

Herejes y antifeministas: la otra escena posible

María José Rossi / Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 20 de septiembre de 2017. Aceptado el 16 de noviembre de 2017.

> Resumen

En esta presentación reviso algunas perspectivas teóricas (en particular, las de Nancy Fraser y Julia Kristeva) en relación a la cuestión de género y sus diferentes “estilos” como un aspecto esencial para su abordaje. En segundo lugar, analizo la cuestión del odio y el desprecio a las mujeres, lo cual lleva a la figura de la bruja analizada por Silvia Federici en *Calibán y la bruja*. En tercer lugar, voy a referir mi propia posición crítica con respecto a las estrategias que en nuestro país se están llevando a cabo para mitigar la violencia de género.

» *Nancy Fraser, corporalidad, escritura, bruja, violencia de género.*

> Abstract

In this presentation, I review some theoretical perspectives (especially Nancy Fraser and Julia Kristeva) in relation to the question of gender and its different “styles” as an essential aspect for its approach. Second, I analyze the issue of hatred and contempt for women, which leads to the figure of the witch analyzed by Silvia Federici in *Caliban and the witch*. Thirdly, I will refer to my own critical position regarding the strategies that are being carried out in our country to mitigate gender violence.

» *Nancy Fraser, corporality, writing, witch, gender violence.*

Los términos del debate contemporáneo en torno de la mujer y del feminismo conllevan la paradoja ética de que, planteando interrogantes para los que no es sencillo llegar a una respuesta (¿Qué implica “ser mujer”? ¿Qué significa “ser femenino/a”? ¿Qué es ser feminista hoy?), demandan no obstante tomar “cartas en el asunto”, es decir, asumir alguna clase de posición, en particular respecto de algunas temáticas que hoy resultan acuciantes (aborto, femicidios, etc.). Es por eso que, antes de referirme a mi propia posición respecto de algunas de ellas, voy a centrarme primero en tres cuestiones. A veces un buen rodeo es el mejor modo de llegar directamente a la meta. La primera cuestión tiene que ver con el estado del arte y la agenda del género entre algunas de las más reconocidas intelectuales norteamericanas y francesas; me refiero a Nancy Fraser, Judith Butler y Julia Kristeva. La segunda cuestión aborda la cuestión del odio y el desprecio a las mujeres; temática que se adentra en una dimensión más pulsional y que me lleva a la figura de la bruja. Aquí aludiré

a una figura analizada por Silvia Federici en *Calibán y la bruja*: la bruja mala de los cuentos infantiles, la bruja a la que la Inquisición quemaba por bruja. ¿Por bruja? En la denominación cómoda y también espeluznante hay algo que se teme decir. En tercer lugar, voy a referir mi propia posición con respecto a las estrategias que en nuestro país se están llevando a cabo para mitigar la violencia de género. Consideraré en este caso a una intelectual y activista local, Rita Segato. Pero sobre todo voy a pensar el problema a partir de una matriz lógica a la que siempre acudo cuando se trata de pensar relaciones sociales que implican asimetría: la dialéctica del reconocimiento. Los tres temas parecen ir por diferentes carriles pero están mutuamente relacionados. Procuraré, pues, mostrar el secreto entramado que los relaciona.

> 1

En cuanto a la primera cuestión, voy a intentar ser breve y orientar los términos del debate en relación a lo que Nancy Fraser en *Fortunas el feminismo* (2015) y también Joan Scott en *Las mujeres y los derechos del hombre* (2012) llaman las olas del feminismo: una primera ola que va desde fines del XIX hasta la conquista del voto femenino en Francia, en 1944; una segunda ola que se da en los años 70 con los feminismos de izquierda, y una tercera, actual, en el contexto del neoliberalismo. Me voy a centrar muy brevemente en este último periodo, que es en el que nos toca vivir, y en el que constatamos que no hay “feminismo” sino “feminismos”: la pluralidad implica que una posición determinada se define, encuentra su identidad, siempre *entre* otras posiciones. Y que ese *entre* es el *limen* que separa pero que también une: de ahí el *clinamen*, las múltiples versiones que se disparan y cuyos componentes pueden colisionar entre sí. De acuerdo con Fraser, hay dos grandes marcos teóricos desde los cuales pensar hoy la construcción de las identidades sociales: la teoría del discurso lacaniano posestructuralista (Lacan, Kristeva, Derrida) y la teoría del discurso pragmático (Bajtín, Bourdieu, Foucault).

Lo que Fraser señala, básicamente, es que para el posestructuralismo lacaniano hay una sobre-determinación de la dimensión simbólica y que entonces el pragmatismo es un modelo más adecuado para explicar las identidades y construir prácticas que tengan en cuenta la contingencia y la pluralidad de los vínculos sociales hoy en día. Así, nos dice que “la estructura del orden simbólico determina el carácter de la subjetividad individual”, que “el orden simbólico es falocéntrico”, y que esto redundaría en un determinismo “aparentemente blindado” (2015: 176). Ese orden simbólico termina por tanto esencializando y homogeneizando prácticas y tradiciones contingentes “eliminando las tensiones las contradicciones y las posibilidades de cambio” (2015: 177). En relación a Julia Kristeva, con quien disiente, señala que ha producido una “extraña teoría híbrida que oscila entre el estructuralismo y la pragmática” (2015: 181). De acuerdo con su reconstrucción, Kristeva toma en cuenta lo simbólico, que es el registro vinculado a las normas gramaticales y sintácticas, y lo semiótico, que es un registro vinculado a las pulsiones. En el nivel del discurso, ese registro pulsional se manifiesta con la entonación y el ritmo no regido por normas. Es por tanto en el nivel semiótico donde se juega alguna chance de liberación, del que cabe esperar algo parecido a una revuelta, pues “expresa una fuente corporal y material de negatividad revolucionaria, el poder de romper con la convención e iniciar el cambio” (2015:

183). De este modo, Kristeva asocia lo semiótico con lo preedípico y lo maternal, valorándolo como un punto de resistencia a la autoridad cultural paternalmente codificada, “una especie de cabeza de playa de la oposición femenina dentro de la práctica discursiva”.

La impresión general que me deja la lectura de Fraser es que sus reflexiones, mechadas de recomendaciones y advertencias —“Las feministas deberían rechazar las formulaciones sectarias que consideran ambas problemáticas [trabajo y cultura] mutuamente antitéticas [...]” (2015: 192); “El objetivo de dicha política es el de reparar la autodislocación interna impugnando las imágenes androcéntricas que degradan la femineidad. Las mujeres deben rechazar esas imágenes y adoptar nuevas autorrepresentaciones confeccionadas por ellas mismas” (2015: 198) —apuntan a incidir en la legislatura de su país o en la de los países a los que se la invita. Les habla al oído a los/as candidatos y candidatas demócratas que tienen algún poder de decisión, que trabajan para legislar. Es un lenguaje normativo, lleno de “deber ser”, que a mi criterio reintroduce el falicismo que critica por vía discursiva. Es un lenguaje que quiere ser transparente, cuya lectura no aloja ningún enigma, por eso se muestra contundente, austero, ascético, polemista. En ese sentido, reivindico a Kristeva, quien reflexiona en cambio sobre esas cuestiones desde una dimensión que es la de la carne y de la corporeidad. Parece una cuestión menor, pero el estilo no es ajeno a un modo de percibir, pensar y experimentar el mundo; la escritura que adoptamos dice mucho acerca de la manera en que nos relacionamos con los otros, por eso es la dimensión política por excelencia— dimensión que Fraser, según propia confesión, parece descubrir hace muy poco.

Entonces, por más híbrida que, desde el punto de vista de Fraser, sea en la teoría, la escritura de Kristeva me resulta mucho más femenina, y por eso también más liberadora, precisamente porque es una escritura que aloja el enigma y que se pone desde la carne, a diferencia de la discursividad seca y lineal de Fraser. Creo que aquí se encuentra uno de los secretos del cambio cultural que pueden dar las mujeres, un cambio ligado a estrategias blandas de disuasión vinculadas, además, al humor, a la ironía, al juego, al gusto por los detalles, al cuchicheo más que a la vociferación; a un lenguaje sinuoso, enigmático y engalanado, maquillado, más que al grito o la afrenta agresiva. Un decir que se acompaña de un mirar, creo que las mujeres estamos empezando a ver más y mejor, y que la versatilidad de su escritura aloja muchos más matices y diferencias que lo puede ser una consigna cruda y ruda, por más efectiva que parezca.

> 2

Todo esto me lleva a la segunda cuestión, que es la del cuerpo. Aquí voy a arriesgar una hipótesis: creo que el cuerpo de las mujeres es el que está en juego aquí, cuerpo que se vincula con el poder de dar vida y con el poder de dar muerte. Cuerpo que convoca la figura de la bruja.

La bruja de los cuentos infantiles es aquel personaje que se puede comer a los niños, que los puede devorar. Los puede cocinar en una caldera. Es mala y poderosa, siniestra. Nos acechan, las brujas. ¿Qué nos hace temer de esas brujas? ¿Qué miedos profundos reactivan, qué hace que los cuentos que nos cuentan las sigan teniendo como protagonistas?

Porque además de devorar niños a los que cuecen, las brujas se reúnen, tienen sus celebraciones, los aquelarres, donde platican entre ellas y practican extraños rituales sustraídos de la mirada, al amparo de la sombra donde todos los gatos son negros, según nos lo cuenta Silvia Federici en *Calibán y la bruja*: “[...] el aquelarre nocturno aparece como una demonización de la utopía encarnada en la rebelión contra los amos y el colapso de los roles sexuales, y también representa un uso del espacio y el tiempo contrario a la nueva disciplina capitalista del trabajo” (2015: 290). Hay algo muy negro en esto de las brujas, un agujero por el que tal vez nos podríamos perder. Su pacto con el diablo representa un contrato de matrimonio pervertido: “La caza de brujas transformó la relación de poder entre el Diablo y la bruja. Ahora la mujer era la sirvienta, la esclava, e súcubo en cuerpo y alma, mientras el Diablo era al mismo tiempo su dueño y amo, proxeneta y marido” (2015: 304).

Las viejas brujas de antes eran las parteras, las comadronas, y también las practicantes de los abortos: “[...] parece plausible que la caza de brujas fuera, al menos en parte, un intento de criminalizar el control de la natalidad” (Federici, 2015: 296). Eran las que podían dar la vida y también la muerte. ¿Hay algo más poderoso que eso? El útero puede ser cuna y también sepultura. Hay alguien que concibe, que gesta una vida, y que por propia decisión, llama a otra mujer que, en forma clandestina, mata con sus menjunjes e interrumpe esa vida incipiente. Mata para evitar muerte. Mata para no seguir alimentando a esa inmensa maquinaria mortífera que no necesita vidas sino poleas y cadenas. No alimentaré tus fauces con una vida maldita de antemano, le dice al capital. Pero ese decir, que es un decir maldito (a una maldición la bruja le opone otra maldición), es un decir que no es solitario. Está entramado.

3. Entiendo que el modo que estamos usando las mujeres para dar cuenta de nuestro malestar en este mundo ciertamente, patriarcal y falocéntrico, adolece de algunos problemas. Por eso me reconozco como una hereje dentro de los feminismos. Creo que muchos de los feminismos actuales inscriben lo femenino exclusivamente en la mujer, no teniendo en cuenta, por un lado, que la inscripción de lo femenino no necesariamente es biológica, y que la mujer y el varón, a su vez, forman parte de un entramado, de una red de relaciones en la que, si bien son mayoritariamente las mujeres las que mueren, las víctimas, los varones también quedan destituidos, también salen depreciados del ejercicio de estas violencias. En tal sentido, el juicio de oposición, o sea, el binarismo que distingue y ordena, y sin el cual no es posible pensar, puede abrigar un peligro: que los extremos permanezcan fijos, sin relación entre sí. En cambio, si pensamos que varón-mujer, femenino-masculino pueden intercambiar sus valencias, que se replican en cada interioridad, que se desplazan y se modifican, se fluidifica lo que está endurecido y se altera la abstracción de los polos, que corren siempre el riesgo de fijarse y de mortificarse uno al otro.

En un reportaje reciente, Rita Segato, que hace años viene trabajando el tema de la violencia en las cárceles de Brasil con los violadores, hace la siguiente observación:

En el brote de violencia que tenemos (en Argentina, el mes de abril ha sido tremendo) la primera víctima son los propios hombres, pero no lo saben porque no consiguen verse o colocarse como víctima, porque sería su muerte viril. Lo que llamo mandato de masculinidad, es el mandato de tener que demostrarse hombre y no poder hacerlo por no tener los medios. El paquete de potencias que les permite mostrarse viriles ante la sociedad lleva

a la desesperación a los hombres, que son victimizados por ese mandato y por la situación de falta absoluta de poder y de autoridad a que los somete la golpiza económica que están sufriendo, una golpiza de no poder ser por no poder tener. (Edelstein: 2017).

Segato señala algo interesante, lo destaco porque se mueve en una dirección insospechada, contraria a lo que habitualmente se sostiene: el varón es víctima de la violencia y es víctima del mandato de tener que mostrarse “hombre”. En general, es la mujer que muere o que es violentada, la que es marcada como víctima. Pero este reparto implica dejar de lado las estructuras que relacionan, las tramas invisibles que vinculan, los conectores que traman identidades y diferencias. Por eso, creo que si hay un discurso que no nos conviene a las mujeres, es precisamente el de la victimización. Cuando el siervo hegeliano se libera, no sólo es porque comienza a verse como esclavo (quien no se ve como esclavo no puede empezar a dejar de serlo) sino porque reconoce en él una potencia. Potencia que está ligada al trabajo, a la transformación de su entorno y de sí mismo. En este caso, estaría ligado al trabajo que las mujeres podemos hacer con nosotras mismas, desde el ver, desde la palabra, desde la acción. Aquí es donde querría referirme a la consigna “ni una menos”. Estimo que es —se ha discutido mucho al respecto— una consigna fallida. Porque el sentido común, lo que Hegel llama ‘entendimiento’ (*Verstand*), ese modo de razonar extrínseco o exterior, suele separar lo que está unido, escindir lo que está relacionado. “Ni una menos” es una frase compleja que aloja un sí y un no; que bascula entre el más y el menos, que irradia más de un sentido, que proscribe también; pero es una frase que se presta a las mutilaciones, cuyos sentidos pueden verse lacerados. Es una frase en la que el sentido común que desarticula, sesga y mata, puede leer (lee) ‘una menos’. Lo cierto es que sumamos cada vez más menos porque lo nuestro no son las sumas y restas sino la cualidad de lo dicho, el tono, las tramas, el cotilleo. La carne que trema y que espanta.

> Bibliografía

- » Edelstein, J. (2017). “Por qué la masculinidad se transforma en violencia”, reportaje a Rita Segato. *La voz del interior*. Disponible en <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/por-que-la-masculinidad-se-transforma-en-violencia> (última consulta 24/08/17).
- » Federici, S. (2015 [2004]). *Calibán y la bruja: mujeres, cuero y acumulación originaria*, trad. V. Hendel y L. S. Touza, CABA: Tinta Limón.
- » Fraser, N. (2015). *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, trad. C. Piña Aldao, Quito, Ecuador: IAEN.
- » Scott, J. W. (2012 [1996]). *Las mujeres y los derechos del hombre: Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, trad. S. Mastrangelo, Buenos Aires: Siglo XXI.