenido esa experiencia en el seno de la organización política chicas, o sea: "ya te estas poniendo histérica". Eso era un clásico, ahora supongo que han cambiado muchas organizaciones lo estarán evaluando, desde mi experiencia en los 90 de participación en organizaciones mixtas no he vuelto a militar en organización mixta, siempre he militado en colectivo... mixta en el sentido que éramos mujeres, travas, lesbianas o con agrupamiento LGTB pero no en colectivos con varones cis, no volví a militar digamos desde aquella experiencia en los 90.

2. ¿Qué
lugar ocupa/ocupó el término histeria en una organización feminista como la de ustedes?
M: En realidad, desde que decidimos ser Las histeriqas, las MUFAS y las otras, ese se volvió el nombre. O sea, ya no hubo esta división, ya no hubo ni reuniones aparte ni reuniones paralelas, si salíamos a escrachar salíamos todas. Y cuando, no sé, decidimos hacer programa de radio hicimos todas, como que ahí la identidad de unificó. (Remarca esto con énfasis)
(Breve pausa) Y, hiteriqas... originalmente las histeriqas, el nombre era con "k" y después ya sabemos lo que pasó. (Risas)
Entonces, eh... hubo una discusión al interior de ya toda la colectiva, o sea, de las histéricas las mufas y las otras de, ¿Qué hacíamos con esa K? entonces, ahí es cuando decidimos poner una q. Pero bueno, fue ahí porque de pronto...digamos, nosotras veníamos de escribir con k porque éramos todas anarquistas, entonces todo escribíamos con k: te kiero con k, ke es esto con k, todo con k. Y de pronto, nos fue arrebatada (risas)... las k nos fue arrebatada y entramos en una crisis digamos, porque empezó a significar otras cosas... y ahí fue donde decimos ponerle histeriqas con q.

3. Actua
lmente, ¿sigue vigente esta organización? ¿Militas en ella y/o en qué otra organización lo haces?
M: No, las histeriqas yo creo que las últimas actividades en las que participamos deben haber sido alrededor de 2012, fue mutando la colectiva, hasta 2010 seguíamos permaneciendo todas las que veníamos, obviamente entradas y salidas había todo el tiempo. Siempre amistosas, nunca tuvimos una ruptura así que nos peleáramos, siempre las entradas y salidas tuvieron que ver con: estoy cansada o que se yo, de la colectiva esta salieron compañeras que siguen en el socorrismo por ejemplo, porque nosotras hacíamos acompañamiento de aborto con pastillas antes de la existencia del socorrismo. Entonces, hubo compañeras que en algún momento dijeron: yo no puedo estar en dos lados y apostaron al socorrismo, lo cual no implicó que no siguiéramos participando juntas, pero sí orgánicamente lo que se dice tener reuniones permanentes,

seguir todas, yo creo que hasta 2012 si no me equivoco, intervenciones todas juntas. Después sí, que se yo, fuimos parte de otros agrupamientos. Siempre estuvimos vinculadas con los movimientos, siempre nos invitaban o nos convocaban, de hecho participamos unos años del EO (del Encuentro de Organizaciones), eh... nosotras participábamos ahí como una organización social más y con las compañeras de otros colectivos que integraban ese agrupamiento, organizábamos talleres de género, estábamos vinculadas a actividades en la Casa Caracol, con la Maite. La Maite fue parte de la colectiva en algún momento, entonces después ella se va de la colectiva y hace toda su apuesta y pone todas las fichas en la FOB y, bueno, siempre nosotras ahí de referencia, nos invitaba a participar en asambleas digamos. Sí, yo creo que hasta 2012, probablemente algunas participaciones habremos tenido en algunos eventos que nos convocaran para dar una charla, hacernos una entrevista, o eso, pero nada... Después yo estuve vinculada a un grupo en Córdoba que organizamos la celebración de las amantes, activamos las movidas por la Pepa Gaitán en la feria de artesanos. Yo era de la feria de La Cañada, ahí trabajé hasta que me vine a vivir acá a La Plata en 2015... Entonces estaba ahí vinculada con todo lo que era la movida de la feria y en ese contexto digamos, que se yo. Ahí en la feria nuestra estaban las compañeras que armaron la colectiva feministas Las Ovarias o Ningunas que hacen intervenciones en los Encuentros Nacionales de Mujeres, también intervenciones artísticas, ellas son artesanas, éramos compañeras de la Feria de La Cañada. Después me vine a la Plata y la verdad, ya acá, participé en formaciones de Pañuelos en Rebeldía que es una organización con la que me siento identificada políticamente.

A: Claro...

M: No milito en Pañuelos, pero hice con ellas la formación para educación popular, participé de algunos talleres de feminismos, ayudando en la coordinación y todo eso, pero no estoy vinculada a una organización acá. La militancia la lleve un poco más cuando llegue acá y me contacte con Las Azucenas que era una organización feminista autónoma histórica de acá de La Plata y son las compañeras con las que me vincule cuando llegue, me encuentro en las marchas y eso... pero en forma orgánica, no.

4. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina y estas luchas que vos mencionabas recién.
En este sentido:
¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriciales crees que son las más importantes en estos últimos años?

M: (Piensa) Y, dentro de lo que son las reivindicaciones y pensando en mi trayectoria digamos, la lucha por el aborto ha sido esencial me parece. Nosotras desde finales de los 90 que veníamos planteando en grupúsculos, ahí en Córdoba la necesidad de poner en la calle la discusión sobre el aborto. Con mucha resistencia lo tomaron los movimientos, en ese entonces, en realidad, lo que se definiría como movimientos como los conocemos hoy son a partir del 2001 recién, pero ya se perfilaban a fines de los 90 los movimientos de trabajadoras y trabajadores desocupadas y desocupados. Era muy difícil el debate del aborto, digamos. Era muy difícil sobre todo para aquellas que militábamos en organizaciones de izquierda que, con la idea de la captación del movimiento y todo eso, es como que vamos con los temas, que el movimiento, entonces el aborto no era un tema. Más allá de que entre nosotras históricamente hicimos colectas para bancar abortos de compañeras, de trabajadoras, de compañeras de laburo y todo eso digamos. Me parece que esa es una de las principales luchas en las que yo estuve involucrada. Nosotras fuimos parte de la creación en Córdoba de la Campaña Nacional por el derecho al aborto digamos. Veníamos militando desde hacía un par de años para que esa campaña saliera, para poder pensar realmente una articulación que nos encontrara con un tema común a pesar de las diferencias, porque siempre los feminismos se han expresado con intereses y metodologías de construcción, miradas sobre el mundo y todo eso, bastante diferentes digamos. Entonces, encontrarnos en un punto común yo creo que fue un esfuerzo enorme para las que éramos en ese momento y lo conseguimos. Nosotras, yo no siempre tuve todos los acuerdos con la campaña. Nuestra definición como colectiva era ser parte de la campaña. Después entre

nosotras lidiábamos con lo que eso implicaba porque a la campaña había que ponerle el cuerpo y había que ponerle todos los recursos que hubiera disponibles y éramos pocas. Entonces, no éramos cien para repartirnos quien iba para acá quien iba para allá (risas), no... éramos re poquitas y estábamos en la campaña por el aborto, en la comisión Basta de Trata, en el Movimiento de Mujeres. Yo creo que el último tiempo, un día a la semana teníamos una reunión en alguno de los agrupamientos o de las articulaciones en las que participábamos, que se yo, todas las semanas en la asamblea de EO, todas las semanas en la asamblea de la coordinadora anti represiva, o sea, éramos entre 10 y 15, a veces menos, las que éramos parte de la colectiva. Así que bueno, yo creo que eso también definió un poco los cambios, porque no es que el hecho de que se haya disuelto la colectiva fue una pérdida en el sentido de energía militante, todas nos dispersamos y seguimos militando en algo. Capaz que yo soy la que menos orgánica quede (ríe) de todas, porque qué sé yo, las de la Red Nosotras siguieron, la Nati que milita en pañuelos, las socorristas siguen estando en la Red Socorristas y haciendo eso, y produciendo ahí feminismo y nos fundimos en otra cosa, yo creo que también habrá sido necesario, duramos muchísimos años la verdad... (Risas)

5. ¿Cómo
o contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?
M: Y mirá, el contexto ahora es otro. Ahora tenemos toda la problemática que para nosotras era una tarea visibilizar, ahora es visible digamos. Me parece que los desafíos que tenemos ahora, que tenemos el aborto en la calle y aparte que tenemos ya la ley, lo que tenemos que hacer es que hagan los abortos. Digamos, se han ido modificando las tareas, nosotras en Córdoba militamos un montón para que saliera una ley de violencia en Córdoba, en 2007 se aprobó la ley de violencia y fue re peleada, implicó desde cuestiones en la calle, meternos a la legislatura, o sea, pedir invitación e ir a gritarles, un montón de acciones y finalmente eso se consiguió. Obviamente sin presupuesto, después la provincia poniendo presupuesto sobre violencia en cosas que no considerábamos que fueran las más urgentes. Pero para nosotras era importante visibilizar porque no eran temas de agenda para los medios, para nada de eso.. Entonces, sí era importante para nosotras, nosotras sí lo tomamos políticamente al tema de medios. ¿En qué sentido? Escribir comunicados de prensa y hacer conferencias de prensa, éramos re poquitas, había que ver quien nos daba bola, nos daba bola una, esa nos pasaba otro contacto, después la jodíamos siempre a la misma, después a la otra. El hecho de que varias compañeras de la colectiva estuvieran en medios alternativos también ayudaba un montón y después discutiéndolo entre nosotras, repartirnos las tareas, ver cómo construíamos la voz digamos, ninguna de nosotras venía de dar entrevistas o ese tipo de cosas, nos daba miedo, no estaban las feministas en la tele, menos en la tele de Córdoba digamos. Entonces, cuando se abría una puerta, ahí era todo un aprendizaje para nosotras. Aprendimos entre nosotras a editar audios, a hacer programas de radio, a hacer un montón de cosas... Venía por ahí gente que sabía y nos decía: “No pueden hacer un entrevista de 10 minutos porque no las escucha nadie”, nosotras hacíamos entrevistas de 20 minutos porque teníamos ganas de hablar sobre esta cuestión, 20 minutos nos parecía corto cuando conseguíamos que alguien que respetábamos o admirábamos dentro de un tema nos ilustre, digamos. Entonces, era como que todo lo hacíamos así, en un contexto que era diferente a este entonces, creo que ahora cambia un poco. Yo de todas maneras veo en las movilizaciones de los últimos años, todo lo que es la movida del glitter, nosotras éramos re poquitas cuando se lanzó la campaña y el año de lanzamiento de la campaña y ese año nos propusimos juntar firmas para llevarlas el 25 de noviembre al congreso. Nos juntábamos todos los jueves en la esquina de la peatonal ahí en Rivera Indarte y Trejo, en la esquina de la legislatura, poníamos una mesita. Bueno, nosotras nos hicimos turbantes verdes, nos compramos pantalones verdes, teníamos camisas verdes, nos pintábamos las uñas de verde, nos pintábamos los labios de verde y nos íbamos a juntar firmas... (Pausa breve) se nos cagaban de risa (risas), algunas se sacaban fotos ponele, estaba: el payaso de la media cuadra, el otro que toca la guitarra a dúo con la compañera en la otra mitad de cuadra y nosotras juntando firmas. O sea, de diez personas a las que encarábamos, dos nos firmaban, cinco nos miraban con cara rara o no nos decían nada y tres nos puteaban, digamos, o sea, nos mandaban a encontrar al señor, era

otro

contexto.

Para nosotras ese fue el camino, ese era el camino de hacer visible. Yo creo que ahora tenemos ese mecanismo más aceitado, estamos en la calle cada vez que hace falta hacer visible algo. Esta pandemia no nos ha podido sacar de la calle de algún modo, frente a determinadas cosas. Yo creo que eso fue algo que en nuestra época hicimos porque considerábamos que era la forma, aparte nos divertíamos de esa manera, aprendíamos de esa manera, dialogábamos de esa manera, construíamos argumentos de esa manera, habitando la calle con la gente que habitaba la calle en ese momento y nos encontrábamos ahí... Y de ahí surgían nuestras alianzas, porque justamente éramos pocas para algunas cosas, pero a veces cuando necesitábamos no ser tan pocas teníamos que contar con las alianzas que íbamos construyendo. Así como mucha gente contaba con nosotras digamos, nos pasó de muchas organizaciones políticas en ese momento, cuando las compañeras sintieron la necesidad de decir bueno, necesitamos una formación en género, nos llamaban a nosotras, nos invitaban a nosotras, nos invitaban a los programas de radio a hablar de feminismo. O cuando salió todo esto del lenguaje no sexista, que habrá sido por ahí por 2006, 2007, nosotras la veníamos militando a esa, entonces ponele, yo me acuerdo que nos invitaron de Radio Nacional, nos invitaron de Radio Revés y de otros medios, a ver por qué esta perspectiva del universal masculino no nos nombraba y queríamos nombrarnos en femenino en aquel momento. Ahora aparecen nuevos universales que tampoco nombran a todes, pero bueno yo creo que seguimos ahí, tratando de encontrar la manera de nombrarnos, pero bueno, no sé si responde, me parece que me voy por las ramas... (risas)

6.

¿Apar

ecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria, se visibiliza este término? En intervenciones y en discusiones al interior de los movimientos.

M: Y, yo he visto la consigna: "no somos histéricas, somos históricas", esa vi ahora en todo el contexto este de las vigiliadas y de la marea verde. Acá sobre todo en CABA que es donde yo participé... Y me preguntaba, ahí hay una crítica a la palabra histérica, no hay una reivindicación de la palabra histérica como algo... potente, nosotras en aquel momento era el orgullo de ser histérica. Cuando firmábamos las pintadas era para que supieran, o sea, querés histéricas, somos esto, te hacemos la pintadita y te la hacemos divina encima... y qué sé yo, no he visto otros, me acuerdo de ese, que me llamó la atención en ese sentido digamos, a mí me interpelaba personalmente porque en mi colectiva éramos Las Histéricas y ahí veía no somos histéricas, somos históricas, entonces sí hay una crítica digamos a ese término, pero no sé, no lo entendía como una reivindicación... Otra cosa no vi. Siempre llamaba la atención que nos llamábamos "Histeriqas", nos preguntaban por qué y salía esta cuestión de que cuando otras pibas nos preguntaban por qué eligieron llamarse histéricas, que en general no eran pibas dentro del activismo digamos. Las Mufas, las histeriqas, surgen en un contexto en el que estaban surgiendo: las arpías, las feas, digo... esos eran los nombres que nos poníamos las colectivas feministas a principios de los 2000, nos poníamos nombres reivindicando eso...

SEGUNDA PARTE

1.

¿Có

mo piensas o lees el uso del término histeria? → En su diacronía, cómo se usaba antes y cómo se usa ahora. -

2.

¿Vinc

ulás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?

M: Mira, yo siento que hay un uso muy común en el tema de la construcción de los vínculos y acá, sea el género que sea, el tema histeriquear. O sea, eso tiene un uso enorme. Histeriquear ¿Qué significa? A mí me parece que cuando se usa el término este histeriquear, no se lo está usando en un sentido positivo, no es que "ay qué lindo me está histeriqueando". No. Es: "esta me esta histeriqueando", no es tan lindo que te hagan

eso. Entonces, ahí yo sí rastreando qué puede estar significando y puede estar significando esta cuestión de gatiflorismo de que te doy hasta acá y no te doy hasta acá. Interpretado desde la persona que siente que la están histeriqueando.

Entonces yo ahí revisaría, digamos. Revisaría si uso el término, revisaría a qué le estoy llamando eso, a qué le estoy poniendo ese nombre, porque a veces tiene que ver con que estoy interpretando señales que después no son, puede ser, de la otra persona. O no voy directamente: ¿gustás o no gustás de mí?, porque después cuando esa situación de que me está histeriqueando, me está histeriqueando, me está histeriqueando, es lo que convierte a la otra persona en una histérica. Y lo que convierte a la otra persona en una histérica es el hecho de que no esté disponible cuando yo quiero ni satisfaga mis expectativas, digamos. Entonces es complejo.

Sí tiene una connotación en ese sentido y es una connotación negativa, no está siendo usado el término con una potencia reivindicativa porque en realidad, yo considero que en algún momento cuando se crea este término (y esto no lo digo desde una cuestión académica), pero lo que yo entiendo es que la histeria viene de la mano de la medicalización de los efectos de las heridas patriarcales en los cuerpos de las mujeres, o sea, le pusieron un nombre para patologizar todas las expresiones de esas heridas patriarcales. Porque si vas al término médico, expresa un tipo de estructura mental mediante la cual una persona somatiza o genera síntomas porque no puede expresar su desagrado o su insatisfacción o no puede defenderse de las violencias que recibe, entonces digo... La histeria es eso, es la medicalización de las expresiones que se han dado a través de nuestros cuerpos, o cómo nuestros cuerpos han expresado las heridas de las violencias patriarcales. Entonces, que además de eso que es una operación que ocurre desde afuera, desde un saber que viene y que se institucionaliza digamos y que encima, somos histéricas porque tengo ganas de charlar con vos pero no tengo ganas de coger con vos, tengo ganas de chatear 20 horas pero no tengo ganas de coger con vos, eh... es como fuerte digamos, ahí sigue siendo usada como un insulto. Por otro lado, el tema de la reivindicación, al menos que nosotras hicimos, tenía que ver con esa reivindicación que hace la Liliana Felipe. Yo no sé, ustedes ¿la escucharon a la canción?

A: Sí, la escuchamos ¿del 2009 más o menos que había salido?

M: mmmmm, no, es más vieja chicas... porque nosotras cuando nos pusimos "Las Histeriqas" allá en 2003, la íbamos a ver la Liliana Felipe y ella ya cantaba eso. Yo creo que nosotras tomábamos el histérica desde ese lugar y también un poco esto, de "sí, soy histérica y qué". Era un poco eso... yo veía que por ahí el interés de ustedes podía pasar por el hecho de reivindicar de alguna manera este término, y yo creo que se lo puede reivindicar desde ahí, desde decir: no, vos me insultas de que soy histérica pero en realidad soy histérica porque expreso una insatisfacción y esa insatisfacción está basada en una violencia estructural que recibo, digamos.

3. ¿Qué
limitaciones o críticas le harías al término histeria? ¿Consideras que hay alguna potencia reivindicativa en el término histeria?

M: No, no sé. Eso no les sabría decir, por ahí se podría rastrear, pero no estoy teniendo conocimiento de que alguien haya producido algo en ese sentido... que no sea en un sentido más general digamos, porque de esto de dar vuelta el insulto no es un invento de ahora digamos. El movimiento lo viene haciendo, los movimientos lo vienen haciendo desde hace un montón de tiempo. Entonces, tal vez, en ese marco más general pero específicamente sobre el tema de la histeria no tengo conocimiento, por eso les digo lo último que vi y que me llamó la atención del uso, tenía que ver con esa frase que me parece que aparecía en remeras, había cartelitos de estos: "no somos histéricas, somos históricas". Yo soy histérica y soy histórica. (Risas)

4. ¿Consideras que hay alguna potencia reivindicativa en el término histeria?

M: Claro, yo creo que sí. Yo creo que la potencia reivindicativa que tiene es devolverles la pelota y también sacarle el manto de insulto que tiene la palabra, ahora siempre está ese otro peligro que se nos vuelva una

palabra que nos sirva ya no para, si querés, no sé cómo decir, medicalizar o patologizar a otra persona, pero sí para hablar de esa otra persona como alguien que es insatisfecha o es indecisa, o cambia de idea, lo cual es nuestro derecho también. Y nos costó darnos cuenta, porque a veces podemos cambiar de idea en el sentido de: "me quiero comprar una campera" y cuando llego al negocio digo "no", me compro un jean. Ahora, eso tiene un costo que no será tanto. Ahora también podemos cambiar de idea si llegue hasta tu casa y ahora me quiero ir a la mía, y... han habido muchas situaciones en las que cuando ya llegaste a la casa no pudiste salir para ir a la tuya, digamos y sos una histérica por eso. Si vamos a usarla desde un lugar reivindicativo, no reproducir esa acepción que me parece que es la acepción más común, sobre todo en este momento. Porque se usa mucho, no sé si esta cuestión de es una histérica, pero si él me está histeriqueando. ¿Qué significa? Me está histeriqueando, me está dando vueltas, me está no sé, es raro... Lo traigo porque es donde escucho el uso de la palabra digamos. Yo creo que ni siquiera escuché en un ámbito de la psicología o de la psiquiatría, a esta altura del partido, que alguien le diga a alguien que es histérica que sería como el uso médico de la palabra. No tengo conocimiento de que a alguien la hayan diagnosticado histérica digamos... pero si lo traía a la cuestión de las relaciones porque es donde más escucho el uso de la palabra y el tema de las relaciones interpersonales es un tema que me interesa un montón. Dentro de lo que es mi militancia, sobre todo lesbica, ha estado vinculada en poder pensar y poder acompañar y poder visibilizar la cuestión de la violencia entre lesbianas o de lesbianas, como prefieran nombrar las otras compañeras.

5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?
M: No, creo que les dije todo lo que pensaba sobre el tema digamos... Si algo les genera alguna duda me consultan de nuevo y, sí, cuéntenme como van también (pausa breve)... saquen la letra de la Lili Felipe, esa esta buena...

E: Sí, estuvimos escuchando, viendo si había tocado en algún festival o encuentro.

M: Ay, bueno la Lili Felipe toco en el primer festival que hizo la campaña por el derecho al aborto, nos fuimos todas en un colectivo que salió desde Córdoba capital. Hay videítos de eso, ahí ella canta la canción de las histéricas y hay varias de la colectiva Las Histeriqas en el escenario con ella... yo creo que de eso debe haber vídeos, éramos re cholulas con la Liliana Felipe (Risas). Bueno chicas, me encanto... hacíamos cosas, pero principalmente chicas éramos felices.

A: Moni, la verdad que muchas gracias por tu tiempo

M: Éramos felices, ahora somos felices en otras cosas digamos. Pero ahí en la militancia...

A: Como un momento de efervescencia...

M: Sí sí...

A: Bueno moni, no te robamos más tu tiempo. Vamos a seguir en contacto seguramente, después te contamos cómo avanzamos...

E: Muchísimas, muchísimas gracias.

M: Obvio, ustedes me avisan... bueno, dale, chicas que estén bien. Cuídense mucho...

E: Muchas gracias, chau nos vemos.

Entrevista N°5 Laura Zurbriggen, ex militante de las histeriqas, las mufas y las otras. (HMyO)

Referencias:

Laura Zurbriggen = L
Agustina= A
Emilia= E

PRIMERA PARTE

1. Sabemos que militas desde hace unos años en una organización feminista, te queríamos preguntar:
→ ¿Nos querés contar un poco sobre la organización: Las histeriqas, las mufas y las otras?

L: La colectiva las histeriqas, las mufas y las otras en realidad tiene como unos inicios antes... esa colectiva se arma a partir de encontrarnos, de tener afinidades políticas con compañeras. Entonces, digamos, yo formaba parte junto a Moni y Mariana Gotero de una colectiva que se llamaba las histeriqas. Eso fue lo que nos unió a nosotras como amigas también en ese andar, esos primeros pasos que nos fueron formando como feministas ¿no? Empezar a replantear algunas cosas. Y armamos esta colectiva que primero éramos Moni, Mariana y yo y luego con el tiempo se sumó Daiana F. Las mufas era una colectiva de mujeres feministas anticapitalistas que existían desde antes. Que eran muy cercanas a nosotras. Moni había sido parte de las mufas y porque bueno, una de las mufas es hermana mía... bueno. Esto, las afinidades políticas que vamos encontrando.

Emm.. nos une en ese momento las acciones que hacíamos en el movimiento de mujeres Córdoba también. Cuando empezás a integrar la grupalidad y empezas a integrarte con otras, vas teniendo afinidades de ganas de hacer cosas con unas compañeras y con otras quizás no tanto. Y a raíz de empezar a hacer algunas cosas como más juntas y a pensarlas juntas dijimos bueno, capaz que tengamos que agruparnos todas en una colectiva, y a su vez había otras compañeras. Entonces le dimos el nombre de la HMyO. Las histeriqas nos sentíamos muy parte de ese grupo que habíamos armado y no queríamos bueno, nos identificaba.. Las mufas era una colectiva que venía funcionando y que venían haciendo cosas, y otras eran otras ahí cercanas. En una charla se nos ocurrió armar así. Nos sentíamos muy identificadas con esa colectiva de la que éramos parte. No mucho más que eso.
→ ¿Cómo fue que eligieron ese nombre?

→ ¿Desde dónde lo plantean? Singularmente, por que también eligieron nombrarse histéricas.
→ ¿Qué busca visibilizar ese nombre? ¿Hubo discusiones al interior de la organización en torno a ese nombre?

L: Nosotras como histeriqas, no sé si fue consciente lo que hicimos, pero sí fue... Estaba todo el tema de, estaba la canción de Liliana Felipe, las histéricas somos lo máximo. Y nosotras estábamos como en un momento de descubrir muchas cosas digamos, y de querer hacer algo con todo eso. No nos alcanzaba solamente para nosotras. Nos interesaba la acción callejera, como primera cosa, como primer lugar de denuncia dónde poder salir a expresar lo que queríamos o lo que sentíamos que era este mundo, y dónde nosotras queríamos revelarnos al menos en ese momento digamos. Y nada, estaba que venía Liliana Felipe una y dos veces al año, la íbamos a ver, seguíamos todas sus canciones o sea, la seguíamos. Liliana nos convocaba y la canción las histéricas somos lo máximo era como ¡Wow, esto sí es eso! Y un poco en forma de contestar a esta sociedad, de decir que todas son unas histéricas, nosotras sí somos unas histéricas ¿y qué nos importa? acá estamos. Desde ahí yo, particularmente no había militado, no había activado, no tenía ni idea de lo que significaba ser parte de una colectiva menos feminista, no tuve otra experiencia de militancia que no sea en el feminismo.

Entonces todo lo que armé para la vida feminista que me armo tiene que ver con esto digamos, con empezar ahí y que yo siempre digo que es muy difícil entender, no sé si difícil.. Una puede entender muchas cosas

del mundo en el que vive pero después poder pensarlas hacia adentro para poder decir bueno yo no quiero esto y quiero otra cosa... no es fácil. Porque es enfrentarte como con muchas cosas que no van a cambiar de un día para el otro. Entonces las histerias a mí me sostenía. Ese grupo, además de que nos habíamos hecho amigas, era como que nada me sostenía emocionalmente en el mundo ¿no? Yo recuerdo que estaba como muy perdida, sin saber qué hacer... si volver al pueblo de dónde era o quedarme acá era como, muy difícil, y de pronto encontrarme con Moni y hacerme amiga de ella, y entender que había gente digamos que pensaba o que había otro mundo por descubrir y otra vida por descubrir, me sostuvo mucho emocionalmente. Y después desde lo que quiero hacer, porque yo no dejé de activar en el feminismo nunca más.

2. ¿Qué lugar ocupa/ocupó el término histeria en una organización feminista como la de ustedes?
L: Nosotras queríamos resignificar como, no sé si era consciente que lo queríamos resignificar, pero si entendíamos que era un término que había que darle otra vuelta. Y si el mundo iba a decir que somos todas unas histéricas nosotras vamos a decir que sí lo somos y bien orgullosas estamos de serlo. y que desde ese lugar nos parábamos.

3. Actualmente, ¿sigue vigente esta organización? ¿Militas en ella y/o en qué otra organización lo haces?
L: Sí. Fuimos teniendo con el tiempo diferentes iniciativas personal y a mi me unió, me atrapó el acompañamiento de abortos. Yo soy una persona que siempre, o sea, que siente que primero es la práctica y después la teoría. Que una puede tener un discurso divino pero desde un discurso. Y yo aprendí que la práctica es lo que hace el discurso después. Si una tiene la práctica y se embarra, después puede salir a decir muchas cosas porque tiene la práctica y sabe lo que es. Eso es lo que a mí me enseñó el socorrismo principalmente. Por ejemplo, lo concreto de acompañar a una persona que decide interrumpir un embarazo es lo concreto de que eso se puede resolver. Ahora, acompañar violencias para mí, yo nunca podría hacer eso. No lo podría hacer porque no puedo sostenerme yo emocionalmente en una situación así, menos podría sostener a otra persona. Es muy difícil. Tampoco se trata de que lo que una tiene que hacer es lo que tiene que ser. Pero lo que quiero decir es que hay cosas en el activismo feminista que yo llevo adelante que tienen que ver con lo que hay que resolver ahora y lo práctico que se puede resolver. Después la vida es una mierda para todo el mundo y en esa mierda hay que ver lo que cada una va pudiendo hacer. Entonces en eso yo me encontré con el activismo socorrista. Y en el año 2012 junto a un grupo de compañeras de acá de Córdoba armamos el socorro rosa Córdoba. Después, por diferencias políticas, tres compañeras de ese colectivo definimos abrirnos porque ya no nos sentíamos contenidas ahí. Sí seguíamos acompañando pero bueno, había cosas con las que no acordábamos y yo personalmente estaba como acercándome a la colectiva las hilando. Y bueno, ese colectivo me sostenía a mí en muchas cosas y propuse armar el socorro dentro de las hilando. Y es el lugar en el que estoy ahora activando, que si bien la actividad más importante que tiene la colectiva es el socorro, la hora es poder hacer otras cosas, otras cosas vinculadas al arte.

4. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina y estas luchas que vos menciabas recién. En este sentido: ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?
L: Hay que reconocer que acá en Córdoba (pausa), me pierdo mucho con los años... Pero la lucha que dio el movimiento de mujeres Córdoba para lograr la ley de violencia de género creo que esa fue una ley peleada y ganada. No lo que fue la marea verde con la ley de aborto en Argentina, pero sí en un plano así como en la calle... Porque yo sí recuerdo cómo nos organizábamos para salir, las marchas, las acciones que hacíamos y bueno, un grupo de compañeras armando y presentando el proyecto y estando ahí. Poniendo el cuerpo. Creo que esas dos cosas como, no las quiero comparar ni poner a la altura porque entiendo que una cosa es lo que pasó la marea verde a nivel nacional e internacional. Pero creo que acá en Córdoba en relación a la ley de violencia ahora que lo estoy diciendo, sí hay como una cosa bastante similar con lo que fue ganar esa ley.

Con todas las cosas que tiene la ley digamos, que las leyes son un piso para seguir haciendo cosas, no son para decir "Listo, ya está la ley". Después creo que el derecho al aborto. La ley de aborto es la ley más colectivamente ganada en este país. Es la ley que se ganó colectivamente. Más luchada, más ganada... donde me parece que ahí el movimiento feminista supo alojar.

5. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?

L: Ponés, visibilizas algo que pasa. Y que todo el mundo sabe que pasa pero nadie hace, pero quiénes tienen que hacer no hacen. También vivimos en una sociedad, en un mundo, que siempre está por encima de lo que tiene que ser. La moral de la mierda que llevamos dentro donde no... no, hay que hacer tal cosa.. no, hay que decir lo otro.. no, hay que tener cuidado.. Creo que el movimiento feminista se metió con eso. Después nos cuesta un montón, porque nosotras también muchas veces somos re conservadoras no es que ahh... Y que nos tenemos que deconstruir para volver a pensar y re construir otras cosas que pueden ser mejores o no, pero la idea es el intento. Pero yo creo que la visibilización, siempre la calle, la calle tiene que ser el espacio en el que nos encontramos. Porque es ahí donde mostramos lo que nadie quiere ver. Lo que todo el mundo esconde debajo del colchón, debajo de la cama.. Pero la calle, es el espacio público. Después todos los espacios en los que nos podamos meter, para mí hay que meterse. Universidades, sindicatos, colegios secundarios, centros de salud, comedores. Todo lo que se puede hacer está bien. Pero el espacio de la calle a dónde nos contiene, donde parece que no hay nada pero estamos todas nosotras. Yo digo, ¿Por qué los encuentros nacionales de mujeres -y ahora plurinacionales- son tan potentes acá? Porque nos une ese espacio Es ir a ese lugar a tomar las calles. Viste que se arma una comisión, no sé si fuiste alguna vez a uno... Hay todo un año una comisión organizadora trabajando y matándose y discutiendo y qué se yo y qué se cuanto. Y después llegamos al encuentro y ya está, no hay más comisión organizadora de nada, porque ese espacio público nos pertenece. Y yo digo que es el único momento en dónde nos podemos sentir que nos pertenece y dónde si tuviéramos que agarrar a alguien y, a un macho violador y hacerle algo, se lo tendríamos que hacer en ese momento, porque es donde está todo ahí, la caldera que se arma todo, dónde vos estuviste todo el año organizando con tus compañeras para poder llegar. Entonces para mí el espacio público, siento que lo perdimos a partir de la pandemia de mierda en la que estamos. ¿No? El lugar de poder encontrarnos, encontrarte. También se vio el año pasado, en el 2018 sí, pero también el año pasado también, con, bueno, basta ya vamos.

6. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria, se visibiliza este término? En intervenciones y en discusiones al interior de los movimientos.

L: No. Me parece que no. Creo que ni nosotras mismas nos hacemos mucho cargo de que hay que reivindicar ese término un poco más quizás.

SEGUNDA PARTE

1. ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria? → En su diacronía, cómo se usaba antes y cómo se usa ahora.

L: Y, mal. En el sentido de que no es un término que se reivindique. No sé. quizás no lo he visto este último tiempo, año y medio, no podría decir mucho pero no creo que esté puesto en un tema que se reivindique y quizás haya que pensar acciones para que eso se haga pero, emm, sigue denominándose hacia ese lugar de lo que está mal. Sos una ridícula, una histérica, mirá como te pones histérica de mierda, bajá un cambio.

2. ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?

L: Con la locura ¿no? Sí está asociado a la locura, también pensando en quién no está loco o loca en este

mundo ¿no? Eso pienso, sí hay como un discurso en relación a la salud mental y a los diagnósticos de locura que viene siendo distinto, no sé si me voy a poder explicar., Pero que viene siendo distinto, al menos en los ambientes en que nosotras nos manejamos y poder pensar a la salud mental y a la locura y a lo asociado a la histeria y todo eso, desde bueno, en este mundo, quién no.. quién no le agarra como una cosa.. Pero bueno, siento que hay como toda una organización del mundo que vamos hacia eso y a la vez siento que hay gente que está resistiendo y que está intentando poner al menos el tema de la salud mental, en algún punto de que se hable y que no está mal. Creo que se relaciona con las mujeres principalmente. Con las mujeres que no tienen hijos y que no forman una familia. Digo, estamos en este mundo que tenemos matrimonio igualitario, tenemos un montón de cosa pero todavía está esta cosa de que está loca porque no se casó.. mira lo que le pasa a esta porque no pudo tener hijos.. ¿no? sí creo que está asociado al, o sea, a lo femenino ¿no? Porque cuántas veces en el movimiento gay, también les dicen a los varones gay mírala a esta loca... a las trabajadoras sexuales. Me parece que es hacia lo femenino principalmente.

3. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?

L: Yo creo que lo que hay que hacer, viste como el movimiento de las travestis que, el término travesti empezó siendo un insulto hacia ellas. Y ellas lo reivindican y es como, qué orgullo ser travesti. Yo creo que lo que tenemos que hacer es reivindicarlo más y decir sí: soy una histérica porque odio este mundo. Soy una histérica porque sos un violador y voy a venir y te voy a cortar la chota.. No es solamente un escracho. Si el mundo dice que hacer esas cosas nos pone en un lugar de histéricas, pues sí, porque estamos harta de esto.

4. ¿Consideras que hay alguna potencia reivindicativa en el término histeria?

L: Yo creo que lo que sí, que deberíamos tener más charla sobre esto. Tiene que haber una potencia ahí que bueno, que nos coloque en otro lugar y no en el lugar de que está mal. Porque incluso pienso que hasta cuando nos vestimos de alguna forma: "Mirá la loca esta". Todo lo malo está asociado a esos términos. Y de pronto esa parece que sería la onda, yo siempre pienso que me encantaría animarme a ir, yo trabajo en un consultorio, y que me encantaría animarme e ir vestida con un no sé, un vestido de novia.. ¿Por qué no me puedo poner un vestido de novia? ¿Solo me lo puedo poner si me voy a casar? O pelucas.. me encantaría andar con pelucas de colores y, nadie.. Porque no lo hacemos. O con antifaces, qué se yo. ¿Por qué qué dirían? "Mírala a esta loca". Viste que hay muchas mujeres, principalmente mujeres, en situación de pobreza y de calle. Bueno, quizás la locura.. digo.. que hablan solas y que tienen un grado de, "se fueron para el otro lado". Quizás también sea un refugio de ellas para también sostenerse en ese mundo, y siempre es la loca aunque una puede ser loca.. Lo estoy pensando ahora. Puede ser loca, pero la histeria está asociado a lo malo de la locura. ¿No? si armás un escándalo sos una histérica. Si lo decís, no mira.. no te voy a pagar porque yo.. Ejemplo. Haces una compra. \$48,50. Le das \$50 y no tienen vuelta. Te salen con "te doy un caramelo" y vos contestaste (elevando el tono de voz): "¡No quiero que me des un caramelo!", te van a decir que sos una histérica. Y si vos le decís: "No, mirá, yo prefiero que me des el vuelto porque..". Poné cualquier ejemplo. Yo fui hace poco a hacerme un depósito de mucho dinero a un banco y la piba me dijo: "Si es más de tanto tenés que ir a la casa central que está en la plaza España". Bueno, me fui hasta allá. Llegó, el policía que no me quería dejar entrar. Me decía: "¿Cuánto dinero tiene?" y yo no le voy a decir cuánto dinero tengo en la mochila. Necesito depositar esto. Entro. Me hacen entrar. La cajera me dice: "Deberías haber venido antes". Y yo le digo (eleva el tono de voz): "¿Sabés qué? Yo no me voy a ir de acá si ustedes no me reciben este dinero". Claro, yo me saqué.. Porque yo no le hubiera dicho (tono suave): "Yo no me voy de acá..". Hay toda una cosa que te lleva a eso.

5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

L: No, pero capaz sí como.. no sé. Yo siempre digo que el feminismo es como, hay que estar dispuesta a poder entender que la vida que llevamos adelante no está buena y hay que repensar otras cosas. Y eso te lo

da, la vida que una elige llevar porque no estás de acuerdo con lo que es, ¿no? entonces cómo te posicionas o empiezas a pensar que hay algunas cosas que se pueden cambiar. Yo creo que eso se lo debo al feminismo, a mí me salvó la vida. Y en ese momento, las compañeras digamos. Armar el grupo, pensar que una puede encontrarse desde otro lugar con otra. aunque después tengas diferencias, aunque el camino sea un tiempo y después decidas hacer otra cosa.. Pero nunca está demás lo que aprendes ahí, lo que compartís. La solidaridad, el afecto de encontrarte con otras, con otras. Eso te lo da el activista, feminista para mí. Y como siempre hay que estar dispuestas a escuchar críticas también. Quizás esto no va y hay que empezar otra cosa, pero yo recuerdo que nosotras estábamos en las HMyO y había compañeras que venían de activar en espacios políticos, de partidos de izquierda, con una posición mucho más clara y yo las miraba y decía, no entiendo nada de lo que hablan... Sin embargo, había algo que hacía que yo me siga quedando ahí. Escuchando. No dejaba de escuchar porque sentía que en algún momento todo eso me iba a servir. Lo iba a poder capitalizar. Me acuerdo que mi amiga Moni me decía: "Hay que leer amiga, aunque no entiendas ni bosta lo que está diciendo ahí, tenés que leer porque te queda y en algún momento te vas a dar cuenta". Y yo recién hace unos años que me di cuenta de eso.. Qué se yo, de la Nati, de mi hermana Lidia, de Maria, de Silvia. Córdoba. Claudia Korlo. Lilia Down. Lohana Berkins. ¡Qué pérdida de Lohana Berkins para el movimiento travestis! Y de muchas travestis... Quiénes la tuvimos de cerca, ¿Cómo vamos a transmitirle a las demás esa potencia? Bueno yo ahí siento dónde aprendí con ellas, aunque no estemos por los mismos caminos ni andando por los mismos lugares, pero siempre hay que pensar en lo que nosotras tenemos hoy, otras, es un camino bastante allanado, el que allanaron antes otras compañeras. siempre creo que hay que volver a la experiencia, contar lo que pasó antes. La marea verde no hubiera sido la marea verde si no venia sido de un movimiento feminista de este país como el que teníamos.

Entrevista N° 6 Natalia Di Marco, ex militante de las histeriqas, las mufas y las O. (HMyO)

Referencias:

Natalia Di Marco = N
Agustina= A
Emilia= E

PRIMERA PARTE

1. Sabemos que militas desde hace unos años en una organización feminista, te queríamos preguntar:
→ ¿Nos querés contar un poco sobre la organización: Las histeriqas, las mufas y las otras?
→ ¿Cómo fue que eligieron ese nombre?
→ ¿Desde dónde lo plantean? Singularmente, por que también eligieron nombrarse históricas.
→ ¿Qué busca visibilizar ese nombre? ¿Hubo discusiones al interior de la organización en torno a ese nombre?
2. ¿Qué lugar ocupa/ocupó el término histeria en una organización feminista como la de ustedes?

N: Bueno. Como que la historia empieza un poco antes ¿no? Nosotras a principios de los 2000, fines de los 90, creo que más 2000. Nos empezamos a organizar con otras compañeras lo que era MUFAS. En esto de recuperar nombres estigmatizados, recuperábamos el concepto de MUFA, pero en realidad la sigla era Mujeres Feministas Anticapitalistas y era como un poco la mufa, jugábamos con el "estamos mufas con el anticapitalista, mufas con el patriarcado". Como recuperando el enojo, la mala onda y el no estar cómodas con lo que había. Igual fue literal, una lluvia de ideas el origen del nombre mufas. Y cuando salió la sigla y el concepto en ese momento nos enganchó un montón. Entonces empezamos a funcionar las mufas con impronta fuertemente anticapitalista, veníamos todas de organizaciones de izquierda y anticapitalista, pero en un momento del proceso de los feminismos y de la sociedad en la cual los partidos y las organizaciones de izquierda hubo como un momento en el cual muchas nos alejamos de los espacios y organizaciones de izquierda porque las contradicciones en torno a las cuestiones que estábamos empezando a visibilizar desde los feminismos, entraban en contradicción muy fuerte no solo con los programas políticos de las organizaciones sino con los funcionamientos de las mismas ¿no? Y los vínculos al interior de las organizaciones. Entonces realmente hay una etapa que va de la mano del 2001 también y de modalidades que para el feminismo fueron muy habitables, como fueron los espacios asamblearios y esta idea de comenzar a pensar desde la autonomía. Ehh.. Y ahí se configuran muchas organizaciones pequeñas feministas en distintos lugares del país, entre ellos, un poquito antes surge MUFAS pero se va a articular con las OTRAS, y bueno, con estas características: recuperando esta noción del anticapitalismo como propio de nuestro feminismo, ya le poníamos otros adjetivos digamos a nuestro feminismo siendo conscientes de que el abanico es amplio y que no nos iban cualquiera. Y bueno, ahí empezamos a caminar con esta idea de MUFAS ¿no? Que ya era como disruptivo el hecho de, ni hablar de yo siempre digo que éramos un grano en el culo de todo el mundo... Éramos realmente un espacio disruptivo si se quiere, en los espacios de izquierda porque no había historia en el campo popular en Córdoba de participación de una organización feminista en el campo de las organizaciones sociales. Había en Córdoba sí feministas sueltas, mucho en la academia, mucho en espacios de ONG, había compañeras históricas también como Marta Saradín quien estos días la estamos recordando un montón y otras que venían de ya empezar a incorporar el feminismo, pero como organización política digamos y que además interactuara con otras organizaciones desde una definición feminista era la primera. Cuando íbamos a las multisectoriales o a las reuniones de las coordinadoras por tal tema yo qué sé, la primera acción fuerte que me acuerdo es el día de acción global anticapitalista que fue, participamos junto a otras organizaciones como mufas que coordinaba contra el ALCA, por la libertad de los presos políticos. Empezamos a interactuar en el campo social, de las organizaciones sociales en Córdoba y políticas desde esa identidad. Al mismo tiempo dentro de los espacios

feministas que estaban conformados muy fuertemente por ONGS, éramos un espacio que también era disruptivo desde la definición del anticapitalismo y de una mirada muy crítica hacia el papel que tenían las ONG y las financiadoras internacionales en un plano mundial y ni hablar al momento de crisis social económica y política de Argentina ¿no? Todo el post 2001 y bueno. Eso es como el embrión me sale, esas metáforas natalistas las tengo que... me cuesta encontrar otra (risas), es un embrión pero no lo abortamos (risas). Esta semillita, que fue MUFAS, que empieza a caminar además recuperando en ese origen a muchas compañeras muy grandes, o sea, éramos algunas pibas que para este momento... hoy hay una incorporación al feminismo muchísimo más chica, porque hay una digamos capitalización del movimiento enorme, pero entonces hay pibas de 15,16 y 17 que se reivindican feministas, en ese momento las pibas éramos nosotras que a esa altura teníamos más de 20 y largos... pero bueno tenía que ver con las maneras de acceder al feminismo en ese momento. Y al mismo tiempo había una serie de compañeras que venían de una militancia de izquierda pero que eran grandes posta, grandes, no sé Idilia Palacín ya debía tener cerca de 70 años. Estaba la chola, la chela que eran dos señoras.. Chola falleció, Idilia también. Chela había estado en absolutamente todos los encuentros nacionales de mujeres, todos. Creo que desde el segundo que fue de Córdoba, el primero fue en Buenos Aires. Y a la vez, compañeras como la Moni, la Lidia y otras compañeras que nutrimos este espacio. Eso es como MUFAS. MUFAS empieza a caminar... por ahí se me mezclan las fechas, pero en el medio ahí, bueno, empieza a tomar más fuerza el movimiento de mujeres Córdoba que es nuestro espacio más habitual, de participación, más cotidiano. Y ahí hay un momento en el cual sobre todo creo que se da de la mano de la experiencia de Ninguna Costilla que fue la construcción del programa radial del movimiento de mujeres que lo motorizaron mayormente nosotras y en torno a eso se empiezan a nuclear muchas otras compañeras. Algunas de ellas eran tres compas, Mónica, Laura y Mariana que conformaban las histeriqas. Que había sido un grupo que Moni bueno, les habrá contado mejor que yo porque yo en realidad no fue parte de ese grupo también anterior, que bueno se van conformando con una idea mucho más de intervenciones concretas si bien no me equivoco ante situación de abuso intrafamiliar sobre todo en el origen, y con una serie de escraches en ese momento. Bueno, y otras compañeras.

Nosotras ya como que de hecho estábamos casi funcionando como un colectivo, la experiencia del programa de radio la revista radial de mujeres de Córdoba fue una experiencia espectacular porque realmente fue un espacio de trabajo en el sentido de estudio y de formación y militancia y de producción muy zarpado, la dinámica que teníamos era en torno a programas temáticos, entonces la dinámica era un taller interno nuestro sobre el tema, con bibliografía y debate del cual salía la producción del programa radial. O sea realmente fue una instancia zarpada de formación porque cada uno de esos programas en realidad implicaba lectura de materiales, discusión, siempre el contacto con alguna referente de ese tema.. Entonces bueno, en esa dinámica que fue muy potente es que, por ahí me estoy equivocando las fechas, pero creo que es ahí dónde empezamos prácticamente a funcionar como un colectivo y se dio esta cuestión en torno a la identidad. Siempre es un tema... El de MUFAS por ejemplo fue un nombre que en su momento instituímos porque queríamos salir a hacer pintadas a la calle y decíamos ¿Quién va a firmar la pintada? (risas) O sea... Alguien tenía que decir. Y además estaba muy fuerte la referencia de las mujeres creando de Bolivia de La Paz, y que mufas y las otras después tomamos muy fuertemente esta idea de que de ocupar el espacio público con nuestras reivindicaciones feministas. De alguna manera sacar la tachadura del tabú sobre nuestras consignas feministas: el aborto, todo... Entonces hacíamos propio el planteo por el espacio público por los feminismos de la necesidad de que el debate se diera puertas afuera con la comunidad y las mujeres, toda la gente en la calle. Que eso también fue una diferencia fuerte con los feminismos en ese momento en Córdoba. Que en general como eran más institucionales trabajaban instancias no tan públicas sino en espacios, yo que sé, talleres... Y toda la cuestión de salir a la calle no estaba tan instalada. Bueno, y ahí esta primera necesidad de salir al ámbito de lo público con una identidad que fue a donde se construye la identidad de MUFAS y con el de las HMyO fue también la necesidad de darle un nombre a este espacio colectivo más amplia que se había generado. Que además se sentía como un colectivo digamos. Ahí es dónde surge, por un lado estaban las compas de histeriqas que de hecho la Moni era parte de las MUFAS, y fue un poco el debate de recuperar si se quiere las dos identidades o sea, MUFA era una referencia en términos de organizaciones sociales y políticas, las histeriqas tenía como una identidad fuerte propia y

después haya otras compañeras que no venían de ninguno de esos dos espacios entonces fue la idea de pensar este nombre como un acumulado de las HMyO que recuperaba si se quiere en esta cuestión genealógica de alguna manera las líneas, la historia de cada uno de los espacios y al mismo tiempo podía pensar una identidad colectiva ¿no? Y de alguna manera también encontrando esto, que eran cosas, porque tanto la idea de la histeria o la de la mufa de la otra, si se quiere eran tres lugares incómodos, socialmente negativos. Entonces bueno fue como una construcción ahí, una amalgama que tenía un sentido colectivo que bueno, caminó mucho tiempo así.

3. Actualmente, ¿sigue vigente esta organización? ¿Militas en ella y/o en qué otra organización lo haces?

N: No sigue vigente esta organización. Estoy en el equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía. La campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal, seguro y gratuito, la red nacional de docentes por el derecho al aborto, asamblea ni una menos, feministas del Abya Yala.

4. Nosotras pensamos el recorrido del movimiento feminista en Argentina y estas luchas que vos mencionabas recién. En este sentido ¿Qué reivindicaciones y luchas feministas/antipatriarcales crees que son las más importantes en estos últimos años?

N: Bueno, claramente que la que ha sido estructurante de los feminismos y del movimiento de mujeres en los últimos años ha sido la lucha por la legalización del aborto. Creo que de hecho también atándolo con nuestra historia y nuestros feminismos, ehh... Nosotras alrededor del ¿2005? ¿2006? Nos conformamos con un montón de otras organizaciones pequeñas a nivel nacional: Feministas Inconvenientes. 2005 surge la campaña por el derecho al aborto, en el cual además las mufas tenemos un papel importante porque en realidad somos entre las pocas organizaciones que convocan lo que fue la asamblea por el derecho al aborto del encuentro nacional de mujeres de Rosario del 2003 de donde surge la idea fuerte de generar esta campaña que después se vuelve a debatir a dar más forma en el encuentro de Mendoza del 2004 y finalmente el 14 de mayo de 2005, en una reunión en ATE acá en Córdoba con compañeras de todo el territorio de Argentina, de muchísimas provincias, se termina de configurar idea de la campaña, las consignas, el color y finalmente dos semanas después se hace el lanzamiento a nivel nacional. Dentro y ahí yo inscribiría dentro de esa historia, en realidad anterior, los Encuentros Nacionales de Mujeres, digo para pensar porque cuando una piensa el movimiento feminista en Argentina que además hoy es una referencia a nivel mundial del feminismo digamos ¿no? hay muchas miradas sobre lo que está pasando con el movimiento feminista acá por sumasividad, su potencia, por su capacidad de transformación, en términos de políticas públicas de incidencia pero en realidad yo creo que mucho más que un potencial transformador a nivel social político cultural muy fuerte. Que es mucho más que la incidencia de políticas públicas del estado... Entonces bueno, yo creo que de donde va surgiendo toda esa potencia va muy de la mano de lo que fue la experiencia de los encuentros nacionales de mujeres o encuentros plurinacionales de lesbianas, trans, travestis, bisexuales y no binarios. Que tuvo la capacidad desde ciertas definiciones feministas de la forma de construcción política en términos de construcción de consenso pluralidad, la mirada bien en términos de procesos de los hechos si se quiere o de los movimientos que fue generando un escenario que se fue generando y repitiendo año a año que habilitó un montón de procesos simultáneos, paralelos y diversos. Ahora está como ya bastante, ni hablar con la cuarentena, pero bastante saldado o no saldado, pero por lo menos tomaron en un segundo plano ciertos debates. Pero para los 2000 yo me incorporé al primer encuentro, en el 2001 si no me equivoco en La Plata, Ahí había una discusión fuerte con las organizaciones políticas como en términos de quién capitalizaba, cómo se capitalizaba la potencia política de los encuentros. Desde las visiones tradicionales de construcción política y de poder, eso que sucedía en los encuentros tenían que poder capitalizarlo una organización o en todo caso el propio encuentro tenía que consolidarse en términos de organización política. Entonces conformar en no sé, una mesa, una estructura que le diera estabilidad, que le diera una

acumulación en términos programáticos, al estilo de una organización política tradicional. Desde los feminismos en ese momento ya disputamos fuertemente y defendimos la construcción o la permanencia de la lógica de los encuentros nacionales de mujeres con esa si se quiere aparente no forma, o si se quiere que por el contrario tiene toda una estructura pero justamente, una estructura que termina siendo un abrigo o un espacio en el que ocurren todas las otras cosas. Un espacio auto-convocado, autogestionado... Sin límites a la participación más que, bueno.. Compañeras mujeres, lesbianas, travestis, trans también llevaron sus debates en los 2000, muy interesantes que fueron protagonistas, Lohana Berkins a nivel nacional. Nunca olvidaré en el 2004 la Lohana y otras compas travestis en el encuentro, argumentando el por qué de la legitimidad de su presencia allí y nosotras con ella. O Maite, como integrante de las HMyO. Y en ese espacio político que eran de por sí los encuentros más allá que fueron negados por muchos espacios por su falta de definición, falta de estructura... Lo que ocurría era como un caldo de cultivo que habilitaba una potencia política que pocos espacios han tenido. En ese contexto que nacen los encuentros y nace la campaña por el derecho al aborto, y nace mucho de los debates que el feminismo va a lograr instalar a nivel social. Si uno empieza a ver históricamente los encuentros y los debates que se van dando, que estructuran mucho de la militancia feminista van de la mano. Ahí surge entonces la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto y dentro de la campaña nos estructuramos las feministas inconvenientes. Que fue de alguna manera quienes nos encontramos a nivel nacional, dentro de la campaña y compartíamos muchas de estas características. Que tenía que ver con definirnos como anticapitalistas, con venir muchas de tradiciones de izquierda, por reconocernos hijas del 2001 y de la rebelión popular. Por tener una mirada crítica hacia el papel que estaba teniendo la institucionalización de los feminismos a través de las ONG. Y no solo en Argentina sino a nivel internacional. Digo todo esto porque para leer cuales son las luchas centrales de los feminismos me parece que es interesante, más allá de la Campaña. La campaña es un hecho político único en el mundo y que realmente ha generado transformaciones muy profundas, pero trascienden incluso la legalización del aborto. O sea. Creo que, la idea de potencia es súper útil. Porque en sí encierran la posibilidad de desplegar mucho más que esa lucha específica, de hecho ese es el debate que hoy tenemos en torno a la campaña. ¿Qué pasa en la campaña ahora que el aborto es ley? Si vos pensás que la campaña es solo que se sancione la ley y bueno, ya está. En realidad si pensás que la potencia de la campaña implica no solo la legalización del aborto si no en sí la radicalidad de un reclamo que sigue vigente porque tiene que ver cuando hablamos de aborto con un montón de otros entre cruzamientos de poder que se da sobre el cuerpo de las mujeres, de las lesbianas, de los trans. Claramente el sentido de la campaña sigue vigente. Y hay un montón de otras disputas a dar, dentro de la ESI, dentro de como configuramos y entendemos el aborto, dentro de muchísimas otras cosas.. Entonces el aborto ha sido estructurante al interior y hacia afuera de los feminismos. Quedo que sin dudar otra de las dos luchas estructurantes ha sido la que se terminó de visibilizar fuertemente con el Ni Una Menos, que volvió a instalar el feminismo argentino a nivel mundial y que fue la visibilización de la violencia machista y de los femicidios en tanto un problema político de nuevo en tanto algo que la violencia machista había sido históricamente caracterizada de índole privada ¿no? y también de hecho ahí recordaba hace poco con otras compañeras, lo que fue la lucha que dimos en Córdoba por la ley de violencia que se llamó Ley de Violencia Familiar, nosotras no le habíamos puesto ese nombre al proyecto que presentamos, que fue también todo un trabajo previo a sancionar la ley, estamos hablando del año 2009. Instalando en lo público la problemática de la violencia de género y la violencia machista como un problema que no era de índole privado, sino que había que dar respuesta a nivel social y ni hablar de a nivel del Estado. Entonces creo que también lo interesante de cada una de estas cosas que tienen de interesante son luchas estructurantes, que de alguna manera han ido también dando vida y permitiendo que los feminismos se multipliquen a un nivel que hoy hablemos de una marea. Que hablemos de un feminismo masivo. Al mismo tiempo implica realizar ciertas críticas a disputar dentro de esa marea verde. Entonces la violencia y los femicidios, está el eje del aborto, educación sexual y anticoncepción, y creo que también hay otra perspectiva que es la que de alguna manera va a disputar el contenido a esta idea de los feminismos en un sentido amplio que tiene que ver con feminismos que se construyen con posiciones críticas al capitalismo. Hay también esta masificación de los feminismos que también ha traído muchas versiones de feminismos fácilmente asimilables a este sistema que pueden de alguna manera generar

algunas reformas, como conquistas que claramente las reconocemos como tales, pero que no cuestionan las estructuras de poder jerárquicas y sociales en las cuales hay un entramado que desde nuestro feminismo reconocemos esta múltiple opresión de capitalismo-patriarcado-colonialismo-racismo, que efectivamente se da sobre nuestras vidas y nuestros cuerpos. Entonces eso que en su momento fue feministas inconvenientes y que después de alguna manera ha ido tomando otras formas, hoy creo que en gran medida quienes representan o recuperan esas banderas son las feministas del Abya Yala que se posicionan desde una construcción... porque para mí si hay algo vital hoy dentro de los feminismos es justamente no permitir que se quite el poder disruptivo, subversivo de los feminismos. Poner la discusión en el lugar en el cual nosotras estamos construyendo y pensando un feminismo que es capaz de soñar y luchar por un mundo en el cual no haya oprimidas oprimidas ni explotadas ni explotades, y eso implica una crítica radical a la estructura patriarcal que la vemos necesariamente de la mano del capitalismo, colonialismo y racismo. Entonces, necesariamente tiene que hacer pública la crítica al Estado, a los Gobiernos al sistema, al mercado. Entonces, en ese sentido, yo creo que hoy es vital esta disputa. Esta disputa por los sentidos de los feminismos, que no haya una construcción del feminismo que inmediatamente la identifique con estos movimientos que lo que proponen son reformas parciales a nivel normativo solamente, ahí hay una disputa a construir en el ámbito de lo público, volver a instalar que los feminismos soñamos con un mundo otro, diferente, más allá que aplaudimos y peleamos cotidianamente por estos cambios porque son cambios materiales en la vida y en las condiciones de vida de muchas y muchos de nosotres. A la vez estamos construyendo y entregando vida y proyectos por una transformación mucho más radical que se reconoce en tradiciones que pueden ir desde la reivindicación de ciertos saberes y construcciones de las mujeres de pueblos originarios hasta la resistencia afro de las esclavas, hasta la militancia de los años 70 revolucionarias de las compañeras y muchas otras. Cómo reconocer en esas raíces ese feminismo que es un feminismo por definición inconformista. Radical en términos de que no está buscando simples reformas a cuestiones concretas sino a una transformación profunda de la sociedad que implicaría esto, una ruptura con un sistema de dominación y explotación que claramente contiene al patriarcado, se articula y es funcional. Bueno eso, por un lado el tema de la violencia y por otro lado el tema del aborto y lo que se llaman en general estas luchas vinculadas con el sexo y el género y por otro lado también la disputa por un feminismo que no pueda pensarse fuera de las luchas anticapitalistas, antiracistas y anticoloniales. Y lo que ha aparecido fuertemente, sobre todo en los últimos años y que es interesante en términos de reconocimiento de otros sujetos son las luchas contra el abuso sexual contra las infancias. Que ha sido mucho tiempo invisibilizado y el papel de las madres protectoras en empezar a ver cómo, en estas estructuras jerárquicas y de opresión las niñas, los niños y les niñas ocupan un lugar históricamente acallado. Todavía hoy se sigue escuchando justificación de violencias hacia les niñas y sin problematizar, entonces eso también.

5. ¿Cómo contribuyen las medidas de acción directa como paros, marchas, concentraciones para visibilizar casos de violencia de género, etcétera? ¿Por qué?
N: Yo creo que sin las acciones directas no hubiera habido ni Marea Verde ni Una Menos. Creo que bueno, también es propio de las construcciones feministas que pudimos darnos. Por ejemplo dentro de la campaña uno de los debates más fuertes que nos dimos en su momento fue y que creo que por eso yo digo que la Campaña tiene mucho que reconocer de su origen en los encuentros, fue recuperar o construir la idea de que la campaña era un espacio en el que habitábamos múltiples organizaciones muy diversas con estrategias políticas muy diferentes. Dentro de la campaña tenías ONG, partidos políticos, organizaciones feministas pequeñas que tenían pocos años, sindicatos. Cada uno de estos espacios, tenías grupos de artistas...Cada uno de estos espacios accionaba políticamente de manera diversa. Cuando empieza el debate de la campaña cuyo objetivo se configuraba en término de la pelea por la legalización del aborto, es decir, por la construcción de una ley. Más allá del debate colectivo que nos dimos por la construcción de esa ley que claramente fue un trabajo de reunirnos, estudiar, debatir, entre muchísimas... A la vez fue hacer explícito de que las estrategias y características de las organizaciones eran diversas. Y que la campaña debía contener

a todas y que la potencia de la campaña era contener a todas. Entonces en Córdoba, simultáneamente salíamos a la calle con intervenciones artísticas en términos de intervención estética política a la calle y simultáneamente se daba un trabajo de "cabildeo" el nombre que se le dio al término inglés "lobby" para discutir, no sé, que se presentaba o que se discutía con diputadas, senadores y senadoras cordobesas, lo que iba a pasar los proyectos de aborto a nivel nacional. Entonces vos tenías gente que iba, golpeaba la puerta de las diputadas (antes había diputadas ahora solo legisladores) y a nivel nacional también para discutir con ellos o dentro de sus organizaciones políticas y entre tanto, otras organizaciones simultáneamente instalábamos los debates en espacios públicos. Por espacio público reivindicábamos un montón de espacios que no solo eran la calle, sino esto que decía hace un rato. Disputábamos contenidos en medios de comunicación, disputábamos en aulas... Entonces yo creo y en eso yo creo que la construcción política de nuestros feminismos tuvo ese acierto, histórico, que fue justamente no intentar estructurar el movimiento ni limitarlo, ni poner el cartel claramente hasta acá es y hasta acá no... Sino justamente incentivar, alimentar la idea de que nosotras portamos los feminismos en todos nuestros ámbitos y que todos nuestros ámbitos eran espacios donde desplegar ese feminismo. La sensación que yo tengo es que es bien de un hormiguero si se quiere. Hormiguitas que fuimos militando el feminismo en cada uno de nuestros espacios dónde estábamos, discutíamos... no sé, nuestros lugares de trabajo, de militancia, en el sindicato, en el aula, en la reunión de padres de la escuela de los hijos... En cada uno de esos espacios fuimos disputando sentidos y fuimos construyendo y encontrándonos con otra. Entonces en ese sentido, las intervenciones directas lo que hacían de alguna manera eran emergentes de todo esto que estaba pasando a nivel subterráneo. Todavía marginales, pequeñas. Desde el 2018 para acá ha sido mucho archivo, de revolver mucho archivo por lo que fue el debate de aborto 2018 y por distintas razones. Y una puede ver las características que tenían esas primeras actividades y cómo fueron tomando cada vez más lugar en la calle, tomando cada vez más masividad. Para terminar lo que fueron las masivas marchas del 2015 Ni una menos y lo que fue 2018 la explosión de la marea verde y más de un millón de personas en la calle. Ahí creo que lo central fue reconocer la simultaneidad de las estrategias, de los actores y actoras que sosteníamos esta lucha y que pudo desde ese reconocimiento tener una construcción más fuerte y más masiva. Desde este reconocimiento de que había múltiples formas de sostener estas reivindicaciones. Más allá de que claramente hay disputas al interior de los feminismos, se priorizan unas cosas sobre otras, a veces... Pero sin anular lo otro y con la posibilidad. Para mí entonces las acciones callejeras fueron vitales en términos de ir poniendo faros públicos de lo que estaba pasando a un nivel mucho más superficie. Entonces vos tenías a las feministas como una presencia política visible. Esporádica, con intervenciones, pero cada vez más fuerte y cada vez con más fuerza, más numerosa y con más capacidad de interpelar públicamente a quienes fueran. Después pensar que la ética, la estética y la política son dimensiones que inescindibles que entonces también, pensar una lucha que se reivindicara desde una construcción estética también, para nosotras fue definitorio como MUFAS y como HMyO también. Hay todo un trabajo... Moni era la artista, la que dibujaba. Laura sacaba fotos. Yo escribía. Había si se quiere una amalgama ahí también de estetización de la política en términos nada peyorativos sino al contrario, del poder pensar porque esto, nosotras soñamos también con una idea de belleza y de mundo bello y poder expresarlo en esos términos es disputar esa idea. Es también parte de lo que hacíamos. Era una forma de romper ¿no? Tenemos algunas intervenciones muy fuertes en relación al aborto y las violencias. Una era las perchitas que hacíamos. Con alambre de artesana, muy hermosas, chiquititas, con la forma de la perchita. Horas estábamos, todavía tengo la pinzita... En las reuniones nos la pasábamos haciendo perchitas. Y eran muy bonitas con algunos de esos alambres azules, re lindos. Con una etiqueta que decía: "Aguja, instrumento utilizado por las mujeres o para abortar..." no sé qué "Educación Sexual para decidir" y la gente en la calle agarraba la perchita y hacía: (subiendo el tono de voz) "¡Hay qué lind... (silencio)". (Risitas) Realmente era genial. Era también ese juego con el arte, lo estético. Una vez muy fuerte hicimos una intervención sobre los femicidios en Córdoba, todas vestidas de negro con los carteles de las mujeres y travestis asesinadas en ese periodo de tiempo, en ese año y que íbamos haciendo como, cayendo a medida que iban nombrando las víctimas de femicidios. Una imagen que realmente era muy fuerte. Era más bien disruptivo en la calle. Una de esas intervenciones la hicimos un día que llovía... casi nos morimos de gripe al día siguiente. Tiradas en el piso mojadas, llorando, la gente alrededor llorando..

"Al otro día siguiente estar hecha mierda", todas hablando por teléfono, todas enfermas. Pero bueno, ehh... eso era realmente intervenciones que hacíamos en los espacios y que lo que buscaban era generar esa disrupción, ese salir de esa comodidad si se quiere, interpelar con mover de manera de mostrar un problema que después fue configurado como tal. ¿No? Después existió el Ni una menos, después se legalizó el aborto... Pero para que eso sucediera primero había que romper con esa naturalización de todas estas cosas en el ámbito público en todas sus dimensiones y una era salir a la calle. Una de esas potencias fue la potencia pedagógica que tuvieron para mí la escuela de argumentación por el derecho al aborto, que fue la mesita que poníamos todos los jueves en la calle y que se acerba quien se acercaba a debatir sobre aborto y poder entablar un debate y un diálogo con, no sé... las miles de personas que pasaron por esa mesa y se quisiera acercar a debatir. creo que la calle la acción directa, callejear son realmente han sido vitales para la potencia del movimiento feminista y de la disidencia en argentina.

6. ¿Aparecen en marchas consignas de lucha en torno a la histeria, se visibiliza este término? En intervenciones y en discusiones al interior de los movimientos.

N: En los últimos años no lo tengo muy presente la verdad. Capaz que era más con la canción de Liliana Felipe, me parece que era más propio de esa generación nuestra, más vinculado con los 2000 y eso. No la he visto, no la veo tan presente como en los últimos años.

SEGUNDA PARTE

1. ¿Cómo piensas o lees el uso del término histeria? → En su diacronía, cómo se usaba antes y cómo se usa ahora.

N: Sí, yo no soy ninguna experta en psicología, psicoanálisis, Freud (risas). Pero sí creo que el lugar desde donde lo ocupamos es el lugar asignado históricamente de la locura a las mujeres y el lugar de la histérica, como esto de las mufas digamos, como aquella mujer que no se ajustaba a los mandatos, que no se quedaba callada, que no aceptaba pasivamente lo que le pasaba, era rápidamente catalogada como patologizada básicamente y era la loca o la histérica. En ese sentido, me parece que fue una operación semántica y política la de resignificar esos lugares y repolitizar esos lugares del inconformismo, de la incomodidad y, a su vez, revertirlos para construirlos en potencia política. Esto que vengo repitiendo un montón, capaz reiterativa, pero esta idea. Este lugar que se asociaba a lo que está enfermo, a lo que está mal, a lo que hay que medicalizar, incluso hay que medicar. En realidad nosotras lo reconocemos como la incomodidad de las oprimidas dentro del sistema nos encontramos las Histéricas, las Mufas, y las brujas, las locas, las travas, las disconformes, nos organizamos y (desde esa reversión de las identidades como han hecho tantos movimientos a nivel internacional) construimos esa otra política crítica que puede superar la inconformidad para pensar otros mundos deseables, soñables y posibles. Entonces, para mí tiene mucho que ver con esa resignificación de estos términos y, a su vez, el reconocimiento de que ha sido un lugar asignado históricamente y el lugar desde el cual se pretendía aislar, quitar relevancia, porque en realidad las feministas sabemos que gran parte de lo que sucedió como marea tuvo que ver con la posibilidad de encontrarnos unas con otras. El primer gran triunfo contra el patriarcado ha sido reconocer el carácter político de la opresión del patriarcado y eso implica encontrarnos muchas y muchas para primero poder identificarlo y después, poder destruirlo. En eso estamos (risas), pero creo que recuperar el lugar del encuentro de las histéricas, las mufas, las locas, las

travas, fue en gran medida lo que va generando este movimiento hoy tan potente y que es revertir esa mirada que lo que pretendía era la pasividad y el aislamiento para convertirlo con la misma fuerza y revertirlo en términos de potencia y encuentro con otras y con otros.

2. ¿Vinculás la histeria con algunas características o algunos sujetos en particular?

N: Creo que lo que decía hace un rato. Con la que siempre se enoja, con la que siempre grita, con la que está molesta, otra vez la histérica, la feminista. Pero sí, hay una identificación, no mucho más...

3. ¿Qué limitaciones o críticas le harías al término histeria?

N: Yo creo que hoy, no se si tendría sentido volver sobre la identidad política como histéricas por ejemplo. Me parece que fue y tuvo un sentido muy fuerte en su momento, pero que a la vez hoy, si se quiere, capaz que dialécticamente ya está un poco el momento en el que pudimos desde esta caracterización negativa del término resignificarla con la antítesis en término de potencia política. Hoy quizás, en esta etapa de síntesis, capaz ya abrigamos esos dos momentos previos y no sé si tendría mucho sentido recuperarlo en términos de movimientos políticos, me parece que hoy la relevancia tiene que ver con recuperar este sentido que tuvo, y al mismo tiempo, en aquellos lugares donde se sigue planteando desde esa valoración negativa, poder dar esa discusión y ese debate sobre la construcción de la idea de histeria. Pero no sé si hoy lo usaría para una organización feminista, me parece que estamos en otro momento...

4. ¿Consideras que hay alguna potencia reivindicativa en el término histeria?

Ni: Yo hoy pensaría más en la idea, y que se sigue repitiendo fuertemente, en la locura. Una lo vincularía en términos de lo que se identifica como psicopatología ponele a nivel social. Y hoy, por ahí más que la histérica, creo que sigue sosteniéndose el lugar de la loca para distintas luchas, sigue apareciendo en otros países del Abya Yala la estigmatización de las feministas y de las luchas feministas desde el lugar de la locura, no sé si tanto de la histeria hoy, pero bueno capaz que sí y yo no lo tengo tan claro...

5. Bueno, para ir cerrando, ¿nos querrías contar algo más? ¿Agregar algún otro aspecto?

N: No (risas) por ahora estamos...

Muchas gracias Nati por tu tiempo

N: A ustedes, besotes, chau chau, suerte... ¡Chau

