

desde la crítica

Las mujeres como agentes dobles en la historia¹

Francine Masiello

"Paso, paso, paso, se viene el feminazo"
Canción de protesta oída en una manifestación de mujeres
(Buenos Aires, junio de 1966)

Lo que inspira esta reflexión inaugural sobre la situación de las mujeres en la historia es una curiosa leyenda del periodo colonial que cobró nueva vida en el siglo XIX. Me refiero a la historia de Catalina de Erauso, una muchacha vasca del siglo XVI que huyó de un convento en España y, vestida de hombre, se unió al ejército de los conquistadores que iba rumbo al sur desde Panamá hacia Chile.² Por su doble identidad, la leyenda popular la conoce simplemente como "la monja alférez". Su disfraz masculino le permitió participar en la derrota de los araucanos, y también tener varias aventuras amorosas con mujeres de la élite criolla. Es interesante que los historiadores nunca se preguntaron por su pasión lesbiana; en vez de ello, lo que atrajo la atención fue la tolerancia de la iglesia y la corrupción de la Corona española. En una versión temprana de 1625, una supuesta autobiografía, viaja a Roma para recibir

¹ Este ensayo fue presentado como conferencia magistral en la Séptima Conferencia Internacional de la Asociación de Literatura Femenina Hispánica (3-5 de octubre de 1996). Agradezco sinceramente a Asunción Horno Delgado, Luisa Futoransky y Magdalena García-Pinto sus generosos comentarios y su apoyo durante los días de esa conferencia.

² Se ha dedicado una atención considerable a esta historia, incluyendo una película con María Félix en el papel estelar (1944). Para estudios recientes, véase Stephanie Merrim (1994) y Lucas G. Castillo Lara (1992).

la autorización de usar ropa masculina; en versiones más tardías, del siglo XIX, regresa a España a ser monja o se pierde de vista. En todos los casos, sin embargo, el espectáculo de su hazaña fue un instrumento narrativo utilizado para establecer una fábula política; la interioridad femenina simplemente se descartó o fue ignorada. En su calidad de espadachina y asesina perseguida, Catalina de Erauso es vista sobre todo como una fugitiva de la justicia.

Por el momento me concentraré en esta historia tal como la cuenta José Victoriano Lastarria, uno de los personajes intelectuales y políticos más distinguidos de Chile. En el relato de Lastarria, que data de 1848, la monja provoca una discusión sobre la verdad y el engaño; el travestismo y el habla bilingüe, en particular, son metáforas de la duplicidad y la traición. No es casualidad, por ejemplo, que la alférez, cuando no lleva ropa militar, hable con su hermano en vascuence; en cambio, su habla en castellano coincide con intenciones encubiertas. Así, la monja entra en la narración con una capacidad especial de duplicidad lingüística: es bilingüe y, por lo tanto, engañosa; además, aunque va vestida de soldado español, sus talentos dobles perturban indefectiblemente los principios del orden colonial. Ninguna solución radical puede restaurar el control del estado respecto de este sujeto desviado, ni por lo visto se quiere hacerlo dentro del contexto de la forma narrativa. Así, al final de la historia, Lastarria elimina el disfraz de alférez; la muchacha confiesa su amor por un militar y después se precipita al mar. Pero las últimas líneas nos dicen que la historia no ha concluido: cuando el narrador indica que se ha oído un disparo proveniente de una costa distante, Lastarria escribe: "Esta señal significa que se ha salvado la monja alférez" (140). No sabemos si la han matado o si ella misma ha disparado un arma. Con este final abierto, Lastarria mantiene vivo el relato, recordándonos que la república liberal, como el orden colonial antes de ella, sigue necesitando de estos agentes dobles para describir la ficción del estado. Pero en el proceso, la historia comunica una disyunción irónica: yuxtapone la necesidad de exceso imaginativo que tiene el estado con su incapacidad de regular a los sujetos humanos de los que depende.

Permítaseme añadir otra dimensión a todo esto. Aunque Lastarria no usa este relato para hacer una defensa de las mujeres, trae a colación el tema cuando sugiere que el estado ha producido precisamente el dilema de duplicidad femenina que había esperado suprimir; en otras palabras, el estado inventa el dualismo femenino y

depende de él para su identidad y su forma. Aniquilar a la monja es matar la posibilidad de la leyenda nacional.

¿Qué es lo que logra en la historia el concepto de la identidad dual de la mujer, o su habla bilingüe? ¿Cómo interviene en la experiencia de la conceptualización de la república liberal? Y, por último, ¿cómo toman las mujeres esta escenificación teatral del ser y le dan la vuelta para lograr una expresión menos obvia de la subjetividad femenina, de las necesidades personales y de una alianza potencial?

En el nivel más trivial, el espectáculo del travestismo nos muestra que la novedad del cambio de ropa no pertenece sólo a nuestros tiempos. Pero también nos invita a replantear la relación de las mujeres con el estado democrático. La calidad de agente doble reconstruye una gramática social de identidades masculinas y femeninas, nos permite considerar el papel de las mujeres en el proceso de la representación. Además, este papel es antagonístico y útil a la vez, al sostener identidades múltiples que permiten que las mujeres obedezcan a la ley y subviertan al mismo tiempo sus principios y objetivos. De este modo, vemos un estira y afloja alrededor de los dramas de identidad, junto con una expresión de acción que es una interrupción tanto política como estética.

Lo que quiero sugerir aquí es que la doble identidad femenina en la historia siempre indica una negociación compleja del campo semiótico: en el siglo XIX interviene en los debates conflictivos sobre los ideales liberales y el pensamiento republicano, y nos permite reflexionar sobre la inserción de las mujeres en el mundo de la política y del trabajo. En el siglo XX (tomo en cuenta nuestro fin de siglo actual), las dobles identidades salvan las distancias entre los programas progresistas y conservadores y abren un espacio a partir del cual se puede reflexionar sobre las conexiones fallidas entre la sociedad civil y el estado.

Al mismo tiempo, nos muestran que las mujeres siempre son *extranjeras* a los ojos de la ley. Teniendo en mente estas consideraciones, quisiera mostrar de qué manera la calidad de doble agente, cuando es controlada por las mujeres, podría introducir algunos temas básicos referentes a la relación entre las instituciones y los ciudadanos-sujetos. Como afirmaré en estas páginas, abre un camino para conectar la política y la estética, la subjetividad y la alianza comunitaria.

El siglo XIX es una época en que los intelectuales debatían activamente sobre el significado del republicanismo naciente, poniéndolo a prueba como un asunto de derechos y representación. Así, ofrece un registro de lenguajes políticos en conflicto y de discordia incesante, de tremendos desacuerdos sobre cómo identificar a los ciudadanos y construir una imagen del bien común. Es obvio que las discusiones enardecidas reflejan una asincronía entre la sociedad civil y el estado: expresan la incomodidad de los letrados frente a los numerosos sujetos desconocidos a quienes no se puede hacer entrar al orden. A este respecto, se puede pensar en la confusión que reinaba en Chile en la década de 1840, cuando Bello y Sarmiento debatían sobre el curso futuro de la lengua en Hispanoamérica. Sus fogosos intercambios se centraban en el control institucional del estado frente a las expresiones que se salían de la norma, y la posibilidad de un habla normativa que abarcara toda la cordillera. Estos debates eran, en realidad, acerca de asuntos de expresión individual y conformidad, y las formas en que deberíamos ejercer el control sobre el libre flujo de identidades y de voces.

Esta tensión lleva a lo que tal vez sea la cuestión dominante, abarcadora, de la filosofía del siglo XIX y sigue siendo un tema de investigación muy apremiante entre los historiadores actuales: la formación de la "república liberal".³ ¿Qué es, en fin de cuentas, la "república liberal"? En cuanto a su lado liberal, sugiere la autonomía de la sociedad civil, el flujo de intereses particulares y el ejercicio del libre albedrío; en cuanto a su aspecto republicano, sugiere un proyecto común y colectivo, la fe en el consenso y la negociación de un ideal normalizado, universal. En cuanto tal, la república liberal reorienta el poder de las creencias universales y fija pautas de memoria nacional; paradójicamente, también construye un campo semiótico basado en principios de exclusión. Como tal, el proyecto evoca una multitud de contradicciones, especialmente respecto a aquellos que caen fuera de la autoridad del estado. Por consiguien-

³ Véanse en particular los trabajos de Luis Castro Leiva, quien estudia las disyunciones de la república liberal (1985, 1992).

te, la república liberal latinoamericana se encontraba trabada en la ambigüedad. En vez de un lenguaje cohesivo y regulador, Babel florecía en sus múltiples prácticas y se resistía a cualquier lógica única de identificación. Además, el asunto de la asociación (como confederación o estado federal) nunca se resolvió en términos que pudieran llevar a una comprensión general del "nosotros". Lo colectivo se oponía a las subjetividades particulares, trabado en una tensión irresoluble; los ejercicios normativos del estado se oponían a cualquier protección del libre albedrío individual.

La filosofía política ha dedicado considerable atención a estos temas; sin embargo, pocas veces se toman en cuenta las contribuciones de cada género al proyecto republicano.⁴ Como es obvio, mi pregunta en este punto se dirige específicamente a las maneras en que una presencia femenina entra de lleno en este debate. Para las mujeres, necesariamente, el recorrido republicano no puede ser el mismo que el camino indicado para los hombres, y las mujeres no pueden aceptar su lenguaje político universalizado. Esto nos obliga entonces a preguntar cómo captan las teorías sobre la formación del estado a los sujetos marginales; también nos invita a preguntar de qué manera pueden las mujeres imprimir su marca en el proceso democrático liberal. He dicho antes que las mujeres, en cuanto sujetos no nombrados del debate filosófico o político, sólo pueden entrar en la arena pública en su capacidad de agentes dobles, hablando siempre en dos lenguas, llevando siempre una máscara, una determinada por las exigencias del estado y otra marcada por una sintaxis de deseos privados. La máscara, claro, supone una confianza en alguna identidad original, un orden fijo y simbólico que más tarde habrá de quedar encubierto o disfrazado. La república liberal insiste repetidas veces en esta paradoja y las mujeres, en particular, llegan a ejemplificar las tensiones entre la conformidad y el libre albedrío fluido, equilibrando la máscara con alguna forma de expresión privada.

⁴ Carole Pateman (1989) ofrece una de las pocas visiones feministas del primer debate sobre el republicanismo. Para estudios sobre el género en la forma en que constituye la práctica democrática moderna, los trabajos recientes de Seyla Benhabib (1996) y Zillah Eisenstein (1994) son especialmente estimulantes.

Las mujeres llevan esta doble sintaxis en el lenguaje y en los códigos vestimentarios, y en funciones públicas escenificadas que a menudo sirven para cubrir sentimientos conflictivos sobre el propio ser y la nación. En el campo literario, varias críticas emplean vocabularios diferentes para describir esta experiencia: Elaine Showalter se refiere a un "discurso de doble voz" [*double voiced discourse*]; Josefina Ludmer habla de "las tretas del débil"; Debra Castillo describe a las mujeres en el proceso de "responder" [*talking back*]; Mary Pratt hace notar las batallas que ocurren en la "zona de contacto"; Jean Franco señala la "lucha por el poder interpretativo" [*struggle for interpretive power*] de las mujeres. Todas éstas son imágenes de acción doble, intenciones privadas diseñadas para superponerse a la ley. Pero quiero mostrar de qué manera estas estrategias producen contradicciones fructíferas, llegando a orientarnos hacia una discusión sobre los derechos y la práctica comunitaria. Las mujeres latinoamericanas, que no son simplemente una resistencia, *traducen* activamente entre diferentes registros de experiencia que construyen, aun hoy, alternativas a la república liberal (y neoliberal).

* * * *

Desde la época de la Malinche, traductora y traidora a la vez, la cuestión del doble agente está íntimamente unida a los asuntos de conquista y de orden. A este respecto, el estado siempre deja ver una necesidad de intermediación de lenguas bilingües, aunque intenta negar las complejidades de los sujetos humanos que organizan este tipo de función.⁵ Por consiguiente, el sujeto femenino que se mueve entre estos dos extremos construye la memoria sobre la base de sentimientos simultáneos de integración y de traición del propio ser. El siglo XIX está lleno de mujeres así, personas que alternaban códigos vestimentarios y de conducta, e insistían en un discurso bilingüe por encima del idioma único del estado. En particu-

⁵ Inés Hernández (1992: 158) habla de la manera en que todavía se celebra a la Malinche en festivales paganos indígenas, sugiriendo así una contradicción entre las lecturas oficiales y locales de este personaje en el pasado histórico. Y lo que es igualmente importante, la percepción dividida de la Malinche nos lleva a reconsiderar asuntos de intencionalidad y la política de la recepción.

lar, sus actividades nos recuerdan las deficiencias de un proyecto nacional cuando se trata de definir sus poblaciones desde el interior; anuncian las fallas de una lengua única para registrar las cuestiones de diferencia. Más aún, cuando las mujeres introducen esas dudas en el plan republicano, a menudo pagan con el exilio y la expulsión del hogar. Bastan unos cuantos ejemplos. Juana Manso de Noronha, que se exilió en Brasil, publicó un periódico feminista en portugués (*Album das Senhoras*) y más tarde escribió una novela, *La familia del comendador*, en la que defendía el derecho de los esclavos a la alfabetización y a los libros. A consecuencia de sus protestas abolicionistas, se fue de Brasil y regresó a Argentina, donde volvió a dar voz a sus exigencias de derechos feministas, educación pública e inclusión de las minorías. Protestó repetidamente en contra del lenguaje hostil utilizado para definir a un sujeto femenino, como en el caso siguiente:

La emancipación moral de la muger es considerada por *al vulgaridad* [¿el vulgo?] como el apocalipsis del siglo; los primeros corren al diccionario y ciñiéndose al espíritu de la letra exclaman:

¡Ya no hay autoridad paterna!

¡Adiós al despotismo marital!

¡Emancipar la muger! ¡Cómo! Pues ese trasto de salón (o de cocina), esa máquina procreativa, ese cero dorado, ese frívolo juguete, esa muñeca de las modas, ¿será un ser racional?

(18 de diciembre de 1853)⁶

Se centraba sobre todo en las representaciones lingüísticas duales pertenecientes a las mujeres: en primer lugar, los términos acordados por la convención y en segundo lugar, los lenguajes alternos del deseo reivindicados por las propias mujeres. Por su militancia pública sobre este tema, Manso acabó por ser calificada de loca, una mujer sin un centavo y con ideas extravagantes para lograr la expansión de la gama de las subjetividades y los sentimientos admisibles en el lenguaje normal de la república emergente. Juana Manuela Gorriti, cuyos años de exilio en Bolivia y Perú la llevaron a aprender aymara

⁶ Sobre el texto de Juana Manso y, en general, sobre las intervenciones de las mujeres argentinas en el lenguaje y en la política del siglo XIX, véase Masiello (1992).

y quechua, insistía en la necesidad de hacer estudios filológicos de las lenguas amerindias como una forma de rechazar los proyectos de homogeneidad lingüística que presentaban los pensadores como Andrés Bello; sus esfuerzos condujeron más tarde a un debate sobre los derechos de los indígenas en Perú. Por su liberalismo francamente expresado en una época en que el estado no podía permitirse tener personajes como ella, es relegada a los márgenes de la sociedad, de la misma manera que Manso. Una mujer que vestía con ropa de hombre y que viajaba libremente por toda Hispanoamérica no podía reivindicar una lealtad racional a un solo país. De la misma manera, Clorinda Matto de Turner tradujo textos del español al quechua; por su intermediación en asuntos políticos y su defensa de los derechos de los indígenas, fue quemada en efigie, excolmulgada y expulsada del Perú. Hacia el final de su vida se exilió en Argentina, donde dirigió una revista cultural internacional (*El búcaro americano*) y criticó la política peruana desde el extranjero. Esta historia se repite con todo un grupo de viajeras —Flora Tristán y la condesa de Merlín entre ellas— todas consideradas raras en su época por rebasar un proyecto nacional específico y por entrometerse, desde posiciones fuera del centro (ex-céntricas), en los asuntos masculinos del estado. ¿Pero cuál es el delito de esas mujeres, si no es el abrir registros de ciudadanía para admitir otras lenguas y otras expresiones, para mostrar que la nación nunca está constituida por una voz única, para mostrar la brecha entre los hábitos de lectura del estado y la ilegibilidad de sus súbditos marginales? ¿Defender una visión nacional, pero exponer sus límites y sus fallas? ¿Servir, en última instancia, como agentes dobles en la historia?

No es sorprendente que, en el siglo XIX, las mujeres más activas en la escena internacional se hayan dedicado a proyectos de traducción a fin de vincular a Europa con América, de vincular el norte y el sur y, lo que es más importante, de restablecer a los sujetos excluidos en los debates sobre la formación de las naciones. En este contexto, introducen las voces reprimidas mediante los recursos del viaje y de la traducción. El viaje, como sería de esperarse, mueve al cuerpo por terrenos nuevos; no transporta simplemente el ojo y la mente, sino también el cuerpo físico. En esta condición, produce una respuesta material al paisaje, exagera el contacto entre las mujeres y la tierra por medio de la sensación y los sentimientos. Como resulta-

do, se nos orienta hacia la base física de la experiencia, la observación y el habla, hacia el *cuero* que exigirá ser admitido en el debate sobre el cuerpo político. El viaje crea así un espacio para poder nombrar nuevas subjetividades, mediadas a través de las variantes del habla y las prácticas de la traducción. A este respecto, los cambios lingüísticos del francés, el inglés y el portugués al español se convierten en una forma gráfica, material, de ampliar los campos posibles del conocimiento femenino. Por medio de los conocimientos bilingües, las extranjeras amplían el campo de los debates acerca de la otra nación nombrada; por medio del conocimiento bilingüe, esos sujetos viajeros empiezan a dudar de la autoridad de sus lenguas maternas. Por último, avalan subjetividades alternas tanto para hablantes como para oyentes.

Este ejercicio crea un género menor y también una intromisión en las empresas unívocas que gobiernan la propia nación. Veamos el caso de Eduarda Mansilla de García, perteneciente a la élite argentina, integrante de una familia rosista vehementemente opuesta a los principios de la lucha unitaria. Con el seudónimo de Daniel, que ya en sí era un disfraz, emprendió la crítica de los defectos argentinos por medio de la literatura y el ensayo crítico. Pero su voz más persuasiva no surge en español, sino en francés, cuando pone en entredicho las suposiciones del *Facundo* de Sarmiento y exige que los subalternos estén incluidos en los proyectos imaginativos de la nación. *Pablo ou la vie dans les pampas* (1869), escrito en francés y publicado en Francia durante la presidencia de Sarmiento, es un esfuerzo por traducir la nación, poniendo en duda el paradigma dualista de "civilización y barbarie" para revelar los errores del proyecto de Sarmiento. Al presentar los modelos de construcción de una nación en una forma mucho más compleja que la imaginada por Sarmiento, evoca formas genéricas impuras, confundiendo ensayo y ficción, español y lenguas indígenas, todo ello para poner en tela de juicio la exclusión de las mujeres y de los grupos indígenas de los proyectos de estado masculinos. Más aún, asumió una voz en el discurso político al usar una lengua diferente de la suya. Aunque disfraza su nombre y escribe en una segunda lengua, este gesto teatral palidece en comparación con lo que percibe como la farsa de la política partidaria; tanto unitarios como federalistas son acusados de no ser fieles a ningún código ético, de no tener virtudes morales, de engañar sin

escrúpulos. Mansilla de García aboga en favor de una racionalidad alternativa que no se encuentra en la filosofía republicana, sino en las *almas* de los habitantes que contribuyen a la construcción de una nación. De esta manera las razones de estado son contravenidas por el mundo de los sentimientos: de esta manera, como agente doble, Eduarda Mansilla traduce ambos extremos.

Pero hablemos de sentimientos: en la obra de Mansilla, la expresión de los sentimientos no indica fracaso, sino que más bien anuncia una crisis conceptual de la retórica política y señala el notable desconocimiento del estado en lo que se refiere a lo privado. Al llamar la atención hacia ese universo de doble código, Mansilla de García se enfrenta a los lenguajes político y moral del estado; también afirma que para existir el estado necesita de la creación de un sujeto como doble personalidad, con una marcada separación de las voces pública y privada, los estilos público y privado de discurso y de las formas de tratamiento. Curiosamente, la búsqueda de la felicidad moral, tan importante para la ideología de la república, sólo se logra cuando empezamos a tocar la parte oculta del agente doble, cuando llegamos a la esfera de los sentimientos pertenecientes a los subalternos y a las mujeres. En este punto, al empezar con el predicamento de las mujeres, puede ofrecer el inicio de una teoría sobre las limitaciones del estado liberal tal y como se formó en América Latina en el siglo XIX.

A este respecto, las traductoras, las intérpretes, las mujeres que hablan con lengua bífida llaman la atención hacia el defectuoso contrato social que ha excluido deliberadamente a ciertos sujetos de la arena pública; abren la puerta a diferentes registros de experiencia todavía no codificados por el estado. Reconceptualizan lo privado, no en términos de derechos de propiedad, sino de los sentimientos, el habla y la presencia corporal de las mujeres. No quiero sostener con esto el concepto dicotómico de lo público y lo privado que, después de todo, ha reforzado la subordinación de las mujeres, sino que quiero recuperar el papel de los sentimientos y la corporalidad a fin de complicar el funcionamiento del estado y multiplicar las contradicciones inherentes en la república liberal.

Al centrarse en esos dilemas, al indicar su propia marginalidad, mujeres como Eduarda Mansilla —y creo que aquí podemos, sin arriesgarnos, añadir los nombres de la peruana Mercedes Cabe-

llo de Carbonera, la colombiana Soledad Acosta de Samper y la puertorriqueña Ana Roqué— señalan los discursos contradictorios de su época y muestran las maneras en que la interioridad femenina es necesaria para la visión liberal. En ese proceso usan los lenguajes del sentimiento para resistir frente a una expresión única, para mostrar que los conceptos de ciudadanía necesariamente deben formularse *en otra parte*, fuera de las instituciones y en lugares donde los sujetos hablan con voz discordante o se visten de otra manera.

En realidad, las mujeres latinoamericanas amplían estos registros de identidad más allá del alcance del estado. Crean condiciones para la acción que desafían el contrato social común. Un ejemplo al que me refiero a menudo, porque vincula la amplitud de un proyecto feminista con cuestiones de lenguaje, pertenece a las anarquistas de fines del siglo XIX que publicaron una revista llamada *La voz de la mujer*. Esta publicación periódica bilingüe, en español e italiano, se negaba a reconocer una lengua dominante en la nación; también rehusaba un discurso único que legislara los sentimientos y los cuerpos. Resulta comprensible, por ende, que estos textos vayan firmados con seudónimos intencionadamente ridículos: por ejemplo, Pepita Gherra o Luisa Violeta son las firmantes principales de la revista. Por medio de los seudónimos y de la expresión bilingüe, en su negación a someterse a reglas de limitación del lenguaje, del vestido o de los sentimientos, las escritoras de *La voz de la mujer* asumen decididamente una identidad como sujetos formados fuera de la ley.

Un texto de 1896 habla de una mujer indígena capturada por un criollo durante la conquista argentina del desierto. Después de dieciséis años de vivir con él, la indígena sigue resitiéndose a la imposición lingüística del español. La periodista observa:

Figúrense nuestras queridas lectoras que el caballero Fossa está civilizando a una india, mujer de edad ya, la cual (cosa increíble y que hasta parece mentira) a pesar de los 16 años que lleva de estudiar en la ... tina de lavar la mugre del caballero Fossa, [i] no ha aprendido ni la O por la larga! ¿Verdad que después de 16 años de lavar patios y ropa, de cebar mates y chanchos, de cocinar, de pasar hambre, y de llevar cachetadas (parece mentira), ni pueda un[a] idiota aprender la O?⁷

Las autoras nos dicen que nación y lenguaje no son lo mismo: más bien, la nación se ve mediada por poblaciones alternas que crean

⁷ Para el texto completo, véase Masiello (1994:246-248).

diferentes modos de habla y exponen las fallas de la república liberal. Así, la resistencia de la mujer frente a la autoridad no se oye en la lengua normal del estado; su silencio crea una medida de protesta, una demostración de acción. No es, como ha afirmado Gayatri Spivak, que la persona subalterna no pueda hablar; más bien, esas mujeres se niegan a aceptar la dominancia de una sola lengua. Este *rechazo* es una especie de acción, un gesto en el mundo del trabajo que altera las identidades y también funciona como una medida de la rebelión. En otras palabras, la misión civilizadora que se atribuye al trabajo femenino es derrotada aquí por muchos actos de inconformidad lingüística.

* * * *

A pesar de esto, a veces las mujeres también admitieron la necesidad de entrar en el mundo masculino como la única manera de aprovechar la riqueza proclamada de las naciones. A diferencia de las autoras de *La voz de la mujer*, otras de tendencia anarquista se sometieron voluntariamente al disfraz para cosechar las ganancias que se ofrecían a los hombres en el mundo del trabajo. En este proceso, pasaron por encima de la exigencia del estado de "un sujeto femenino natural".

El periódico anarquista *La Vanguardia* (15 de marzo de 1907) publicó un artículo interesante sobre esta empresa. Una chica de dieciséis años, vestida con ropa de hombre, fue detenida por la policía en una estación ferroviaria de Buenos Aires. Después de un detallado interrogatorio sobre su nombre, su ocupación y su posición política, contestó:

Me llamo María López... porque Uds. supondrán, yo no soy lo que aparento ser... Llegué de España donde residen mis padres, en busca de trabajo cómodo, honesto y bien remunerado. Aquí, una mujer, para llenar esos propósitos, tiene que ser hombre... así, hombre. Llegué, no tenía qué hacer. Busqué. Después de algunos días, transformada, me embarqué hacia Pirán [donde] he trabajado, sí, de peón. He ganado poco. No ganaba casi nada...

¿Si por qué cambié de traje? ¿Qué iba a hacer yo, mujer, de 16 años, sin apoyo de ninguna clase en este ambiente desconocido y sospechoso y lleno de peligros? Al fin, vestida de hombre... uno puede salvarse, a lo menos y luego, vestida así, gano más para vivir que vestida de la otra manera. Tenía necesidad de vivir, debía buscarme una forma honesta de vivir... y ahora ¿qué haré? Ahora... me voy al Norte, en busca de trabajo remunerado.

El vestido, una forma de operar a la que obliga el estado, nos dice que la mirada masculina domina los cuerpos trabajadores. De acuerdo con esto, la muchacha inmigrante entiende que lo femenino debe ser obstruido; necesita "pasar" por hombre para entrar en el mundo del trabajo. Sin embargo, cuando la sorprenden con ropa de hombre, se ve sujeta a medidas disciplinarias; y cuando se viste de mujer, se expone a un futuro incierto. En ambos casos, María López hace ver la irresponsabilidad del estado con respecto a sus sujetos marginales. Señala cómo el estado se niega a reconocer los sentimientos o las necesidades de las mujeres. Desde una perspectiva diferente de la de Lastarria, llega a la conclusión de que el estado necesita su ficción con distinciones de género para poder sobrevivir.

En toda la historia de la formación de los estados se encuentran estos debates sobre la personificación y la traducción o duplicación lingüística. Como el estado sólo reconoce las voces autorizadas de los hombres que hablan en una sola lengua, obliga con ello a las mujeres a asumir identidades alternas cuando entran en el mundo del trabajo o pasan a la esfera pública. Así pues, había buenas razones para que la argentina Juana Manuela Gorriti se vistiera de hombre durante su estadía en Lima,⁸ para que la anarquista puertorriqueña Luisa Capetillo se dejara fotografiar con ropa masculina,⁹ para que la dominicana Hilma Contreras se retratara con traje y corbata,¹⁰ y Amalia Robles se uniera a la Revolución Mexicana disfrazada de hombre para alcanzar el rango de coronel.¹¹ Estas son estrategias subversivas diseñadas para sabotear la limitada visión social del estado a propósito de la acción femenina; ofrecen a las mujeres otra manera de entrar en el debate sobre la participación cívica, obviando las restricciones impuestas a su movilidad y su deseo. Pero las mujeres también insisten en la cualidad duradera de estas autorrepre-

⁸ Para un examen del caso de Gorriti y cuestiones de indumentaria, véase Thomas Meehan (1981).

⁹ Sobre la ropa masculina de Luisa Capetillo, véase el excelente estudio de Julio Ramos (1992).

¹⁰ Agradezco esta referencia a Ylonca Nacidit Perdomo. Véase su libro, *Hilma Contreras: una vida en imágenes. 1913-1993* (1993).

¹¹ El artículo de Damiela Eltit (1991) resulta especialmente interesante para el tema de la coronela Robles vestida de hombre.

sentaciones, como si quisieran insertarse como imagen y negativo a la vez en la historia latinoamericana.

La cultura de las mujeres tiene una larga tradición de estos múltiples modos de autorrepresentación, que destacan la defectuosa búsqueda oficial de un sujeto femenino universal. En su versión moderna, piénsese en el ejemplo de Frida Kahlo con sus modalidades duales de autoexpresión; escribe y pinta a partir del cuerpo dañado, a partir del espacio que Juan Felipe Herrera ha descrito como las capas dobles de sus heridas. Sin embargo, su duplicidad, que se ve en una Frida hermosa pero dañada, adopta una forma de acción y restaura la posibilidad de la acción múltiple. La herida le permite a Frida una segunda piel; documenta versiones refractarias de la femineidad en la historia mexicana, mostrándonos que ningún sujeto está constantemente disponible en una forma inmutable y singular.

La obra de Catalina Parra, artista visual chilena contemporánea, da un giro distinto a este problema cuando estudia formas de represión estatal contra los cuerpos y las voces de las mujeres. Su lienzo está perforado por cordones e hilos de lana, no para referirse al trabajo de las mujeres como costureras, sino para recordar la leyenda indígena del *imbunche*. En esta historia, un chamán cose todos los orificios corporales de una persona para privarla del uso de los sentidos y limitar su libertad individual. El hilo es aquí una metáfora del estado censor. Sin embargo, también sugiere una expansión de lecturas alternas; en otras palabras, a pesar de su función represora, el hilo también conecta imágenes en formas insospechadas y propone maneras de escapar de las prohibiciones de la represión y el silencio.¹² Bajo el hechizo del *imbunche*, un persona a la que se reprime encuentra de todos modos vías alternas para viajar por el mundo, para decir verdades personales y alcanzar a diferentes comunidades. La leyenda del *imbunche* nos lleva a pensar en las condiciones propicias para la agente doble.

He afirmado que las mujeres a menudo entran en la nación como hablantes bilingües o portando la máscara de otra persona; hablan desde puntos de enunciación múltiples a fin de ser oídas. En

¹² Para una lectura diferente de la evocación de la leyenda del *imbunche* que hace Parra, véase Coco Fusco (1995).

este proceso, le dan la vuelta a la autoridad, imponen formas alternas del ser, traducen entre esferas de experiencia para dar voz a necesidades y deseos no expresados. Estas imágenes dobles proporcionan otra lengua y otra sintaxis, pero también recuerdan a las hablantes la extrañeza de su lengua materna. No es sorprendente, entonces, que la poeta argentina Alicia Genovese llame a la mujer escritora de hoy “una extranjera en su propia lengua”.

La literatura y la cultura política siguen presentando la cuestión de la autenticidad y la duplicidad como algo que incide en el papel de las mujeres en la nación. Considérense tan sólo las primeras ficciones de Rosario Ferré, Gloria Pampillo o Carmen Boullosa, o la poesía de Yolanda Pantin, Carmen Berenguer o María Moreno, quienes se ven a sí mismas como sujetos escribientes en el acto de suplantar a otras, pero quienes también toman su poder de la revelación de las necesidades irónicas de la máscara misma. Una parábola de esta ironía femenina aparece en un texto de Ana María Shúa:

En el siglo VII después de Cristo, un grupo de teólogos bávaros discute sobre el sexo de los ángeles. Obviamente, no se admite que las mujeres (que por entonces ni siquiera era seguro que tuvieran alma) sean capaces de discutir materias teológicas. Sin embargo uno de ellos es una mujer hábilmente disfrazada. Afirma con mucha energía que los ángeles sólo pueden pertenecer al sexo masculino. Sabe, pero no lo dice, que entre ellos habrá mujeres disfrazadas (190).

El agudo ingenio de esta escritora desgasta la paradójica doble atadura de las mujeres, quienes entran en la esfera pública para hablar a partir de la autoridad del disfraz. Siempre con voz doble, siempre tramposas, aprovechando siempre la ventaja de la máscara, las mujeres amplían su gama de identidad y conocimiento a fin de superar las restricciones del estado.

En un tono más serio, Marta Traba sintetizó el alcance de este problema en *Conversación al Sur*, cuando puso en tela de juicio la medida de verdad legal garantizada por una foto de pasaporte. Nos dijo que la identidad femenina estaba *en otra parte*, y seguramente no se limitaba a los documentos producidos por una oficina gubernamental. Como Traba, otras han reflexionado sobre la necesidad de una máscara o de una voz de ventrílocuo; sin este recurso, admiten que generalmente les está vedado el paso por las puertas de la historia latinoamericana.

Aunque podamos tener en mente el ejemplo de mujeres como Tania Burke, que tuvo múltiples *noms de guerre* como parte de su

intervención en la campaña boliviana del Che Guevara,¹³ la realidad muestra que esta lucha continúa aún hoy en día, al exigir las mujeres una representación y la expresión de intereses particulares. Así anuncian la máscara y el disfraz como parte de una crisis de conocimiento, una falta de correspondencia entre la sabiduría femenina y el control totalizador del estado. Quizás la descripción más elocuente de esto sea la de Luisa Futoransky en el título de un libro reciente, *La parca, enfrente* (1995). Vista a distancia, la identidad femenina siempre es diferente de lo que imagina el espectador; parca, parsimoniosa, moderada en extremo, la mujer observada por otros es una rúbrica metonímica definida por su calidad de incompleta.

Esto da como resultado una sensación de rareza continua e irreconciliable dentro de nosotras mismas, en tanto nos debatimos entre la esencia y el desempeño; nos vemos constantemente obligadas a presentar una versión de nosotras y así esconder con ello la complejidad de nuestra alianza social, limitándonos a temas individuales al tiempo que buscamos la fuerza por medio de conexiones múltiples, participando en un discurso público monolítico y defendiendo sin embargo las ventajas de la micropráctica. Así pues, tenía buenas razones Virginia Vargas, una importante socióloga peruana en el mundo de los organismos no gubernamentales, para dar a uno de sus libros el título de *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*. No pretendo negar el aspecto lúdico que a menudo tiene el ser agente doble, pero quisiera tratar las implicaciones, las cargas y los beneficios prácticos que también van con esta configuración del ser.

La reciente conferencia de las Naciones Unidas en Beijing, en 1995, trató muchos de estos temas, especialmente en lo que se refiere a la desconstrucción de la mujer como una categoría universal y abstracta. Aquí la cuestión de los derechos reveló la ruptura entre la sociedad civil y el estado, igual que las actividades de las mujeres en el siglo XIX dejaron ver las fisuras en el discurso de la república

¹³ Sobre las identidades mercuriales de Tania, véase la reciente instalación del fotógrafo Leandro Katz, titulada "El proyecto para el día que me quieras" (1996). El artista muestra que toda identidad es ficticia, que el rumor siempre es sospechoso, y que las noticias y los montajes fotográficos son engañosos en el mejor de los casos. De esta manera, creamos un punto y contrapunto de emociones en respuesta a las figuras políticas públicas representadas por los medios de comunicación masiva y por el estado.

liberal. Ahora bien, una agenda de derechos humanos, necesaria para todas las ilusiones democráticas, no puede estar completa, como afirmaban las mujeres de Beijing, si no se presta también atención a los problemas de las mujeres. A falta de esto, el estado necesariamente seguiría esperando que las mujeres desempeñaran papeles dobles, manteniéndonos en la ruptura reconocida entre la esfera pública y la privada. Al reflexionar sobre este tema, las feministas latinoamericanas observaron, en la etapa posterior a los debates de Beijing, que la necesidad de una doble identidad sólo desaparecería cuando todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales lograran el mismo valor en la sociedad y estuvieran interrelacionados a los ojos de la ley. Además, el fenómeno de la doble identidad sólo podría desaparecer cuando retrocedieran también los discursos fundamentalistas.¹⁴

Así es como las mujeres latinoamericanas siguen recordándonos las razones de los programas de trabajo resueltamente ambiguos y de las faltas de alineación en el tiempo, de la razón que hay para conservar una "monja alférez" en nuestro fin de siglo actual. ¿Pero podemos superar esta duplicidad? ¿Hay alguna manera de rechazar la *pax romana* global que nos nombra de esta manera? Las mujeres de América Latina han encontrado una alternativa viable en las microprácticas de los movimientos sociales: la asamblea vecinal local, las brigadas de alfabetización, las luchas de las temporeras, las cocinas de beneficencia, el taller artístico, los talleres de poesía en las cárceles y en las calles. Un ejemplo maravilloso, en este orden de ideas, es el de la radiodifusora feminista que se fija como meta el escape de los límites territoriales fijos, promoviendo una fluidez de voces femeninas que va más allá del espacio convencional. Radio Tierra en Chile, dedicada a una programación de tiempo completo dirigida a las mujeres, proyecto de una ONG, la Casa de la mujer La Morada, permite un derrumbamiento del espacio binario que separa las esferas pública y privada; hace posible que la voz llegue al hogar para entablar un diálogo sobre la sociedad civil. La propuesta de

¹⁴ Una estimulante variedad de comentarios sobre la conferencia de Beijing y sobre la cuestión de la identidad en particular se encuentra en *La muralla y el laberinto* (1966), del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de la Mujer.

Radio Tierra, de unirse a la radiodifusión feminista peruana bajo los auspicios del Centro Flora Tristán, incluso ofrece un vínculo transnacional que rebasa las fronteras nacionales. La radio se convierte así en un medio para abrir espacios alternos para el debate público. Traduce entre espacios diferentes a fin de producir nuevas formas de identificación y pertenencia. De igual modo, no sorprende que el museo siga teniendo una respuesta por parte de la cultura popular femenina formada en los barrios y en las calles, que la poesía de las mujeres se anuncie a menudo como nuestra forma más exitosa en este fin de siglo, precisamente porque elude las limitaciones de una cultura gobernada por el mercado y crea, para su expresión comunitaria casi arcaica, una conciencia sobre la posibilidad de establecer alianzas por medio de una atención persistente a la voz. Por medio de estos esfuerzos, trazamos un rostro diferente para la ciudadana-sujeto; lo que es más importante, sembramos la semilla de una empresa que rechaza el comercio o la venta.

Curiosamente, a medida que estas microexperiencias van siendo más populares en América Latina, también vemos una regresión paradójica de la teoría intelectual, que nos dice que los movimientos sociales no pueden tener una influencia de largo alcance, que a los particularismos les falta la fuerza motivadora necesaria para afectar a las instituciones sociales y al estado, que el feminismo ha perdido su motivación y ha visto mejores tiempos. Lo que oímos ahí es una lamentación por un pasado nostálgico, un lamento por la muerte del papel tradicional de vanguardia que antaño desempeñaban los intelectuales hombres en la nación; un duelo por el héroe difunto del modernismo, quien había prometido iluminar el camino que lleva hacia el futuro. Como haciendo eco al programa del estado, con su voz única, esos intelectuales nos dicen que el papel de la mujer sólo puede ser marcado como marginal o menor, que las mujeres sólo pueden ser vistas como actores que se equivocaron y perdieron la oportunidad de sacar un libreto de las grandes narraciones e instalarse así en la historia.

Lo que he sugerido, en cambio, en estas páginas es que las microprácticas de las mujeres abren nuevos debates en favor de la acción, que permiten una teoría del agente que nos invita a volver a pensar en la formación del estado. Presentan la posibilidad de una alianza femenina, un lazo de afirmación entre las mujeres en dife-

rentes modos de autorrepresentación. Nos dan la posibilidad de pensar en lo que la poeta Diana Bellessi llamó alguna vez la “cara y contracara” de la existencia social, un gesto compartido por las mujeres y los pobres de la tierra para formar un puente social y un proyecto estético común, para crear términos de solidaridad y cambio. Esas microprácticas nos permiten buscar las interconexiones existentes entre la universidad y la acción vecinal, rechazar la distancia entre las esferas pública y privada, superar las divisiones entre cultura elevada y cultura popular, entre expresión de la élite y expresión popular; nos orientan, en esta época dominada por el mercado, hacia nuevas condiciones para la existencia de una república liberal. La microexperiencia nos alienta a cultivar un modo de traducción, no para hablar en defensa del estado, sino para inaugurar un diálogo entre mujeres. Este puente crea diferentes sitios de autoridad; y, después de tantas voces dobles de mujeres ante el concepto masculino de nación, nos permite, en último análisis, dejar caer la máscara que hemos traído puesta.

Traducción: **Flora Botton-Burlá**

Bibliografía

- Anónimo, 1907, "La lucha por la vida: cambio aparente de sexo." *La vanguardia*, 14 núm. 402: 1.
- Autores varios, 1996, *La muralla y el laberinto*, Lima, CLADEM.
- Bellessi, Diana, 1988, *Eroica*. Buenos Aires, Ultimo Reino.
- Benhabib, Seyla, comp., 1996, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- Castillo, Debra, 1992, *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Castillo Lara, Lucas, 1992. *La monja alférez*, Caracas, editorial Planeta Venezolana.
- Castro Leiva, Luis, 1985, *La Gran Colombia: Una Ilusion Ilustrada*, Caracas, Monte Avila.
- Castro Leiva, Luis, 1992, *El liberalismo como problema*, Caracas, Monte Avila.
- Eisenstein, Zillah, 1994, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, Berkeley, University of California Press.
- Eltit, Diamela, 1991, "Las batallas del coronel Robles", *debate feminista*. núm. 3.
- Franco, Jean, 1994, *Las conspiradoras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fusco, Coco, 1995, "The American Blues of Catalina Parra". *English is Broken Here*, Nueva York, The New Press, 127-131.
- Futoransky, Luisa, 1995, *La parca, enfrente*, Buenos Aires, Tierra Firme.
- Genovese, Alicia, 1992, *Anónima*, Buenos Aires, Ultimo Reino.
- Hernández, Inés, 1992, "An Open Letter to Chicanas". *Without Discovery*, ed. Ray González, Seattle, Broken Moon Press, 153-166.
- Herrera, Juan Felipe, 1992, "Frida's Aria", *Without Discovery*, 205-221.
- Herzberg, Julia P., Catalogue Editor, 1996, *Leandro Katz: Two Projects/ A Decade*. Nueva York, El Museo del Barrio.
- Lastarria, José Victorino, 1868, "El Alférez Alonso Díaz de Guzman", *Miscelanea histórica i literaria*, Valparaíso, Imprenta de "La Patria", 117-140.

- Ludmer, Josefina, 1984, "Tretas del débil", *La sartén por el mango*, eds. Patricia Elena González y Eliana Ortega, San Juan, P. R., Ediciones Huracán, 47-54.
- Masiello, Francine, 1992, *Between Civilization and Barbarism*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Masiello, Francine, 1994, *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Feminaria.
- Merrim, Stephanie, 1994, "Catalina de Erauso: From Anomaly to Icon." *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, eds. Francisco Cevallos, et. al., Amherst, University of Massachusetts Press, 177-205.
- Nacidit Peromo, Ylonca, Coordinadora, 1993, *Hilma Contreras: Una vida en imágenes*. Santo Domingo, R. D., Biblioteca Nacional de Santo Domingo.
- Pateman, Carole, 1989, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism, and Political Theory*, Stanford, Stanford University Press.
- Pratt, Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes*, Nueva York, Routledge.
- Ramos, Julio, 1992, *Amor y anarquía: Los escritos de Luisa Capetillo*. San Juan, P. R., Ediciones Huracán.
- Showalter, Elaine, 1981, "Feminist Criticism in the Wilderness", *Critical Inquiry*, 8, 1, 179-205.
- Shúa, Ana María, *Casa de geishas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991,
- Spivak, Gayatri, 1988, "Can The Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, 271-313.
- Traba, Marta, 1981, *Conversación al Sur*, México, Siglo XXI.
- Vargas, Virginia, *Como cambiar el mundo sin perdernos: el movimiento de mujeres en el Perú y en América Latina*, Lima, Flora Tristán, 1992.