

Jean Franco

Hace unos meses me invitaron a una conferencia en Inglaterra sobre género. Para provocar una discusión enseñé la tarjeta postal en que las Yeguas del Apocalipsis se retratan en la misma pose que «las dos Fridas» de Frida Kahlo, y la tarjeta postal en que Juan Dávila retrata a un Bolívar feminizado¹. Mi intención era demostrar cómo se ha cuestionado la distribución de características que se habían históricamente atribuido a hombres y mujeres —la masculinidad heroica en el caso de Bolívar, el afecto amoroso y sufrido en el caso de Frida. En el caso de la tarjeta-pastiche de la pintura de Kahlo, los artistas chilenos habían creado una copia en vivo que cuestionaba el patetismo que circunda el mito de Kahlo como mujer-víctima.

Hay muchas maneras de leer la representación de las Yeguas del Apocalipsis; en los años del SIDA el doble retrato señala una diferencia entre el «original» (Kahlo lamenta la separación de Diego, cortando una arteria del corazón), y la copia que se apropia y transforma los sentimientos y los afectos, supuestamente especialidades de lo femenino. La tarjeta pone en cuestión «la» mujer y «el» hombre como identidades estables y polarizadas.

Era interesante, sin embargo, que algunas de las mujeres presentes en la conferencia parecían creer que introducir el trasvestismo en una discusión del género no era apropiado, porque, para los participantes, el «género» se trataba únicamente de la mujer. La misma interpretación se ha notado recientemente en las discusiones aquí en Chile, en donde he visto referencias al «género y homosexualidad», y en los Estados Unidos, en donde se define oficialmente al género «como la clasificación biológica de hombre y mujer, que son los dos sexos del ser humano².»

Tales luchas por la significación de palabras o por el poder interpretativo siempre indican una crisis hegemónica. En el caso del género lo que está en crisis es la familia heterosexual normativa que se ve amenazada no solamente por la existencia de familias «irregulares», sino también por el consumismo estimulado por el estado neoliberal. Contra estas amenazas se alzan no solamente la iglesia católica sino otros sectores que se sienten afectados por una crisis de valores y lo amoral de la sociedad de consumo. No necesito insistir en este punto. Basta ver, por ejemplo, los anuncios de Versacci en el *New Yorker*, en que dos hombres monumentales y desnudos parecen a punto de poseer a una mujer semidesnuda parada entre los dos. Reminiscencias del Marqués de Sade.

Quiero enfatizar, por lo tanto, que aunque la cuestión de la mujer tiene un lugar en este debate, la discusión sobre el género tiene que tomar en cuenta la lucha de significación que se ha producido no solamente a raíz de la conferencia de Beijing, sino también por el consumismo.

En estas conferencias, quiero abarcar no solamente la preocupación contemporánea por el género sino también sus raíces

históricas, la simbolización de la mujer y del hombre en los discursos de la colonia y la nación y la cuestión del sujeto que se ha abordado desde el psicoanálisis, la antropología, y el post-estructuralismo. En esta discusión quiero insistir en que no hay una teoría de género y sexo, sino varias. Por ejemplo en el psicoanálisis freudiano el sujeto es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes; la falta y la castración simbólica condicionan la estructuración de la identidad psíquica y nos constituyen mujeres y hombres. Por otro lado, esta versión de la formación del sujeto masculino y femenino ha sido cuestionada tanto por las feministas francesas (sobre todo Luce Irigaray) como también por Foucault quien considera el psicoanálisis como una forma moderna de la confesión y por lo tanto de la vigilancia de sociedades reglamentarias. Marta Lamas, editora de la revista mexicana, *Debate feminista*, arguye que «No comprender el concepto freudiano de realidad psíquica conduce a la simplificación del problema de la relación de lo social con lo psíquico. Si se evitan los conceptos de deseo y de inconsciente en relación con la diferencia sexual, se piensa que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales y, por tanto, que el conflicto se resuelve estableciendo nuevas reglas de convivencia. Pensar que las personas están configuradas sólo por lo cultural y lo social (por el género) es una visión reduccionista, especialmente evidente cuando se habla de los procesos de identificación que llevan a la constitución de la identidad³.» De acuerdo; pero dadas las ambigüedades del pensamiento del mismo Freud, no es de sorprenderse que últimamente el feminismo, o trata de leer a Freud «contra la corriente» (por ejemplo, Teresa de Lauretis en su libro *The Practice of Love*⁴), o ha buscado teorías que enfatizan la relación de niño/a con la madre —por ejemplo, las de Melanie Klein para contraponerlas a las concepciones freudianas de castración, falta, ley del padre, etc., que son contrafactuales. Por eso tenemos que darnos cuenta que el campo teórico también es un escenario en el cual existen varias interpretaciones incompatibles con la subjetividad.

Todo concepto tiene una historia. El concepto de género, como construcción social, tiene su raíz en una frase de Simone de Beauvoir —»la mujer no nace mujer». De allí, «género» llega a ser un concepto que se usaba para señalar que la diferencia anatómica considerada natural estructuraba categorías sociales.

En su libro *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Donna Haraway tiene un capítulo que se llama, «Gender for a Marxist Dictionary. The Sexual Politics of a Word». («Género para un diccionario marxista. La política sexual de una palabra⁵.») Señala Haraway los distintos campos semánticos de la palabra «Geschlecht» (alemán), «gender» (inglés), «genre» (francés) y «género» (español); aunque todos se refieren a tipo, modo y clasificación, en inglés se separa la palabra *genre* de *gender* y ésta última es la que tiene connotaciones de diferencia construida socialmente a base de las diferencias sexuales. «Gender» en inglés es menos ambiguo que en otros idiomas en que el campo semántico es más amplio.

El feminismo postulaba la diferencia entre sexo (o naturaleza) y género (socialmente construido) como argumentos en contra del determinismo biológico. El término «género» se introdujo en

primera instancia como arma de combate en una discusión entre el determinismo y la construcción social de la diferencia. La formulación típica es la que sugiere que el sexo es determinado por la biología (hormonas, genes, sistema nervioso) mientras que el género remonta a la cultura. La diferencia entre sexo y género abría un espacio entre naturaleza y cultura que permitía una interrogación de cómo en distintas sociedades se constituía lo masculino y lo femenino. Atribuir la diferencia entre hombre y mujer a la naturaleza (el esencialismo) dificultaba el cambio en la relación jerárquica encabezada por el hombre. Por el contrario, si el género es social, aprendido y no inherente se puede pensar en transformarlo aunque también puede conducir a una noción voluntarista o utopista como la idea de Monique Wittig para quien destruir el género es abrir las posibilidades de nuevas sexualidades y nuevas identidades⁶. En este sentido, algunos conservadores que atribuyen el uso de «género» al «feminismo radical» no están totalmente equivocados. Era y es una palabra estratégica.

Implícita en el uso estratégico de género está la noción de sexo como algo natural y la heterosexualidad como norma. La diferencia anatómica entre hombre y mujer servía como base de toda una estructura metafórica basada en lo masculino y lo femenino; esta diferencia estructura nuestro lenguaje y pensamiento desde las cosas más elementales —por ejemplo, en la carpintería el macho es el instrumento que penetra— hasta la filosofía desconstruccionista en que lo femenino es lo que queda fuera de la inteligibilidad. Las versiones caricaturescas del feminismo que se reproducen todavía hoy en día en la prensa y en la televisión pasan por alto dos décadas de teorización y de trabajo intelectual que abarcan desde la cuestión de la subjetividad hasta las construcciones simbólicas que perduran hasta en las disciplinas.

El estudio del género no se puede hacer únicamente del punto de vista de las luchas de las mujeres por la igualdad y la justicia aunque estas luchas han sido y siguen siendo muy importantes. Uno de los problemas del feminismo anglosajón ha sido su universalismo, su tendencia a complementar lo que ven como sistemas universales de la opresión con teorías esencialistas sobre la superioridad ética de la mujer; por eso, es importante plantear la cuestión de las diferencias entre mujeres, entre mujeres de grupos minoritarios (por ejemplo, en los Estados Unidos entre mujeres pertenecientes a la comunidad negra o latina) y, dentro de estos grupos, diferencias entre mujeres lesbianas y heterosexuales. Además, hay una creciente crítica, desde el llamado Tercer Mundo, de la política del norte hacia el sur, sobre todo en cuestiones del aborto, el control natalicio, etc., que hace importante estudiar los contextos locales en relación con la globalización de la política de la mujer.

Como ha señalado Judith Butler, el sexo se considera como el origen natural, la materia prima del género⁷. Aunque queda evidente que hay diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, la idea de dos sexos no toma en cuenta las muchas gradaciones biológicas, ni la idea de que en distintas épocas se tiene distintas teorías e interpretaciones de las diferencias anatómicas. Más adelante me refiero a un libro de Thomas Lacqueur, *Making Sex*⁸, en el cual el autor escribe una historia de las teorías anatómicas y cómo

se han modificado no solamente por descubrimientos científicos sino por necesidades ideológicas. Estas teorías recientes no han entrado en las declaraciones oficiales que se han hecho en Chile alrededor del documento de SERNAM, donde prevalecen las referencias a la naturaleza incambiable de la sexualidad y el rechazo de la palabra «género». En una entrevista en *Política y sociedad*, por ejemplo, la Ministra Josefina Bilbao cuidadosamente aparta las significaciones peligrosas. Mientras muchos entienden el concepto de «género» como una concepción de la sexualidad humana –asumida por el nuevo feminismo– no dictada por la naturaleza, sino determinada por la sociedad y, por lo tanto, modificable, relativa y donde cabe la interpretación de roles, la ministra se remite al Diccionario de la Real Academia para definir este concepto, que es, entre otras acepciones: «conjunto de seres que tienen uno o varios caracteres comunes⁹.» Es interesante, en este punto, como el Diccionario de la Real Academia se convierte en autoridad con el fin de conjurar lo peligroso de los términos.

Un problema en el estudio del género es que el ejercicio del poder del hombre, tanto en el campo público como en la familia y en el campo teórico, parece remontar a períodos remotos y por lo tanto se ha mostrado resistente al cambio. Libros como *Myths of Gender (Mitos del género)* de Anne Fausto-Sterling¹⁰ enfatizan la complicidad de la institución científica al sustentar la subordinación de la mujer por medio de teorías basadas o en estudios de animales o en estudios sobre hormonas y genes que le daban sus características especiales. Por otro lado, estudios antropológicos demostraban que el matriarcado propuesto por Engels en *El origen de la familia* es un mito, que en todas las sociedades conocidas las relaciones hombre-mujer son jerárquicas.

Por esta razón, como señala Bourdieu, «una institución (la del género) que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, –«la división del mundo, basada en referencia a «las diferencias y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción actúa como la «mejor fundada de las ilusiones colectivas.¹¹» En su estudio del pueblo kabilí, en Africa del norte, Bourdieu demuestra que la complementariedad de las tareas de mujeres y hombres estructuran el espacio pueblerino, estableciendo espacios considerados como femeninos o masculinos. Estas diferencias simbólicas son tan arraigadas que pasan casi desapercibidas¹². Si el género es «la mejor fundada de las ilusiones colectivas», si el origen de la diferenciación social en perjuicio de la mujer remonta a las sociedades precapitalistas quiere decir que se necesita algo más que una política de la igualdad para cambiar esta situación. Y si la jerarquía hombre/mujer es una característica común de sociedades muy distintas, ¿cómo se puede pensar en cambiarla? El Papa en su «Carta a las mujeres»¹³ tiene que reconocer «la fuerza de las sedimentaciones culturales que, a lo largo de los siglos, han plasmado mentalidades e instituciones», añadiendo que «es difícil señalar responsabilidades precisas». Esta «dificultad», por supuesto, es mayor para la iglesia, puesto que la investigación histórica de la opresión de la mujer atañe a esta institución.

En lo que sigue quiero examinar una teoría influyente (entre

muchas) sobre el origen de la opresión de la mujer para luego sugerir que buscar el origen de la jerarquía es quizás menos importante que estudiar las etapas históricas en que se instauran nuevos registros y mecanismos que afectan las relaciones de género y la subjetividad. La transición brutal que caracterizaban la conquista y la colonia demuestran que la violencia real y simbólica produce reestructuraciones significativas. Aunque la mujer sigue siendo subordinada en la sociedad colonial como en la sociedad precolombina, los mecanismos de la opresión son muy diferentes. Entender cómo y cuándo estos mecanismos cambian es un primer paso hacia el análisis de nuestro estado actual.

Uno de los ensayos más influyentes en los años setenta sobre el origen de la opresión de la mujer era «The Traffic in women: notes on the political economy of sex». («El tráfico de las mujeres. La economía política del sexo) de Gayle Rubin¹⁴. En vez de aceptar la separación del sexo y género basada en la supuesta naturalidad del sexo, ella propone que tanto el sexo como el género son culturalmente construidos y ambos constituyen lo que ella llama «the sex gender system».

Rubin basaba sus argumentos en dos pensadores influyentes, el antropólogo Claude Lévi-Strauss y el psicoanalista Jacques Lacan. Descartando el término patriarcado, porque no se aplica a todos los sistemas estratificados según el género, sostiene que tenemos que situar la subordinación y domesticación de la mujer en los modos de producción y en el estudio de sociedades precapitalistas en las cuales los sistemas de parentesco consolidan el grupo social.

El cambio de dones sostiene las alianzas y la estabilidad en las sociedades tribales. El intercambio de mujeres forma parte de este sistema y está basado en la prohibición del incesto que es universal y que asegura matrimonios exogámicos. Este sistema de intercambio tiene un propósito social que favorece la procreación. Aunque las reglas de intercambio difieren entre una sociedad y otra, en general, la regla que prohíbe, por ejemplo, el casamiento con la madre, la hermana o la hija; es, también, una regla que determina que la madre, hermana o hijas sean donadas a otros hombres fuera del grupo.

Esta diferencia entre los que tienen derechos de dar y las que son dadas establece una jerarquía entre los dos sexos. Los hombres, en otras palabras, tienen ciertos derechos que las mujeres no tienen. La idea de que los hombres y las mujeres pertenecen a dos categorías distintas implica una represión de similitudes, o sea la represión en el hombre de características femeninas y de características masculinas en las mujeres.

Según Rubin, estas reglas de parentesco que determinaban la jerarquización de hombre y mujer en las sociedades tribales se encuentran recodificadas e internalizadas en las sociedades modernas. Por esta misma razón, ella ve la necesidad de la teoría psicoanalítica que considera como una teoría de las reglas de parentesco en el capitalismo; emprende, por lo tanto, una relectura de Freud y Lacan poniendo el énfasis en este último, no solamente porque se apoya también en el pensamiento de Lévi-Strauss, sino porque hace del psicoanálisis una teoría de la significación y de la información. Según Rubin, el parentesco es la aculturación de la

sexualidad biológica de la sociedad; el psicoanálisis explica la transformación de la sexualidad biológica de individuos en el proceso de la aculturación en la sociedad moderna.

Según Lacan, la función del padre se distingue de la del padre particular que encarna este papel. El falo es el complejo de significaciones que se da al pene. La presencia o la ausencia del órgano masculino como símbolo transforma las diferencias anatómicas en una clasificación importante de seres humanos. Durante la crisis de Edipo, el niño y la niña descubren la diferencia entre los sexos y descubren que algunos sexos le son prohibidos y que los dos géneros no tienen los mismos derechos o futuros. Aunque el futuro hombre tiene que renunciar a la madre, tiene el falo y por lo tanto tiene derecho a otra mujer. El camino de la mujer no es tan obvio, puesto que no solamente tiene que renunciar a la madre porque ella no tiene falo, sino a todas las mujeres; este momento de renuncia es también el momento en que reconoce su inferioridad, su carencia. La mujer descubre que la castración es necesaria para ganar el amor del padre, que tiene que ser mujer para ser amada por él. El «desastre» de su carencia se transforma en deseo masoquista¹⁵.

Concluye Rubin que siendo la opresión de la mujer tan profunda, la igualdad de salario o la igualdad de trabajo nunca pueden erradicar las raíces del sexismo. La meta política del feminismo debe ser nada menos que la reorganización del sistema sexo/género a través de la acción política y la eliminación del sistema social que crea el sexismo y el género. En el nivel de la investigación lo que es necesario es un estudio de la evolución histórica del sistema y una comparación entre distintas sociedades.

Aunque estos propósitos de cambio parecen utópicos dado lo arraigado de la jerarquía, el análisis de Rubin no deja de ser provocativo. El problema es que no explica cómo transitan las sociedades de sistema de parentesco a la internalización de la prohibición del incesto en la vida familiar en el capitalismo. Es aquí que el estudio histórico de la colonización es importantísimo, porque la colonización brutalmente introduce el cambio por medio de la violencia del sistema sexo-género. Piénsese por ejemplo en la obra de Gayatri Spivak, sobre todo sus ensayos sobre la India poscolonial en que la esclavitud (*bond slavery*) es la única forma de cancelar la deuda, y el cuerpo de la mujer prostituta es la última forma de pago. Aquí la evolución del sistema de parentesco hacia la nación-estado en un sistema global de capitalismo no es directa, sino que pasa por la esclavitud que rompe los lazos de familia¹⁶. Piénsese también en el proceso de conquista y colonización en América Latina.

De hecho la conquista establece un sistema de sexo y género que arregla diferencialmente las distintas etnias. Crea una clase de personas (los españoles) que tienen derecho sobre las mujeres, y otra clase (los indígenas) que no tienen derecho, que no tienen «falo». Por otro lado porta una clase de mujeres que entra en un sistema de alianzas por medio del matrimonio (las españolas y algunas mestizas), y otra clase de mujeres (indígenas) que se excluyen normalmente del sistema de contrato matrimonial. Aquí, género, sexo y etnia se entrecruzaron.

Quiero ilustrar el proceso de colonización por medio de dos ejemplos, la Malinche como la figura de transición y el confesionario como lugar de la transformación.

La historia de doña Marina, la Malinche, es profundamente aleccionadora no por ser normativa y ejemplar, sino al contrario porque excepcionalmente ella pasa por todos los sistemas —esclavitud, don, maternidad, matrimonio cristiano; pasa de una religión a otra, de una lengua a otra¹⁷. La primera lección de la Malinche es que la mujer intercambiada o dada tiene en recompensa, una plasticidad que le permite una rápida adaptación a un nuevo sistema.

Como cuenta Bernal Díaz del Castillo, ella nació hija de un cacique, fue vendida por su madre que, viuda, se había casado por segunda vez y tenía un hijo del segundo matrimonio que prefería¹⁸. Los mercaderes que llevaban a la Malinche, la vendieron a la vez a un jefe de Tabasco que la regala después de una derrota a Cortés junto con lagartijas, perros, diademas y otras mujeres. Cortés acepta este sistema de intercambio sin problema, dando la Malinche al capitán Portocarrero y retomándola por suya después de haber mandado a Portocarrero a España. Finalmente, después de la primera etapa de la conquista, la da en matrimonio a uno de sus capitanes, Juan Jaramillo.

Sin duda Cortés había apreciado el valor de esta mujer que hablaba nahuatl y maya. Junto con Jerónimo Aguilar que hablaba maya y español, formaba con ella un equipo mediante el cual se facilitaban las negociaciones y los trámites con los indígenas durante la conquista. Bautizaron a Malintzin con el nombre de Doña Marina; los indígenas la llamaban Malinche y por contigüidad también se refieren a Cortés como Malinche.

Como lengua e intérprete se vuelve indispensable. Era madre de uno de los primeros mestizos, Martín, hijo de Cortés. Además de eso, según Alva Ixlixochitl, «a la lengua Marina se le encargó predicar la fe cristiana y hablar, simultáneamente, del Rey de España. En pocos días aprendió la lengua española, lo que ahorró a Cortés mucho trabajo y parece haber sido casi milagroso y muy importante para la conversión de los indígenas y la fundación de nuestra santa fe católica»¹⁹. Es verdad que Ixlixochitl no era testigo; sin embargo sabemos por Bernal Díaz del Castillo, que sí lo era, que Doña Marina traducía confesiones y presencié la tortura y la muerte de Cuahtemoc.

De modo que el encuentro de Cortés con la esclava bilingüe Marina fue tan fortuito como afortunado, sobre todo porque ella era, además, hermosa y parecía bien dispuesta a convertirse en la amante e informante nativa de Cortés. Por supuesto doña Marina no tenía que haber sido mujer para llegar a servir como lengua e informante, pero, como sostendré más adelante, es precisamente el género lo que explica su posición sobresaliente durante el «encuentro», en el cual actuaba de intérprete en el pleno sentido de la palabra. Es ella y no Cortés quien manipula a Montezuma usando una coquetería que no había aprendido de los españoles, y que se manifiesta en incidentes como éste: «Entonces Cortés abrazó dos veces a Montezuma y Montezuma también abrazó a Cortés y Doña Marina que era muy sagaz, le dijo agudamente que él estaba fingiendo tristeza por nuestra partida»²⁰.

Doña Marina tiene el poder, tiene el falo, pero la explicación de esta situación extraordinaria sale forzosamente del marco lacaniano. Luce Irigaray afirma que la mímica es la única vía accesible a las mujeres en el discurso patriarcal²¹. Jugar a la mimesis es, entonces, para una mujer, tratar de encontrar el lugar de su explotación por parte del discurso, sin dejarse reducir simplemente a ella. Es volver a someterse a «ideas», en particular acerca de ella misma, elaboradas en/por una lógica masculina, pero para hacer «aparecer», por un efecto de representación lúdica, lo que debía permanecer oculto; el descubrimiento de una posible operación de lo femenino en el lenguaje. Pero en el caso de la Malinche, la mímica contribuyó a impulsar la narrativa heroica y «benévola» de la conquista y a diseminar una interpretación de la conversión como un adelanto en comparación con la adoración de ídolos. Cuando en la crónica de Bernal Díaz del Castillo la Malinche es citada usando su propia voz, es, otra vez, para afirmar su lealtad a Cortés y denunciar el sublevamiento indígena en Cholula.

Su rechazo por la madre quien, en palabras lacanianas «tenía el falo» como sustituto al padre (apoyaba al hijo del segundo matrimonio como heredero), echa otra luz sobre la conversión de la Malinche. Cuando después de la conquista, se encuentra de nuevo en su país natal tiene la oportunidad de demostrar la superioridad de su nueva fe en un encuentro con la madre. Bernal Díaz del Castillo lo relata de esta manera:

«Estando Cortés en la villa de Guazacualco, envió a llamar a todos los caciques de aquella provincia para hacerle un parlamento acerca de la santa doctrina, y sobre su buen tratamiento, y entonces vino la madre de doña Marina y su hermano de madre, Lázaro, con otros caciques. Días había que me había dicho la doña Marina que era de aquella provincia y señora de vasallos, y bien lo sabía el capitán Cortés y Aguilar, la lengua. Por manera que vino la madre y su hijo, el hermano y se conocieron, que claramente era su hija, porque se le parecía mucho. Tuvieron miedo de ella, que creyeron que los enviaba a hallar para matarlos y lloraban. Y como así los vio llorar la doña Marina, les consoló y dijo que no hubiesen miedo, que cuando la traspusieran con los de Xicalango que no supieron lo que hacían, y se los perdonaba, y les dio muchas joyas de oro y ropa y que se volviesen a su pueblo: y que Dios la había hecho mucha merced en quitársela de adorar ídolos ahora y ser cristiana, y tener un hijo de su amo y señor Cortés, y ser casada con un caballero como era su marido Juan Jaramillo; que aunque la hicieran cacica de todas cuantas provincias había en la Nueva España no lo sería, que en más que tenía servir a su marido y a Cortés que cuanto en el mundo hay. Y esto me parece que quiere remedar lo que acaeció con sus hermanos en Egipto a Josef, que vinieron en su poder cuando lo de trigo».

No se puede atribuir este triunfalismo solamente al hecho de que Marina era una mujer intercambiada. La madre de Marina la había cedido o vendido como esclava, condición ésta que, aunque no fuese permanente entre los aztecas, tenía profundas repercusiones físicas y psicológicas para las personas²². En la medida en la que el esclavo o esclava dejaba de ser un miembro del cuerpo social del calpulli se convertía en una suerte de mercancía que

cederse o venderse para el sacrificio o con otros propósitos. Se pensaba que este cambio de posición social debía traer consigo una transformación incluso en la apariencia física de la persona, puesto que para los aztecas el cuerpo era inseparable del socius y del mundo. El jefe tabasco sin duda la compró y después la regaló a Cortés como don por la victoria de la batalla. Pero aun así Doña Marina no es un mero signo en la transacción, sino que adquiere un valor especial por su conocimiento del idioma. En consecuencia, la elevación de Doña Marina de esclava a lengua significaba no sólo la liberación de la esclavitud sino una restauración de su potencia para actuar, aunque fuera como lengua del conquistador. De modo que no debe sorprendernos que ella misma afirmara vehementemente, a su regreso a Coatzacoalcos, que prefería ser la madre del hijo de Cortés y la esposa de Jaramillo que una cacica del imperio azteca.

La historia de la Malinche invierte la historia edípica de la formación de la mujer según la cual la niña rechaza a la madre que representa la falta del pene, la falta del falo o del poder. Aquí en cambio la madre rechaza a la hija, la vende o la regala, permitiendo fortuitamente que la Malinche adquiriera la educación lingüística que más tarde la ayudaría en la transición a una sociedad moderna, o sea, a una sociedad basada en el contrato. Este contrato se pacta bajo condiciones previas de violencia. En el modelo freudiano, el varón llega a la adultez a través del miedo a la castración y a través de la supresión y la sublimación de su deseo por la madre. Pero la preocupación de Freud en torno a la familia le impedía ver que «el continente oscuro» no era solamente la mujer sino también las poblaciones conquistadas que serían excluidas de la adultez y condenadas a quedarse en la niñez. Además la condición ejemplar de la Malinche no extendía a las demás mujeres que serían consideradas como botín y no como personas. La Malinche no entraba en la historia como madre sino como lengua y como mímica.

Como hace notar Roger Bartra, cuando Malintzín y las otras diecinueve mujeres fueron ofrecidas a Cortés él entregó en cambio una imagen de la Virgen a los tabasqueños. Sin duda, dice, «las mujeres dadas como regalo perdían rápidamente su virginidad, pero lo mismo podría afirmarse de la imagen que los indígenas recibían» —que un siglo más tarde se convierte en la Virgen de Guadalupe²³.

No nos engañemos, sin embargo, sobre la naturaleza de ese intercambio, mediante el cual se entregaban mujeres de carne y hueso a cambio de una mujer simbólica; éste último regalo no se ofrecía como equivalente de las mujeres reales, sino como una mujer ideal, en contraste con el cual todas las mujeres podrían sentir sus carencias, condición esencial para aceptar el contrato sexual.

En el caso de Cortés, la transacción fue siempre perfectamente pragmática, a pesar de oponerse directamente a la limpieza de sangre que los españoles invocaban en sus tratos con los judíos y los moros. La reconquista de España y la consecuente expulsión de elementos foráneos diferían totalmente de la deliberada política de mestizaje promovida en América por la corona española y por Cortés mismo. Cortés reconocía la importancia de poblar al

Nuevo Mundo con un nuevo tipo de habitantes que tuviese lazos de sangre tanto con el conquistador como con los indígenas; de ahí, que hiciera que su hijo con Marina fuese legitimado por el Papa.

Por otro lado el indio americano es feminizado por la conquista. Y no solamente los indígenas sino América entera seguirá siendo «feminizada» en el discurso de occidente durante muchos siglos. Para lograr la integración de los indígenas a un sistema a la vez pluralista y jerárquico, éstos tenían que volverse como mujeres o niños (infantes carentes de lenguaje). Además, como ha señalado Sonia Montecino hablando del valle central de Chile, «la madre india permanecía sola con sus hijos mestizos, los huachos de un padre español presente en la cópula y ausente en la paternidad, en su rol de filiación, afecto y mantención. Así los mestizos tuvieron como único referente a la madre, reproductora de la vida, soporte de la subsistencia y de las relaciones afectivas. La figura del padre, en cambio, se pobló de fantasías, de poder lejano. El padre español, un ser genérico, ninguno en particular residía en el espacio del dominio político, económico, militar, fuera de la contingencia, del cotidiano. Un padre fantasmático, un padre ausente»²⁴.

La conquista, así, complica la teoría de género propuesta por Rubin de distintas maneras, porque se trata no solamente de la jerarquización hombre y mujer sino también de la diferencia entre hombres, y entre mujeres. Al mismo tiempo creaba cierta complicidad entre los distintos subalternos. Ante el machismo rampante de los conquistadores y sus descendientes, ante la misoginia de la iglesia, se recurría, por lo menos en México, a un tráfico medio oculto en que la indígena cultivaba las yerbas mágicas utilizadas por curanderas negras que les vendían a sus clientes o para «amansar al amo» o, en el caso de la mujer criolla, para «amansar al marido».

La conquista de América también pone en evidencia los mecanismos mediante los cuales se transformaban los cuerpos nativos. Por supuesto la sociedad azteca basada en el sacrificio y en el tributo ya no era simplemente una sociedad que se normaba por reglas de parentesco. Era una sociedad no solamente estratificada sino fuertemente reglamentaria, una sociedad en la cual los cuerpos eran cruzados por signos cosmogónicos y, por destinos anticipados. Así, la colonia cambiaba no solamente el estatus del indígena, sino también el cuerpo. Y en esta tarea interviene la iglesia. Foucault ya ha señalado la importancia de la confesión como antecedente del uso del psicoanálisis y la medicina en las sociedades modernas. Sin embargo, las colonias españolas precedían a los países europeos en la transformación del cuerpo en una verdadera bomba erótica. México era, en palabras de Serge Gruzinski, «una especie de banco de pruebas para medidas estratégicas y técnicas que luego se aplicaron en Europa occidental»²⁵. La conquista no sólo transformó la noción del matrimonio como destino a una unión voluntaria, sino que amplificaba la zona del pecado. Criticando la cronología de Foucault, Gruzinski hace un reparo: «sostener que la «puesta en discurso» del sexo se convirtió en una «regla para todos» en el siglo XVII y añadir que «no podía aplicarse sino a una reducidísima élite» es

hacer poco caso o, peor aún, ignorar la labor desempeñada por los confesores novohispanos con las poblaciones indígenas»²⁶.

Para los indígenas se trataba de una transformación de la significación que se daba al cuerpo porque la confesión focalizó ciertas zonas eróticas y ciertas actividades, como la masturbación o el pecado, contra natura como peligrosas. Los confesionarios hilaban muy fino en las cuestiones de placer. Por ejemplo, «el placer involuntario en el sueño» no era pecado mortal, pero «la búsqueda consciente y solitaria del placer» sí lo era.

Además de introducir conceptos nuevos para los indígenas el confesor «busca explorar el camino seguido por el deseo sexual, desde su emergencia en el sueño, sus manifestaciones físicas («¿Cayiste en polución durmiendo?»), las imágenes y fantasías que logran ocasión («pareciéndote que tenías ayuntamiento con mujer») hasta que venga a alimentar el pensamiento erótico del individuo. Hay más, el lenguaje usado en la confesión violentaba los antiguos paradigmas, puesto que palabras como «maldad» y «pecado» no eran compatibles con el dualismo de las sociedades prehispánicas. Nociones como «supay» (en la región andina), que podía significar espíritu malo o bueno según la palabra que le modificaba, no pasaban fácilmente al español; los españoles traducían esta palabra sumamente flexible por la palabra «diablo»²⁷.

En conclusión, la indagación en el origen de la opresión de la mujer y la jerarquización de la familia ha sido un aspecto importante de los estudios sobre género, sexo y poder. El estudio de la conquista de América Latina nos ayuda a desplazar la investigación y buscar no el origen (que siempre es una construcción *post hoc*), sino la etapa histórica en que un sujeto formado en la colectividad y cuyo cuerpo era inscrito de acuerdo con un mapa cosmográfico se convirtió en un sujeto individualizado cuyo cuerpo era un mapa de prohibiciones. Como hemos visto en una transición que no se puede separar de la estratificación étnica.

El estudio de la conquista y de la colonia parece apoyar la teoría de Judith Butler sobre sexo y género según la cual es la cita y la repetición discursiva lo que asegura la normatividad²⁸. Las estructuras según ella no son atemporales, sino criterios de inteligibilidad que son modificables. Cómo son establecidos estos criterios es el tópico de la próxima conferencia.

Individuo, familia y Estado

Las discusiones provocadas por la conferencia internacional de la mujer en Beijing han puesto en evidencia la crisis de los antiguos paradigmas en un momento en que el neoliberalismo está transformando la nación-estado. La globalización económica trasciende los límites nacionales y ha producido un flujo de personas, de dinero, de comunicaciones a través de las fronteras, y una industria de consumo cuyos productos se ven cada vez más homogéneos. Al mismo tiempo, se nota un aumento de la intolerancia en ciertos sectores de la sociedad, una nostalgia por viejas certidumbres, por una familia estable y «normal» que no admite variaciones barrocas. Esta nostalgia por lo que nunca ha existido, salvo en reducidos sectores, se traduce, en el nivel político, en demandas por un incremento de la pena en el caso del aborto, en Chile; en los Estados Unidos por una campaña a veces violenta contra el aborto y, en muchos países, en la recriminalización de la homosexualidad. Mientras que, de un lado, organizaciones internacionales y sectores modernizantes quieren limitar la población, promoviendo el uso de anticonceptivos y la despenalización del aborto, por otro lado, la Iglesia Católica se erige en defensora de los derechos de las mujeres, declara que el verdadero problema es la pobreza y, al mismo tiempo, se opone a los «derechos reproductivos», al aborto y al uso de los anticonceptivos. Los gobiernos latinoamericanos han reaccionado en formas distintas. En el Perú, el Presidente Fujimori se opone a las «vacas sagradas» y quiere que todas las clases sociales tengan igual acceso al aborto y a los anticonceptivos. Su propósito es resolver el problema de la pobreza que atribuye al exceso de población²⁹. En Chile, algunas modestas propuestas preparadas para la conferencia de Beijing provocan gritos de alarma entre los conservadores.

Si la conferencia de Beijing ha puesto estos problemas a la luz del día, el conflicto era ya latente dadas las contradicciones entre «la libertad» del mercado y el miedo a la disolución social en las sociedades neoliberales. La desterritorialización del capitalismo global —o sea la abstracción de los valores, tanto afectivos, como económicos y sociales— hace que todo sea intercambiable, vendible. Nada es sagrado. El mercado crea consumidores catalogados por gustos, por edad, por finanzas disponibles más que por vecindades, clases sociales, o tradiciones³⁰. Para el capitalismo no hay límites a lo permisible. Por ejemplo, unos anuncios recientes de jeans marca Calvin Klein representan niños en actitudes que mucha gente considera pornográficas. A tal punto, que la misma compañía ha tenido que desistir en su campaña mientras que afirma que el anuncio refleja «la fuerza e independencia de una nueva generación formada y experta, más que cualquier generación anterior, en los medios de comunicación». («The most media savvy generation yet»)³¹.

No es de sorprenderse que tanto el Papa como la izquierda (cuya política es considerada «retro» por la posmodernidad) den un grito de alarma frente a un concepto de valores determinados por el mercado, ni tampoco que el «género» sea considerado como un elemento de la disolución. Del lado de la izquierda, el feminis-

mo ha sido tachado por su asociación con los Estados Unidos, mientras que los conservadores dicen que el feminismo «radical» destruye la familia supuestamente «natural». En el Senado de los Estados Unidos, por ejemplo, se aprobó una enmienda de instrucciones para la delegación a Beijing en el sentido de asegurar «que la familia tradicional sea mantenida como una unidad fundamental de la sociedad sobre la cual se construyen culturas sanas y, por lo tanto, reciba estima y protección de la sociedad y el Estado»³². Muchos de los senadores chilenos que participaban en las discusiones del documento del SERNAM compartían este punto de vista; el senador Muñoz Barra, por ejemplo, asevera que «la familia, célula básica de organización de la sociedad, se constituye con la unión formal de un hombre y una mujer a través del matrimonio, permite la plenitud de la sexualidad entre los esposos y es la base del nacimiento de los nuevos seres y el inicio fundamental de su realización como individuos con derechos y obligaciones»³³.

Declaraciones como estas ignoran el gran número de familias «irregulares» y responsabilizan a la familia por la salud física y económica de sus miembros. También demuestran que la familia cumple distintos papeles tanto como una institución que reterritorializa el deseo, como también el título de modelo para comunidades idílicas —por ejemplo, «la gran familia» de la nación. La familia, hoy, es tan polivalente como el sujeto; es la escena de la lucha edípica, pero también la institución responsable por la educación de los niños en comportamientos deseables. Para la pareja, el matrimonio permite la práctica de «safe sex» y al mismo tiempo la reproducción legitimada por el estado. Por otro lado, «los valores de la familia» son considerados sanos en contraste con las fuerzas disolventes del consumismo.

En esta conferencia quiero examinar la relación entre familia y estado y familia y nación, en vista de la importancia de la familia en el pensamiento político. La familia, vista como una agrupación «natural», mediatiza entre el individuo y la comunidad más grande que es la nación. Desde un punto de vista evolucionista es una etapa esencial en este trayecto.

En el período de la formación nacional en América Latina se debatía en casi todos los países no solamente la cuestión de la identidad nacional sino la de la ciudadanía. El contrato social postulaba la igualdad de los ciudadanos, mientras que el mapa nacional era cruzado por jerarquías —ciudad y campo, mestizo o blanco e indígena, hombre y mujer. La *intelligentsia* laica trataba de desplazar a la iglesia en su tarea pedagógica por medio del libro, de la prensa y la tribuna y, al mismo tiempo, definía en nuevos términos la diferencia entre mujeres y hombres y las responsabilidades de la familia. «La familia», sin embargo, era una abstracción; en la realidad había una variedad de familias; desde la familia de clase alta cuya cohesión dependía de una alianza de intereses, hasta, en el otro extremo, la familia indígena que constituía no solamente una unión sexual sino también una unidad económica y simbólica.

Por otro lado, una de las características del siglo XIX, es la proliferación de proyectos para homogenizar la nación étnica y culturalmente (proyectos de blanqueamiento por la inmigración,

por ejemplo). A pesar de la creencia de algunos pensadores del siglo de las luces que el matrimonio debe ser una alianza entre dos iguales, como ha señalado Carol Pateman, el contrato social no reconocía el otro contrato, el contrato sexual que aseguraba la subordinación de la mujer en la familia³⁴. Esta subordinación se fundaba no en el pecado original (el estigma de Eva) sino en la «naturaleza» supuestamente más débil de la mujer. De allí que «la gran familia de la nación» nunca se basaba en la verdadera igualdad, sino en una diferencia de esferas; el hombre actuaba en la esfera pública, y la mujer, madre de los futuros ciudadanos, no podía aspirar a la vida pública³⁵. Hegel lo expresaba en forma más sofisticada. En su filosofía, la familia es una comunidad ética natural. Aunque para él la familia se opone al estado, la desigualdad dentro de la familia es reflejada en la escena nacional dado que sólo el hombre puede funcionar como ciudadano. El individuo cobra vida universal fuera de la familia: y «como es únicamente como ciudadanos que es real y sustancial, el individuo cuando no es un ciudadano, y cuando solamente pertenece a la familia, es meramente irreal, una sombra insubstancial»³⁶. Con variantes, esta era la idea de la comunidad nacional que prevalecía en el siglo XIX y contra la cual las mujeres luchaban tanto individualmente como en los movimientos sufragistas³⁷.

En el pensamiento político, la esfera pública es considerada como el espacio de la política, y lo privado es, generalmente, relegado a una esfera fuera de la política. Hasta hoy en día, lo que se considera lo político es normalmente definido en contraste con lo económico, lo doméstico y lo personal. Las instituciones despolitizan ciertas cosas transformándolas en lo personal o lo familiar; en asuntos privados y domésticos en oposición a lo público³⁸.

Como ha señalado Angel Rama, los proyectos de ciudadanía en el siglo XIX provenían de la «ciudad letrada»³⁹. Los intelectuales patrióticos consideraban a las mujeres (y todos los subalternos) como alumnas en su escuela laica. Publicaban calendarios para señoritas, tratados sobre la conducta doméstica, y novelas románticas y pedagógicas. El escritor mexicano Fernández de Lizardi, por ejemplo, tomaba muy en serio la educación de la mujer en la nueva sociedad y publicó en vísperas de la Independencia, *La Quijotita y su prima*, una novela cuyo propósito era desplazar la enseñanza religiosa y preparar a las mujeres para su papel en la sociedad moderna⁴⁰. Era importante educar a las futuras madres que a su vez debían inculcar en los niños el patriotismo, la ética laboral, y la fe en el progreso.

Supuestamente Lizardi escribió *La Quijotita* como respuesta a la carta de una lectora «La Curiosa», probablemente una persona ficticia, que le pedía una novela sin los pesados sermones ni el oscuro lenguaje de los tratados eruditos, «porque las niñas que algún día han de ser madres, por lo común no son aficionadas a esta clase de lecturas serias, que parece no hablan con ellas».

Lo que sorprende en esta novela es que el ideal de la vida doméstica es más limitada que la descrita por Fray Luis de León en *La perfecta casada*, escrito en el siglo XVI. Antes que nada la mujer es madre y, aunque participa en la instrucción moral de su hija y las criadas, no participa en la educación intelectual de la niña.

Lizardi justificaba esta subordinación citando su inferioridad física. «Una señorita», escribe, «no se podrá levantar del suelo un tercio de seis u ocho arrobas de peso, que un arriero alza con la mayor ligereza sobre el lomo de una mula; pero será capaz de penetrarse de una pasión amorosa y honesta, de derramar lágrimas de ternura sobre una infeliz y de ejecutar los actos más piadosos de virtud». Pero lo que más impide a la mujer entrar en la vida pública es su tendencia a la histeria que Lizardi denomina *furor uterino*, «un delirio o frenesí que las hace cometer... mil excesos vergonzosos y repugnantes a toda persona honesta y recatada» (p. 78). En este imaginario la mujer tal como el negro o el indio personifica lo incontrolable del deseo y la imposibilidad de trascendencia.

Esta situación de la «privatización» o domesticación de la mujer era reforzada no solamente por las representaciones literarias sino también por la monumentalización de las virtudes «masculinas» en la historia patria. Mientras las estatuas de héroes militares dominaban las plazas y los parques, las mujeres representaban o la maternidad o valores abstractos como la justicia o las musas⁴¹. Es significativo que los pensadores eran representados por el busto, o sea, la cabeza escindida del cuerpo; porque, a diferencia de la mujer, esclava de su cuerpo, el intelectual se creía liberado de esta «cadena». En el *Ariel* de Rodó, por ejemplo, la vida del espíritu es simbolizada por una estatua liberada de toda materialidad: «reproducía al genio aéreo en el instante en que, libertado por la magia de Próspero, va a lanzarse a los aires para desvanecerse en un lampo... y con inspiración dichosa, el arte que había dado firmeza escultural a su imagen, había acertado a conservar en ella, al mismo tiempo, la apariencia seráfica y la levedad ideal»⁴².

Como señala, acertadamente, Sylvia Molloy en América Latina, «las culturas se leen como cuerpos; piénsese en las lecturas anatómicas de Sarmiento tanto de España como de la Argentina, en las enfermedades de Occidente, considerado organismo vivo. A su vez, los cuerpos se leen, y se presentan para ser leídos, como declaraciones culturales»⁴³. Se puede decir lo mismo de la nación que era concebida como individuo, por lo tanto, «autónomo» y con límites físicos, y encarnada en héroes y mártires.

Sin embargo, la heterogeneidad hacía peligrar la unicidad; este peligro y su solución eran temas importantes de la literatura del siglo XIX. En su libro *Foundational Fictions*, Doris Sommer demuestra que el «romance» (una palabra que no se traduce exactamente al español), o sea, una historia de amor que culmina o en la tragedia de la pérdida o en el casamiento, era la forma privilegiada que permitía a los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX resolver por lo menos imaginariamente cuestiones de la integración racial de la nación, de ciudadanía, del subdesarrollo. Sommer arguye que en el romance latinoamericano del siglo XIX los lazos de amor sirven de modelo para otros vínculos —el interior agrario con los intereses mineros en *Martín Rivas*, de Blest Gana, o la mestiza con el indio como en *El Zarco*, de Ignacio Altamirano. El matrimonio según Sommer es el enlace alegórico entre ciudad y campo, la minería y el comercio y la forma de visualizar la consolidación de la burguesía. «La coherencia de las

novelas se debe a su proyecto común de construir, a través de reconciliaciones y consolidaciones de grupos nacionales personificados como amantes que se desean. Sea o no el término feliz, las novelas románticas invariablemente tratan del deseo de héroes jóvenes y castos para con heroínas jóvenes y castas, y la necesidad de matrimonios productivos para el futuro de la nación»⁴⁴.

Evidentemente la novela romántica representa la versión culta de la nación; en las culturas populares los imaginarios se constituyen de otra forma⁴⁵. Por ejemplo, los cultos populares alrededor de Bolívar en Venezuela o la Virgen de Guadalupe en México florecían gracias a las analogías entre patriotismo y religión. En los cultos venezolanos, las diferencias étnicas y religiosas son distribuidas entre los distintos santos que pueden llegar a poseionar el cuerpo del creyente. En los altares dedicados a María Lionza, Bolívar es representado como mulato y junto con el indio Guazipuru y la «blanca» María Lionza forman una trinidad que configura las etnias nacionales⁴⁶.

En la literatura culta, por el contrario, la búsqueda de la identidad que era el tema de numerosos ensayos y novelas siempre se representaba como una búsqueda masculina. La analogía entre individuo y nación apoya el diagnóstico de pueblos «enfermos» o inmaduros, que se aplicaba durante el auge del positivismo y el naturalismo. Más tarde, con el psicoanálisis se analizaba la patología nacional. Para Samuel Ramos, por ejemplo, escribiendo en 1933, México tenía un complejo de inferioridad⁴⁷. En su ensayo, *El laberinto de la soledad* (1950), Octavio Paz hace un análisis del «mexicano», sujeto nacional y masculino, cuyas tendencias patológicas se deben a su rechazo de la «madre violada» o sea, México/la Malinche. En el concepto «madre patria» la madre es siempre el origen, lo que perdura pasivamente. Para Paz, «La Reforma es la gran Ruptura con la Madre. Esta separación era un acto fatal y necesario, porque toda vida verdaderamente autónoma se inicia como ruptura con la familia y el pasado. Pero nos duele todavía esa separación»⁴⁸. De nuevo, en esta versión de la analogía entre hombre y nación, la Madre/origen se sitúa fuera de la historia del presente. Las madres o son incluidas bajo la rúbrica universal «hombre», que no reconoce la diferencia de la mujer, o excluidas de la categoría de ciudadanas.

Es evidente que la analogía nación-individuo tanto como la analogía nación-familia fortalecía la desigualdad de los sexos por lo menos en el nivel de la representación. Como señalé en mi libro, *Las conspiradoras*, una de las consecuencias era que, antes de la época contemporánea, las escritoras raras veces abordaban temas «nacionales» y cuando los abordaban representaban a la mujer o como pasiva o como una traidora⁴⁹. Al respecto, es interesante que Gabriela Mistral, que lograba actuar pública e internacionalmente, incluye en una categoría de profesiones u oficios reservados *absolutamente* para hombres a «Aristóteles, consejero filosófico y político de los pueblos»⁵⁰.

Entre las muchas narraciones escritas por mujeres que exploran las consecuencias de la exclusión de la mujer de la ciudadanía, una de las más patéticas es *La casa del Angel* de Beatriz Guido, una novela que trata de un momento de transición entre la sociedad alta tradicional argentina y la sociedad de masas que

empieza a invadir la sociedad promoviendo imágenes de sexualidad y seducción que entraban en conflicto con la doctrina religiosa⁵¹. La niña protagonista desea el amor del «héroe», en este caso un político conservador en vísperas de participar en el duelo de espadas; su fantasía es presenciar la muerte del héroe como si la única posibilidad para la mujer fuera la de sobreviviente de una tragedia. Pero el héroe no muere; la viola y vive, dejándola sobrevivir en una especie de limbo, que imposibilita el amor y las relaciones «normales». La novela representa un escenario político modelado en la lucha mortal entre hombres y que excluye toda posibilidad de acción pública para la mujer, condenada a vivir en una niñez perpetua.

La analogía cuerpo/nación, como toda analogía, es precaria porque no explica. Basta exagerar la comparación para destruirla como en *El otoño del patriarca* de García Marquez, o *Yo el supremo* de Roa Bastos, aunque en uno de sus cuentos, «Los funerales de la Mama Grande» (1962) García Marquez usa la analogía para explorar la transición del matriarcado hacia una nación moderna patriarcal y desterritorializada⁵². La Mama Grande cuya memoria solamente puede ser captada por la narración oral, porque no entra en la historia moderna, corresponde a lo que Deleuze y Guattari describen como la representación territorial. En el cuerpo territorial se inscribe el socio —el flujo del deseo codificado según un sistema de alianzas y de deudas⁵³. La Mama Grande es coextensiva con el territorio nacional y sus productos; al mismo tiempo, «La rigidez matriarcal de la Mama Grande había cercado su fortuna y su apellido con una alambrada sacramental, dentro de la cual los tíos se casaban con las hijas de las sobrinas, y los primos con las tías, y los hermanos con las cuñadas, hasta formar una intrincada maraña de consanguinidad que convirtió la procreación en un círculo vicioso». En otras palabras, el régimen de la Mama Grande no practica la exogamia. Además la Mama Grande es soberana y virgen, lo que impide una sucesión basada en la filiación. La economía, en esta etapa, se regla según el don, la acumulación tributaria y la fiesta. Esta sociedad «tradicional» puede llegar solamente a una modernidad nominal. Sobre el cuerpo territorial se inscriben ciertas rúbricas modernas — «la soberanía nacional, los partidos tradicionales, los derechos del hombre, las libertades ciudadanas, el primer magistrado, la segunda instancia, el tercer debate, las cartas de recomendación, las constancias históricas, las elecciones libres, las reinas de belleza, los discursos trascendentales, las grandiosas manifestaciones, las distinguidas señoritas, los correctos caballeros, los pundonorosos militares, etc». Un sistema de alianzas basadas en la consanguinidad se combina con una colectividad más abstracta cuya modernidad («las libertades ciudadanas», etc.) no tiene ningún referente. Estos conceptos según Gayatri Spivak, son «característicos» y según Robert Schwartz son «ideas desplazadas» —y como tal son características de la condición de los países poscoloniales⁵⁴.

La muerte y los funerales de la virgen madre marcan su consagración y su conversión en leyenda a la vez que anuncia una nueva época. «Ahora puede el Sumo Pontífice subir al cielo en cuerpo y alma cumplida su misión en la tierra y podía el presidente de la república sentarse a gobernar según su buen criterio y podían

las reinas de todo lo habido y por haber casarse y ser felices y engendrar y parir muchos hijos». En otras palabras, los terrenos de la Mama Grande se han transformado en la abstracción de la nación estado regida por hombres grises, desconocidos por la cultura popular. La muerte de la Mama Grande resulta en la desterritorialización, o sea, en términos de Deleuze y Guattari, la abstracción de los valores en los niveles económicos, sociales y de afecto, y abre el paso también a la historia. Aunque el relato refleja un mito basado en la diferencia de la mujer identificada con la naturaleza y el hombre con la historia, la mujer con la cultura oral y los hombres con la cultura judicial y escrita, nunca pone en cuestión el binarismo que subyace en estas culturas. En *Yo el Supremo*, Augusto Roa Bastos se muestra más consciente del problema, demostrando cómo la escritura subvierte la analogía entre nación e individuo. «El Supremo es aquel que lo es por su naturaleza. Nunca nos recuerda a otro, sólo a la imagen del Estado, de la Nación, del Pueblo, de la Patria». La mujer, por el contrario, la Andaluza con su «rojo pañuelo» de sangre menstrual amenaza la integridad de la nación-individuo identificado con lo masculino⁵⁵.

Esta literatura demuestra, a pesar de ciertas limitaciones, cómo la analogía nación-individuo ofusca el proyecto de construcción de una comunidad democrática e igualitaria. Es una de las preocupaciones de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su revisión de Gramsci y, entre otros, de Carlos Monsivais, sobre todo en las crónicas incluidas en *Entrada Libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, en donde el autor ve la inauguración de una democracia de abajo en la cual reconoce entre otras cosas la influencia del feminismo⁵⁶.

Si la nación es «imaginada» como una comunidad simbólica, el estado es la institución que normaliza las relaciones entre personas y determinan quiénes tienen derecho de ciudadanía y quiénes son los excluidos. Aunque el estado es normalmente asociado con la nación, hoy en día hay estados que la trascienden (las Naciones Unidas, por ejemplo) y naciones que trascienden la nación (los vascos y la nación aymara)⁵⁷. El patriotismo es la ideología del estado, lo que produce cierta cohesión y enlaza, por medio del afecto, a los ciudadanos. Como poder ejecutivo, el estado, pone en efecto las reglas normativas lo que implica la vigilancia que afecta la sexualidad.

Michel Foucault demostraba que, desde el siglo XVII en Europa el estado intervenía cada vez más en la vida «privada», mostrando su preocupación por los cuerpos de los súbditos⁵⁸. Según Foucault, esto ocurría en el momento en que se disminuía el peligro de la muerte por la peste y el hambre y era posible vivir, planificar y hasta concebir el derecho a la vida, al propio cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de necesidades. En este «derecho de la vida», que da importancia política al sexo, se concentra en cuatro prácticas: la histerización del cuerpo de la mujer, el interés por las prácticas perversas de los niños (como la masturbación), la demografía y la psicoanálisis del sujeto.

«El burgués identifica el sexo y el cuerpo o, por lo menos, subordina el cuerpo al sexo o le atribuye un poder misterioso e indefinido; apostaba su vida y su muerte en el sexo, haciéndolo

responsable para el bienestar en el futuro, y localizaba su esperanza en el sexo al imaginar que tuviera efectos en la reproducción y el engendramiento»⁵⁹. Con la introducción del dispositivo de sexualidad se someten las sensaciones corporales, las imágenes y los pensamientos a una red de intervenciones invasoras del cuerpo y fortalecen el control de los individuos y de las poblaciones.

En América Latina este cambio ocurre más o menos hacia fines del siglo XIX. El sistema de alianzas basado en la sangre, y constantemente amenazado por las relaciones informales, es cruzado en este momento por las intervenciones del estado modernizador, (lo que Foucault llama el dispositivo sexual) que hace que el estado se interese por el reglamento de la vida sexual que antes era terreno de la iglesia. Las alianzas de sangre destinadas a consolidar la propiedad obviamente no habían impedido las uniones ilícitas, ni los placeres prohibidos; pero con la intervención del estado estos placeres son controlados o exiliados a ciertos espacios. Una gran reserva de energías y de creatividad ahora pertenece a los márgenes, a la bohemia, a la prostitución, al burdel. Piénsese, por ejemplo, en la historia del tango y del bolero, que florecían primero en los burdeles. Como señala Donna Guy en su libro *Sex and Danger in Buenos Aires*⁶⁰, las prostitutas eran las primeras mujeres en bailar el tango que al principio era baile de hombres, y que se convertía en la escenificación de las relaciones de dominio y sumisión sexual.

La consolidación del estado en Argentina y en México coincide con el desarrollo de la educación laica, y también el control por medio de la medicina de los elementos peligrosos —en particular las prostitutas. En Argentina, el estado había tratado a las prostitutas de la misma manera que a los gauchos nómadas: eran perseguidas como criminales de la pobreza y cuando eran capturadas se las mandaba a los burdeles militares en la frontera. En 1888 se legaliza la prostitución. Como insiste un médico de la época, el propósito de la legalización no era ayudar a las mujeres que vendían el cuerpo sino poder vigilarlas de mejor manera, sobre todo por medio de exámenes médicos⁶¹. En 1888 se abrió un Dispensario de Salubridad en Buenos Aires para controlar la enfermedad venérea, cuya diseminación generalmente se atribuía a las mujeres y no a los hombres. En la misma época, la palabra «homosexual» entra en el vocabulario europeo para «crear una imagen pública para el homosexual» que desde este momento se vuelve un elemento de la patología social. Al mismo tiempo, la «virilidad» era requisito tanto de los políticos como de los literatos⁶².

Los gobiernos militares de los años sesenta llevaban al extremo el régimen disciplinario. No necesito comentar el uso de la tortura y los campos de muerte con el motivo de «limpiar» la sociedad de elementos extraños. Lo que es relevante al estudio del género y el poder es que sus métodos disciplinarios rompían con las reglas del juego de antes. El empleo de la tortura y el asesinato clandestino, la violación y la tortura de prisioneros masculinos y femeninos, la persecución de homosexuales (los que transgredían la separación de género), destruían el mito de un estado protector de ciudadanos⁶³. Al quitar la ciudadanía a las familias de «subersivos», al torturar y matar mujeres, desequilibraron la

familia de la cual se representaban como protectores. De hecho, los militares habían reconocido, en contra de su propia interpretación funcionalista, que la familia no siempre reproduce los valores dominantes, sino también es foco de la disidencia. De allí la perversidad de ciertos tipos de opresión que afectaba la familia —en Argentina, por ejemplo, los padres eran torturados ante los hijos y los hijos de esas familias eran secuestrados y «adoptados» por las familias de los militares. En cuanto a los desaparecidos del cono sur, perdían su existencia civil. En otras palabras, se convertían en ficciones sin existencia civil y sin historia.

Este «deshacer» de la familia produjo, sin embargo, una importante movilización de mujeres. Al sostener los lazos de afecto que trascendían a las exigencias políticas del estado, las madres y las familias de los desaparecidos defendían su interpretación de la familia como santuario en contra de la interpretación funcionalista de los militares. En este sentido, las Madres de la Plaza de Mayo son particularmente significativas, porque al instituir el desfile de los jueves en la Plaza de Mayo no sólo ponían a la vista la falta de una esfera pública, sino transformaban el lugar en teatro público donde se escenificaba la pérdida y la desaparición. Aunque este proceso ha sido registrado exhaustivamente en la literatura, especialmente en la testimonial, hay pocos autores que han explorado en detalle las implicaciones más profundas de estos cambios.

Una de las excepciones es Diamela Eltit, autora de cuatro novelas escritas durante la dictadura⁶⁴. Una de estas novelas, *Por la patria*, que aparece en 1986 «en medio de una gran indiferencia crítica»⁶⁵, es sumamente significativa para la discusión de hoy, puesto que es un intento de imaginar la patria desde culturas marginales. Para Julio Ortega «es una de las más intrigantes resoluciones narrativas del debate estético y político de la década»⁶⁶.

Es importante señalar que se desarrolla en esta novela de manera novedosa la analogía del estado con lo masculino, personificado en Juan, quien es a veces soplón, y también carcelero, y para quien la protagonista Coya/Coa es «el descampado que me rige y la memoria de mi origen». La protagonista Coya cuyo nombre significa princesa incaica y jerga, o sea, elegida y marginada, representa el territorio conquistado y dividido en vencedores (eslavos) y vencidos (morenos), y a la vez la memoria y la disidencia, la vencida que sería vencedora. Pero tampoco se trata de una alegoría tan burda. El lenguaje de la novela lleva los trazos de la historia étnica chilena, la represión de lo oscuro y lo nativo empezando con el pelo a veces rubio, a veces negro de la madre, y el pelo teñido de las mujeres. La novela se entreteje en un juego de paria y patria, la paria parida, y de pérdida. En la violencia, Coa pierde al padre que, en un momento, es reemplazado por el soplón Juan que le pide, «Háblame como si fuera tu papá». La Coya queda «viuda de mi padre, viuda de mi madre me recojo hasta mi propia fundación, anterior al bar, ensañada en la selva oscura de mi madre». La saña remonta por el linaje materno hasta un tiempo antes de la civilización, hasta la selva. Aunque no quiero leer la novela como una alegoría, se trata de un viaje nocturno por el barrio cercado, en contraste con el viaje del héroe solar que

siempre predominaba en las alegorías nacionales latinoamericanas. El lugar privilegiado es el bar, lugar de la borrachera, del vino y también de las visiones.

Lo que llama la atención en *Por la patria* es el intento de la autora de presentar por medio de escombros y de fragmentos, lo que no es inteligible para el discurso apolíneo. No es accidental que el vino y la sangre corran por este libro dionisiaco.

Los gobiernos militares del cono sur se veían obligados a destruir la nación-estado burgués en beneficio de un neoliberalismo que se aprovechaba de esta destrucción para recrear la nación-estado bajo otras condiciones. Con la redemocratización en el cono sur, y el tratado de libre comercio en México, los estados se han convertido en agencias que tramitan el libre comercio y la privatización. El estado neo-liberal es más pluralista —su proyecto admite por lo menos teóricamente, el derecho de la mujer a trabajar, la despenalización de la homosexualidad, los derechos de la mujer sobre su propio cuerpo, aunque en la práctica no es tan liberal. En esto, Chile es ejemplar. La «gran familia de la nación» se ha convertido, en palabras de Pedro Lemebel, en «una identidad impuesta, contagiada por tricomonas oficiales. Como si el Estado tratara inútilmente de rebotar en estos carnavales patrios, la voz de una identidad perdida entre las caseteras Aiwa que cantan en la esquina con lirismo rockero, ronquera de arrabal o llanto mexicano»⁶⁷.

No deja de ser irónico que las mujeres y las otras «identidades sexuales»⁶⁸ empiecen a participar en la esfera pública exactamente en el momento en que el pluralismo permite la «variedad indiferenciada», pero bajo un sistema de control discreto y anónimo. Como ha señalado Gayatri Spivak, la nueva cartografía global ofrece a ciertos grupos «participación en el centro». La ciudadanía de mujeres ha sido ganada en muchos lugares; entran en la gran familia de la nación al mismo tiempo que se producen nuevas marginalidades⁶⁹.

En la discusión del documento de SERNAM una de las senadoras, la señora Feliú, declaró el término «género» ambiguo. «Se encuentra en un proceso de análisis, siendo ajenas a la cultura chilena las ideas existentes»⁷⁰. La senadora no se equivoca, salvo quizás en su creencia que existan otros términos menos ambiguos. La «ambigüedad» no implica la imprecisión; es consecuencia de las luchas por el poder interpretativo que dejan su traza en un juego de significantes. El concepto de «género», como señalé en la primera conferencia, ha tenido una importancia estratégica para el feminismo, porque permitía pensar la manera de resolver problemas de la opresión de la mujer. Sin embargo, hoy en día muchas feministas piensan que la distinción que se hacía entre el género (socialmente construido) y el sexo (naturaleza) ya no es sostenible. Por supuesto el rechazo del término por la senadora Feliú no se funda en los mismos motivos que las feministas. Para ella, como para otros críticos de la Derecha, el término «género» es peligroso, porque interpreta como socialmente construidas características que ella considera naturales.

Las palabras «natural», «naturaleza» y «natura» son mucho más ambiguas que el género; decir que algo es «natural» sugiere que es anterior a lo humano, es algo dado. Para el Papa, «Femineidad y masculinidad son entre sí complementarias *no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico*. Sólo gracias a la dualidad de lo «masculino» y de lo «femenino», lo «humano» se realiza plenamente». (El énfasis es mío). En este planteamiento sólo la pareja es reconocida. Sin embargo, el Papa reconoce que «somos herederos de una historia de enormes condicionamientos, que, en todos los tiempos y en cada lugar, han hecho difícil el camino de la mujer, despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud»⁷¹. Vemos claramente aquí que sólo una teoría (por ejemplo una teoría del género) que admite la construcción social puede dar cuenta adecuadamente de los «condicionamientos».

Además «a esta unidad de los dos», según el Papa, confía Dios «no sólo la obra de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia»⁷². Importantísima esta frase, puesto que introduce la familia en la historia, una inserción que debe causar una reflexión sobre la responsabilidad histórica de los «condicionamientos».

El problema no sólo es que esta «complementariedad» no corresponde a la realidad de sociedades con un gran porcentaje de «familias irregulares», sino también es una formulación que excluye todo lo que no sea la heterosexualidad. En nuestras sociedades la reproducción ya no es necesariamente la esfera de la pareja heterosexual. La fertilización in vitro, el uso de los cuerpos de las mujeres subalternas para incubar niños destinados a la adopción están creando distinciones entre padres «naturales» y padres legales. Para niños nacidos de la fertilización in vitro el padre es un ser casi abstracto. Lo queramos o no hay una desterritorialización de la familia.

La insistencia en la pareja unida en matrimonio excluye de

la vida social y política las sexualidades que, según Judith Butler, han quedado fuera de los límites de la racionalidad. Es Judith Butler quien ha presentado el argumento más convincente en contra de la distinción entre género y sexo, al proponer que si se deconstruye la naturaleza inmutable del sexo, entonces la distinción entre sexo y género ya no es operante. Para Butler, el sexo (naturaleza) ha sido pensado como el origen imaginario de las construcciones de identidad sociales de hombre y mujer y al mismo tiempo es producido por esta misma construcción. Butler considera sexo y género como categorías discursivas impuestas por culturas hegemónicas que determinan lo que es inteligible, es decir, lo que establece la coherencia y la continuidad entre sexo, género, prácticas sexuales y deseo⁷³.

Una de las demostraciones más interesantes de cómo la ideología determina la manera en que entendemos el cuerpo y el sexo se encuentra en el libro de Thomas Lacqueur, *Making Sex*. Señala Lacqueur que, antes de fines del siglo XVII o principios del siglo XVIII, el cuerpo se consideraba como un epifenómeno y el género, hoy día definido como una categoría cultural, era considerado natural, o sea, una persona nace mujer u hombre. (El Papa todavía define la diferencia de esta manera). La diferencia entre hombre y mujer no era determinada por la diferencia entre los órganos sexuales, puesto que dominaba un modelo «unisexual» en los estudios de la anatomía. Lacqueur estudia libros de anatomía cuyos dibujos enfatizaban la semejanza entre los órganos sexuales de los hombres y mujeres; el útero se veía como un pene invertido. Pero, según Lacqueur, no era tanto que los descubrimientos anatómicos cambiaran esta perspectiva determinando la aceptación de un modelo bisexual, o sea, la teoría de que la mujer es anatómicamente diferente del hombre. Lo que arguye Lacqueur es que, a pesar de los descubrimientos anatómicos, la ideología predominaba sobre la prueba científica. El contrato social que planteaba la igualdad de los ciudadanos impulsaba el interés por la diferencia física entre hombre y mujer; es decir, la inferioridad física en este caso, es la que permitía la aceptación de los descubrimientos anatómicos que antes no tenían repercusiones sociales. Este desfase también se notaba en otros aspectos de los estudios anatómicos. Por ejemplo, en 1843, Theodor von Bischoff había demostrado que la ovulación ocurría sin la necesidad de excitación sexual, sin la necesidad del coito; así, el placer podía ser separado de la reproducción. Sin embargo, predominaba en la época victoriana la idea de que para la mujer, el sexo era un deber más que un placer⁷⁴. Más tarde, Freud insistía en que el orgasmo que se centraba en el clítoris durante la adolescencia pasaba a la vagina en la mujer madura, un argumento contrafactual que también demuestra que las teorías sobre la anatomía sólo alcanzaban una aceptación general cuando apoyaban ideologías sociales y políticas.

Según Judith Butler, la ideología de la heterosexualidad «requiere que cierto tipo de identidades no pueden existir — es decir, lo que en el género no coincide con el sexo y lo que en las prácticas del deseo no coincide ni con el sexo ni con el género»⁷⁵.

En los regímenes premodernos las sexualidades prohibidas eran marginadas y salían a la luz del día solamente durante ciertos

períodos especiales, tales como el carnaval, ocasión en que era permitido el travestismo. Es cierto que el travestismo no implicaba necesariamente la homosexualidad. En la novela de Jorge Amado, *Doña Flor y sus dos maridos*, por ejemplo, el primer marido de doña Flor muere en el carnaval vestido de mujer; el autor enfatiza que no le resta nada a su machismo. Los mecanismos del régimen patriarcal son brillantemente expuestos en la novela de José Donoso, *El lugar sin límite*, publicado en 1966⁷⁶. El protagonista de la novela, Manuela, transgrede en apariencia los límites del género, vistiendo de mujer y bailando flamenco. El homoerotismo era permitido en esta sociedad en «privado», en el burdel. El placer masculino era estimulado por la ambigüedad de la actuación travesti, puesto que el macho podía tratar al bailarín-hombre como mujer y por lo tanto como abyecto. Cuando, de broma, Manuela es obligado a hacer el amor con la dueña del burdel, La Japonesa, y aparentemente transformarse en padre de la Japonesa, es travesti en más de un sentido.

Actuando como si fuera un hombre bajo las órdenes del patriarca, acepta una paternidad postiza. Esta forma de actuación es posible en una sociedad en donde todavía los atributos de masculinidad y feminidad son determinados rígidamente por la jerarquía de poder dominada por lo masculino, en donde la mujer posee únicamente el poder de la seducción y la mascarada. La novela de Donoso sitúa al travesti en una sociedad en que la virilidad, el poder económico y político sustentan las relaciones de clases que son escenificadas en las diferencias entre el macho y el homosexual abyecto. Es la situación descrita también por el antropólogo Roger Lancaster en relación a Nicaragua donde la relación homosexual entre macho y «cochón» no resta nada a la masculinidad del primero⁷⁷.

Situada en un período de transición y de modernización, *El lugar sin límite* es una tragedia anacrónica; refleja el anacronismo del pueblo marginado de la modernidad por la construcción del ferrocarril que no pasa por el pueblo y también el anacronismo de Manuel cuya dedicación a su «arte» permite que los hombres puedan satisfacer su homoerotismo sin sucumbir totalmente a ello. El burdel funciona como una heterotopia —un espacio alternativo dentro del sistema. Pero este espacio se destruye con la modernización. La vieja Manuela no puede sostener la ilusión carnavalesca. Golpeada brutalmente, dejada a los perros del dueño, él/ella se ha vuelto prescindible.

El orden patriarcal afianza su poder por el linaje de un lado, y por la constitución de lo masculino frente al abyecto. Esta tolerancia parcial, sin embargo, no era aceptable a los gobiernos militares de los setenta porque su proyecto de modernización no toleraba el aflojamiento de la disciplina. Como ha señalado Klaus Theweleit en su libro *Male Fantasies*, el autoritarismo tiene miedo a lo pacífico, a la cobardía, a la inmoralidad, a lo que desmoraliza⁷⁸.

El neoliberalismo, por el contrario, se ha representado como una liberación de la opresión y un «retorno» a la democracia. Coincide con teorías y actitudes posmodernistas que enfatizan la flexibilidad de identidades que hace difícil pensar en la subversión o la oposición desde posiciones establecidas. De allí, la valorización de todo lo que desestabiliza la bipolaridad de mascu-

lino y femenino y la crítica al feminismo que se limita a la categoría de «mujer». Lo que se denomina «queer theory» busca complicar la noción hegemónica de la continuidad entre el sexo anatómico, el género social, la identidad genérica, la identidad sexual y la práctica sexual.

En la teoría de Judith Butler, por ejemplo, el género es una forma de actividad codificada, una práctica social en interacción con las estructuras sociales y lingüísticas en que una nace. Es un proceso que no se puede reducir a papeles inculcados por la sociedad o a instintos psicosociales. Lo que llama ella «performativity» es la actuación consciente de identidades sexuales no normativas. En inglés, la palabra «queer», antes usada como insulto, es transformada en una teoría opositora a la normatividad (en *queer theory*). La actuación (*performativity*) transforma lo abyecto en agencia política, por un proceso de resignificación, muchas veces por medio de la parodia⁷⁹. Es interesante yuxtaponer la teoría de Butler con la de Nelly Richard, para quien la cuestión de lo masculino y lo femenino se complica por la diferencia entre centro y periferia. Como Butler, hace una crítica del feminismo esencialista «que absolutiza el sujeto-mujer como referencia plena y total»⁸⁰. Como Butler, valoriza el travesti que parodia las diferencias de género. «El bisexualizarse mediante un disfraz que parodia la cláusula meramente ornamental de la femineidad para simular-disimularse en puras estrategias de las apariencias, el remitir la expresión humana y su fraseología de la sinceridad a una dramaturgia de la pose reateatralizada por el *make up*, no podría sino decepcionar y ridiculizar la fe patriarcal en las teologías del sentido que creen en la verdad interior, en la expresión sincera del yo auténtico y profundo»⁸¹.

Pero mientras Butler parece aceptar el pluralismo con el propósito de hacer visible a los anteriormente excluidos del juego, Richard atiende a otra problemática. Para ella, es un elemento en un discurso que está también caracterizado por la masividad y lo monumental; la teoría feminista debe intervenir «como eje *transversal* de potenciación-activación y multiplicación de las diferencias, para *pluralizar* en ellas la «virtualidad compartida» de lo femenino⁸². Para Richard lo femenino (incluyendo la parodia travesti) actúa como intervención cultural y política tanto bajo la dictadura como en el neo-liberalismo.

Sin embargo, en una sociedad regida por el consumismo, el estilo, la actuación y la máscara pueden ser más miméticas que subversivas. En Estados Unidos los grupos minoritarios son buscados y mimados por fundaciones y académicos que ven en la representación cultural una respuesta a problemas que no son culturales. Las nuevas sexualidades no siempre se oponen a la política conservadora; las librerías dan espacio a la literatura gay, las manifestaciones de orgullo gay son permitidas y festejadas, hay discusiones abiertas sobre la sexualidad. Programas de televisión como *Cristina*, basada en Miami, son confesiones públicas de todo lo que antes era considerado oculto o privado. Aún en Cuba, en donde la imagen de la nación revolucionaria era la de virilidad, la película *Fresa y Chocolate* encarna en el homosexual el afecto, el aprecio de valores artísticos y el placer en contra de una ética de militancia y de trabajo. Un maestro amigo mío, que trabaja en

Harlem, se sorprendió cuando un niño declaraba que quería ser homosexual porque en un programa de *Cristina* un grupo homosexual entrevistado le parecía simpático y divertido. En cuanto a la «liberación» de la mujer se encuentran versiones de ésta aún en los libros más baratos, como, por ejemplo, en las novelas semanales vendidas en México por unos pocos pesos. Es sorprendente constatar que esta literatura no siempre se restringe al romance, tipo Corín Tellado; hoy día presenta historias que terminan con «la liberación de la mujer» de una situación intolerable y con su entrada en la fuerza del trabajo. Esta literatura refleja, así, en la forma más simplista, la misma versión de la liberación que se encuentra en algunas novelas «best-sellers» escritas por mujeres. Y la liberación que propone no se opone en nada a la nueva demanda de las mujeres en el mercado internacional de trabajo.

Ya he comentado la absoluta amoralidad de la publicidad que despierta tanto o más protestas que las obras de vanguardia. Para Calvin Klein, que ha usado modelos —niños y adolescentes en poses muy sexualizadas— cualquier gusto, por «perverso» que sea, puede ser explotado. Estos ejemplos demuestran que las sucesivas vanguardias —feminismo, movimiento gay, travestismo, bisexualidad— nunca superan el «travestismo» de la publicidad.

En los años sesenta, Herbert Marcuse ya denominaba «desublimación controlada» la característica de nuestra sociedad. Comentando la sexualidad en el cine de los años sesenta dijo que era «salvaje y obscena, viril y gustosa, perfectamente inmoral y no hace mal a nadie»⁸³.

La crónica urbana de Pedro Lemebel ha registrado esta desublimación controlada en nuestra sociedad; observa, por ejemplo, que el ícono femenino ha sido reemplazado en la publicidad por el masculino. Pero la sexualidad desplegada en el anuncio parece prohibir el tacto. «Una política voyeur de reemplazo al sexo, que se mira y no se toca, invade la atmósfera cosmopolita. Un mensaje subliminal dirigido a través de la moda, luce un stock de cuerpos jóvenes que introducen la mercancía. Nos llegan a la retina los chispazos de sudor spray, que baña al mocetón que publicita un jean con todo el aparato tropical al alcance de la mano. De esta manera, observamos un recambio en el objeto sexual, generalmente femenino, reemplazado por un púber agresivo con arito de diamantes en el lóbulo... Así el jean pasó a ser un profiláctico urbano que acondona la ciudad con su calipso estripticero»⁸⁴.

En estas sociedades de simulacro, Lemebel registra los lugares —baños turcos, parques, en donde el placer táctil desafía los ojos electrónicos y la desterritorialización del deseo. Nadie ha captado mejor esta mezcla de control y descontrol del deseo, de orgía y de aprensión: «Noche de ronda que ronda lunática y se corta como un collar lácteo al silbato policíaco. Al lampareo púrpura de la sirena que fragmenta nalgas y escrotos, sangrando la fiesta con su parpadeo estroboscópico»⁸⁵.

Se puede preguntar, en estas circunstancias, y aparte de orgías ocasionales, en qué consiste la resistencia o la oposición. Es cierto que hay una política gay alrededor de la despenalización de la homosexualidad y el SIDA, aunque hasta ahora no ha hecho causa común con el feminismo crítico, ni se ha desarrollado una crítica más amplia que toma en cuenta estos nuevos parámetros.

En este sentido, la literatura parece haber adelantado a la teoría.

Por ejemplo, el *modus operandi* de este tipo de sociedad ha sido captado en la novela, *Los vigilantes*, por Diamela Eltit. Aquí, normas «occidentales» operan para expulsar el afecto, la creatividad, la sociabilidad y aún el calor. La novela se compone de un monólogo del hijo infans que abre y cierra la novela y de las cartas que escribe la madre al padre de su hijo que se convertirá al final de la novela en un juez. En esta familia todas las relaciones son conflictivas; conocemos sus miembros solamente por las quejas. La madre escribe cartas para olvidar «el hambre de las calles» y un hijo que ríe como loco, que es infans (sin discurso), sufren penurias (tiene que vender los objetos de la casa), sufren un frío intenso, un juicio y finalmente una serie de expulsiones, causada por la protección que se da a la gente sin casa. En uno de los sueños, la madre se ve «maravillada, sosteniendo unos despojos mutilados de los cuales yo era responsable». Se queja también de la suegra con su perfección occidental, de los vecinos que vigilan, de la vecina que llora «porque su corazón occidental se le ha dado vuelta», de las nuevas leyes «que buscan provocar la mirada amorosa del occidente». Pero aún encerrada en su casa, la mujer no escapa de la vigilancia «que auspician los vecinos para implantar las leyes que, aseguran, pondrán freno a la decadencia que se advierte».⁸⁶ El padre es el dueño de las decisiones que garantizan su sobrevivencia. La madre solamente puede reaccionar, amenazar a su vez, tratar de disipar las dudas y los rumores, disculparse, nunca iniciar. La novela es una parodia del dialogismo, porque demuestra que el diálogo no es posible entre fuerzas tan desiguales. Al final de la novela, es el hijo quien tiene la palabra, ahora protector de la madre que es expulsada de la ciudad, despojada de todo, salvo de la noche apocalíptica. Parece que la periferia ha sido «librada» solamente para insertarse en otra forma más perniciosa de la represión y de la censura, una forma que imposibilita la escritura y lo utópico. En la novela es quizás el niño, con su risa desmesurada, con los juegos misteriosos y su lenguaje «irracional» que logra evadir el control.

Hay otras zonas «refractarias». En la economía global, el cuerpo, y sobre todo el cuerpo de mujer, es codificado no solamente en función del placer sino también en función del trabajo. En el momento de escribir este ensayo, se está acusando a la agencia de inmigración en Los Angeles de haber pasado por alto la existencia de fábricas de ropa que mantienen a sus trabajadoras en condiciones de esclavitud⁸⁷. Esta explotación de la inmigración clandestina ocurre en los Estados Unidos. En otros países, el capitalismo salvaje ni ha merecido comentarios en la prensa.

Las mujeres del «sur» no solamente son la reserva de trabajo sino una reserva de reproducción. De un lado, hay un miedo en el norte al aumento de las poblaciones en el sur a pesar de que Europa en el siglo XIX tenía incrementos de población muy grandes que facilitaba la emigración hacia las colonias. Hoy día estas mismas naciones quieren restringir la inmigración, controlar las poblaciones y usar los cuerpos de las mujeres del «sur» para el trabajo y para la reproducción, a veces con la colaboración de los gobiernos. El presidente Fujimori del Perú, por ejemplo, es el primer presidente de una nación latinoamericana en dar priori-

dad en su política al control de nacimientos. Orgulloso de su gobierno pragmático, «sin vacas sagradas» y sin tabúes, Fujimori declaraba que las mujeres del Perú «tenían que ser dueñas de su destino». Este programa le ha permitido situar al Perú entre los países más «avanzados» en cuanto a la política sexual. Uno de los argumentos más certeros de Fujimori era que la clase acomodada ya tenía acceso al control de natalidad y al aborto, mientras que los pobres no la tenían. En el Perú, menos de una cuarta parte de la población usa anticonceptivos: en las zonas rurales, hay un promedio de seis o siete niños nacidos por mujer. Se practican alrededor de 300.000 abortos ilegales cada año⁸⁸. Estas cifras se comparan con las de muchos países latinoamericanos.

La política del gobierno peruano es, sin duda, apoyada por algunas feministas peruanas y por la federación internacional para la planificación de la familia, aunque encuentra oposición entre hombres subalternos que creen que los anticonceptivos pueden contribuir a una mayor infidelidad de las mujeres, y tiene que ser considerada en función de una política global. En el Perú, la mitad de la población de 23 millones viven en la pobreza; el desempleo y subempleo puede llegar al 70 %. Por eso, Fujimori quiere controlar la pobreza, controlando la natalidad. Es una meta que una feminista tiene que aprobar y también criticar, porque un control discreto en favor del mercado global se esconde detrás del mito de la liberación y de la igualdad de oportunidades.

Entre las poblaciones más pobres, el papel reproductivo de la mujer es aún más problemático. En su libro sobre el nordeste del Brasil *Death without weeping*, la antropóloga Nancy Scheper Hughes describe la vida en un pueblo en que el hambre es endémica. Las mujeres del pueblo practican «triage» —o sea, dejan morir a los niños más débiles y aceptan estos muertos con resignación. La investigación de esta práctica provocó en la antropóloga una autorreflexión sobre su propia disciplina y sus principios feministas⁸⁹.

Scheper Hughes inicialmente se encontraba en Brasil como miembro del cuerpo de paz; participaba en la distribución de leche en polvo que la población rechazaba creyendo que estaba envenenada. Lo que aprendió era que la leche en polvo podía causar una deficiencia en la vitamina A y una dependencia de la leche en polvo que aprovecharon compañías como Nestlé.

Más adelante cuando se da cuenta que las mujeres deliberadamente dejan morir a los niños se enfrenta a un problema que desafía todos los preceptos del feminismo del norte que cree que los pobres son redimibles a través de un régimen de salud, y a través de la educación y la conducta familiar correcta. Esta visión del progreso racional choca con la irracionalidad de los informantes que no quieren ir al hospital porque creen que les van a quitar los órganos para venderlos. Esta reacción «irracional» de los subalternos viene de la experiencia del uso de sus cuerpos, una experiencia que remonta hasta la conquista.

Explica Scheper Hughes: «Los rumores de la secuestación del cuerpo eran tan difundidos en las favelas y las vecindades pobres de Pernambuco que los periodistas locales citaban los rumores para ilustrar la ingenuidad del pueblo. Pero vistos desde el punto de vista del pueblo, la red del cambio de órganos procede

desde los cuerpos de los jóvenes y los pobres del Brasil, en el sur, hacia los norteamericanos, los alemanes y los japoneses.

Los rumores no carecen de fundamento. En el mercado negro un corazón cuesta más o menos 20.000 dólares, un trozo de hígado hasta 150.000 dólares⁹⁰. Sin embargo, mi interés no es tanto la comprobación de lo verídico, sino de la verosimilitud. Los rumores inscriben el cuerpo como el objeto directo de la explotación, que puede ser canibalizado para energía, sangre o partes sustituibles. Los rumores del robo de partes del cuerpo demuestra cómo la división del trabajo norte-sur afecta hoy día a los cuerpos subalternos. El cuerpo no es ya un sitio sólo de reproducción codificado por el afecto familiar, sino un artículo de consumo intercambiable que puede ser exportado para mantener la élite global.

El otro rumor corriente entre los subalternos, y que también tiene un elemento verídico, es la venta de niños. De nuevo, es un tráfico que va del sur hacia el norte y se han dado casos de ataques contra mujeres rubias sospechosas de querer adoptar a los niños o usar sus órganos. La reproducción que antes aseguraba la continuidad de la comunidad, hoy día asegura el desarrollo desigual del norte y sur.

Los rumores citados por Scheper Hughes vienen de una larga experiencia de la explotación. Desde la conquista han cundido rumores en la región andina de los pishtakos que secuestraron a los indígenas para extraer grasa de los cuerpos para hacer trabajar trapiches, los molinos o para engrasar los fusiles. Para Scheper Hughes, los relatos del pishtako son diferentes de los rumores del trasplante de órganos, porque los primeros son ficticios y los últimos verídicos. Pero más significativo es la diseminación y la persistencia de estos relatos por todo el continente, incluso en los Estados Unidos en donde los secuestradores vienen del espacio⁹¹. Es posible que los cuentos de Drácula representen otra versión.

Estos rumores son significativos porque indican que el cuerpo es el objeto directo de la explotación, y que se puede usar para energía, sangre, o para reemplazar órganos. En los cuentos del pishtako, la grasa hace funcionar la máquina de guerra colonial y capitalista y necesita la muerte del indígena. En los relatos del robo de partes del cuerpo o de la adopción de niños la reproducción es enajenada, robada para sostener el norte.

Estas conferencias se iniciaban con una discusión del tráfico de mujeres durante la conquista. Terminó con una discusión de la explotación del cuerpo de la mujer. No es que quiera volver a confundir «género» con mujer; al contrario, me parece que si el género es un término tan conflictivo es un índice de una zona de crisis y de cuestionamiento. Lo que queda evidente es que muchos de los problemas que antes se discutían —el origen de la opresión de la mujer, si hay o no escritura femenina, una ética femenina, una política femenina— ya no tienen vigencia. El género no es únicamente una teoría de la opresión de la mujer ni de la resistencia de la mujer, sino una indagación sobre las diferencias y las maneras en que estas diferencias se cruzan con otras creando no sólo las estructuras en las cuales pensamos y vivimos, sino también las zonas refractarias.

- 1 El caso «Simón Bolívar» y la polémica del Fondart, Dossier de prensa, *Revista de crítica cultural*, Noviembre de 1994, N° 9 pp. 25-36.
- 2 Citado en *El Mercurio*, Domingo, 20 de agosto p.9.
- 3 Marta Lamas, «Cuerpo: diferencia sexual y género». *Debate feminista*, año 5, vol. 10 sept. 1994, pp. 3-31.
- 4 Teresa de Lauretis, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, 1994.
- 5 Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- 6 Monique Wittig, «One is Not Born a Woman», *Feminist Issues*, vol 1, n° 2, Winter 1981.
- 7 Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, pp. 6-7.
- 8 Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1992.
- 9 «Josefina Bilbao: Posición chilena en Pekín se conocerá a principios de agosto» *Política y sociedad*, 3 de julio de 1994.
- 10 Anne Fausto Sterling, *Mythos of Gender. Biological Theories About Women and Men*, New York, Basic Books, 1985.
- 11 Pierre Bourdieu y Loic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, 1992, p. 171, citado por Marta Lamas, «Cuerpo: diferencia sexual y género».
- 12 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1977.
- 13 «Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres», julio, 1995.
- 14 Gayle Rubin, «The traffic in women: notes on the political economy of sex», in Rayna Rapp Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review, 1975, pp. 157-210. Véase también, «Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality» in Carol Vance, ed. *Pleasure and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 267-319.
- 15 Véase, Butler, *Gender Trouble*, pp. 26-27.
- 16 Gayatri Spivak. «Women In Difference», *Outside/ in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1994.
- 17 Para un discurso exhaustivo de la literatura sobre La Malinche, véase, Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*, University of Texas Press, Austin, 1991. Véase también, Jean Franco, «La Malinche: from gift to sexual contract», en *Beeld en Verbeelding van Amerika*, Studium Generale, Rijksuniversiteit, Utrecht, pp. 71-88.
- 18 Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España*. Dos tomos. Madrid, 1984, p. 159.
- 19 Citado por Mariano G. Somonto, *Doña Marina*, México, 1969, p. 174.
- 20 Para La Malinche intérprete, véase. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La conquête de l'Autre*, Paris, Le Seuil, 1982.
- 21 Luce Irigaray, *This Sex which is not One*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- 22 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 2 tomos, 1984, especialmente vol. I: pp. 226-251.
- 23 Roger Bartra, «A la Chingada», *La jaula de melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- 24 Sonia Montecino, «La conquista de las mujeres», Delgado, etc. eds. *Otras*

- 25 Serge Gruzinski, «Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)», en *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1955, pp. 160-208, especialmente p. 173.
- 26 Ibidem, p. 175.
- 27 Regina Harrison, «Translation and the Problematics of Cultural Categories», *Signs, Songs, and Memory in the Andes*, Austin, University of Texas Press, pp. 32-54.
- 28 Judith Butler, *Gender Trouble*, p. 140-41.
- 29 «Fujimori dixit: Abajo las vacas sagradas», *Oiga*, V etapa, n.º 754, Lima, 4 de agosto de 1995.
- 30 Nestor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- 31 «Statement from Calvin Klein», Inc. *The New York Times*, Monday, August 28, 1995.
- 32 Citado en *El Mercurio*, domingo, 20 de agosto, 1995.
- 33 *La Epoca*, sábado, 19 de agosto, 1995, p. 26.
- 34 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Oxford, Blackwell, 1988.
- 35 Mary Louise Pratt «Women, Literature and National Brotherhood», in *Women, Culture and Politics in Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 48-73.
- 36 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, tr. J.B. Baillie, London, George Allen and Unwin Ltd., 472-488.
- 37 Francine Masiello ha tratado la cuestión de ciudadanía y de la maternidad republicana en su libro, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1992.
- 38 Jean Bethke Elshtain, *Public Man. Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, 1981, hace remontar la distinción público y privado hasta los griegos. Para mí, el siglo de las luces y la constitución de las naciones modernas es un paso crucial hacia la modernidad.
- 39 Angel Rama, *La ciudad letrada*, New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984, pp. 41-67.
- 40 José Joaquín Fernández de Lizardi, *La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima*, México, Feria del Libro, 1962, p.8.
- 41 El libro de Helen Escobedo, *Mexican Monuments. Strange Encounters*, Abbeville Press, New York, 1989 da una idea excelente de la ideología de las estatuas públicas. Mary Louise Pratt también habla de íconos nacionales en su ensayo, «Women, Literature, and National Brotherhood».
- 42 José Enrique Rodó, *Ariel*, Montevideo, Imprenta Dornaleche y Reyes, 1900, pp. 6-7.
- 43 Sylvia Molloy, «La política de la pose», Josefina Ludmer (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, pp. 128-138.
- 44 Doris Sommer, *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, University of California Press, 1991 pp. 24.
- 45 Josefina Ludmer, por ejemplo, ofrece un análisis interesante de la poesía gauchesca como «tratado sobre la patria» demostrando cómo el gaucho bueno es recuperado como voz de la patria, mientras que se opera una exclusión no solamente de gaucho malo, sino de la mujer y los indígenas. Véase, *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, 1988.
- 46 William Rowe and Vivian Schelling, *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. London, Verso, 1991.

- 47 Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, México, P. Robledo, 1938.
- 48 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959 p. 79.
- 49 Jean Franco, *Las conspiradoras*. La representación de la mujer en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- 50 Gabriela Mistral, «Una nueva organización del trabajo», en Jaime Quezada (comp.) *Escritos políticos*, México, Fondo de cultura económica, 1994, pp. 253-256.
- 51 Beatriz Guido, *La casa del Angel*.
- 52 García Marquez, *Los funerales de la Mama Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
- 53 Guilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, New York, The Viking Press, 1972.
- 54 Gayatri Chakravorty Spivak «In a Word. Interview», *Outside/In the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, p.13. Roberto Schwartz, *Misplaced Ideas* London, Verso 1992.
- 55 Para un análisis lacaniano de ciertas narrativas modernas véase: Kemy Oyarzún, *Poética del desencanto. Deseo, poder, escritura*, Ediciones Literatura Americana Reunida, 1989.
- 56 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985. Carlos Monsivais, *Entrada Libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era, 1987.
- 57 Xavier Albo, «Our Identity Starting from Pluralism in the Base», *Boundary 2*, vol. 20, num.3, fall 1993, pp 18-23.
- 58 Michel Foucault, *La voluntad de saber*, París, Gallimard, 1976.
- 59 *Ibid.*, Sección 5.
- 60 Donna Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, 1991.
- 61 Donna Guy, *Sex and Danger*, p. 49.
- 62 Silvy Molloy, «La política de la pose», op. cit.
- 63 Jean Franco «Gender, Death and Resistance. Facing the Ethical Vacuum», Juan E. Corradi et. al. (comps.). *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, Los Angeles, University of California Press, 1992, pp 104-120.
- 64 Diamela Eltit, *Lúmpérica*, Santiago, Ornitórrinco, 1982; *Por la patria*, Santiago, Ornitórrinco, 1986, *El cuarto mundo*, Santiago, Planeta, 1988, *Vaca Sagrada*, Santiago, Planeta, 1991.
- 65 Juan Carlos Lértora (comp.), *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*, Santiago, Cuarto Propio, 1993.
- 66 Julio Ortega, «Diamela Eltit y el imaginario de la virtualidad» en Juan Carlos Lértora (comp.)
- 67 Pedro Lemebel. «Chile mar y cueca (o «Arréglate Juana Rosa»)». *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*, Chile, Cuarto Propio, 1995, pp. 49-52.
- 68 Nelly Richard, *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*, Cuarto Propio, 1994, p. 94.
- 69 Gayatri Chakravorty Spivak, «In a Word. Interview». *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, pp.1-23.
- 70 *La Epoca*, sábado 19 de agosto de 1995, p. 25.
- 71 *Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres*, p.6.
- 72 *Ibidem*, p.12.
- 73 Judith Butler, *Gender Trouble*, pp. 6-9.

- 74 Thomas Lacqueur, *Making Sex. Body and Gender: from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990.
- 75 Judith Butler, *Gender Trouble*, p.17.
- 76 José Donoso, *El lugar sin límite*, México, Joaquín Mortiz, 1966.
- 77 Roger Lancaster, *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, 1992.
- 78 Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, vol 1. «Women, Floods, Bodies, History», University of Minnesota Press, 1987.
- 79 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. New York, Routledge, 1993.
- 80 Nelly Richard, *Masculino/femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago, Francisco Zegers, 1988, p.73.
- 81 *Ibid.*, p.72.
- 82 *Ibid.* pp. 13-14.
- 83 Herbert Marcuse, *On Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Books, 1964, p.77.
- 84 Pedro Lemebel, «Barbarella Clip (Esa orgía congelada de la modernidad)», *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*, Editorial Cuarto Propio, pp. 43-48.
- 85 Pedro Lemebel, «Anacondas en el parque», *Ibid.*, p. 13.
- 86 Diamela Eltit, *Los Vigilantes*, Editorial Sudamericana, p.32.
- 87 «Agency Missteps Put Illegal Aliens at Mercy of Sweatshops», *The New York Times*, Thursday, September 21, 1995.
- 88 «President's Call for Birth Control is Dividing Peru», *The New York Times*, Saturday, August 12, 1995.
- 89 Nancy Scheper Hughes, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press, 1992.
- 90 James Hogshire, *Sell Yourself for Science*, quoted by Eric P. Nash, «What Life Worth?», *The New York Times*, (Sunday magazine Section), August 14, 1994, p. 34.
- 91 John E. Mack, *Abduction. Human Encounters with Aliens*, New York, Scribners 1994. Este libro causó escándalo, pero tiene un defecto empirista en vez de procurar entender la significación de estas fantasías.