

Compiladora
Leonor Arfuch

Identidades, sujetos y subjetividades

Autores

Leonor Arfuch
Gisela Catanzaro
Paola Di Cori
Mario Pecheny
Régine Robin
Leticia Sabsay
Graciela Silvestri

prometeo
libros

Identidades, sujetos y subjetividades / Leonor Arfuch...[et.al.] ;
compilado por Leonor Arfuch - 2a ed. - Buenos Aires : Prometeo
Libros, 2005.

198 p. ; 21x15 cm.

ISBN 987-574-053-5

1. Sociología de la Cultura. 2. Identidades.
3. Subjetividad. I. Arfuch, Leonor, comp.
CDD 306

cultura Libre

Segunda Edición

© Arfuch, Catanzaro, Di Cori, Pecheny, Robin, Sabsay, Silvestri, 2002

© De esta edición, Prometeo Libros, 2005

Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Ciudad de Buenos Aires

Tel.: (54 11) 4952-4486/8923 - Fax: (54 11) 4953-1165

e-mail: info@prometeolibros.com

www.prometeolibros.com

Diseño y diagramación: CaRol-Go S.A.

Diseño de tapa: R&S

ISBN: 987-574-053-5

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Impreso por CaRol-Go S.A. en octubre de 2005

Maipú 474 | 1° B | (C1006ACD) | Buenos Aires | Argentina

Tel. (54-11) 5031-1947

carolgo@carolgo.com.ar

Índice

Noticia sobre los autores	11
Introducción	13

PARTE I. TEORÍAS

<i>Leonor Arfuch</i>	Problemáticas de la identidad	21
<i>Regine Robin</i>	La autoficción. El sujeto siempre en falta	45
<i>Gisela Catanzaro</i>	Materia e identidad: el objeto perdido	59

PARTE II. ESPACIO URBANO, MEMORIA, IDENTIDAD

<i>Paola Di Cori</i>	La memoria pública del terrorismo de estado. Parques, museos y monumentos en Buenos Aires	91
<i>Graciela Silvestri</i>	Memoria y monumento. El arte en los límites de la representación	113

PARTE III. NARRATIVAS DE LA DIFERENCIA

<i>Mario Pecheny</i>	Identidades discretas	131
<i>Leticia Sabsay</i>	Representaciones culturales de la diferencia sexual: figuraciones contemporáneas	155
	La representación mediática de la identidad travesti de la identidad en el contexto de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires	171
	Bibliografía general	193

A Martin Igonnikov

Noticia sobre los autores

Leonor Arfuch es Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires, Profesora Titular de las Facultades de Arquitectura, Diseño y Urbanismo y de Ciencias Sociales de la misma Universidad y Directora de Proyecto del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Área de Cultura y Pensamiento crítico. Trabaja en temas de identidad, memoria y narrativa y en el análisis de géneros discursivos y mediáticos. Ha publicado *La interioridad pública* (1992), *La entrevista, una invención dialógica* (1995), *Diseño y Comunicación. Teorías y enfoques críticos* (en coautoría, 1997), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea* (2002) y numerosos artículos en libros y revistas especializadas, nacionales y extranjeras.

Gisela Catanzaro es Licenciada en Sociología, Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y Becaria Doctoral CONICET con sede en el Área de Cultura y Pensamiento Crítico del Instituto Gino Germani. Trabaja en temas de filosofía política, particularmente en la relación entre identidad cultural, nación y globalización. Ha publicado artículos en libros y revistas especializadas.

Paola Di Cori es Historiadora, Profesora e Investigadora de las Universidades de Urbino y Turín. Ha sido profesora invitada de las Universidades de Harvard, Leeds, Roma y Buenos Aires, entre otras. Trabaja en temas de crítica feminista, historia de las mujeres y memoria. Tiene una extensa obra en revistas especializadas y entre sus libros pueden citarse: *La donna rappresentata* (1993), *Altre storie. La critica femminista alla storia* (1996), *Insegnare di storia* (1999) y *Generi di traverso (Comp.)* (2000).

Mario Pecheny es politólogo, Doctor en Ciencia Política de la Universidad de París III, Docente de Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales en la carrera de Ciencia Política (UBA), Investigador del CONICET y miembro del área de Salud y Población del Instituto Gino Germani. Tra-

baja en temas de derechos humanos y salud. Además de varios artículos, publicó los libros *Gays y lesbianas: formación de la identidad y derechos humanos* (junto a Jorge Vujosevich y Ana Lía Kornblit) y *Discriminación: una asignatura pendiente* (junto a Ana Lía Kornblit y Ana María Mendes Diz).

Régine Robin es egresada de la Escuela Normal Superior de París y Doctora de Estado. Es Profesora e Investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad de Quebec en Montreal y Profesora visitante de la Escuela de Altos Estudios de París, de las Universidades de Harvard, Nueva York, San Pablo y Buenos Aires. Miembro de la Sociedad Real de Canadá, es autora de varios libros, académicos y de ficción, entre ellos *Le cheval blanc de Lénine ou l'histoire autre* (1979), *Le réalisme socialiste* (1986), *Le roman mémoriel*, (1989), *Le deuil de l'origine* (1993), *Le Golem de l'écriture* (1997), así como de numerosos artículos en libros y revistas especializadas. Tiene un libro editado en español, producto de un seminario que dictara en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo* (1996).

Leticia Sabsay es Licenciada en Sociología, doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y Profesora Adjunta en la Carrera de Diseño Gráfico de la misma Universidad. Fue Becaria UBACyT de Iniciación y Perfeccionamiento y de la DAD en la Internationale Frauenuniversität de Hannover. Es investigadora del Instituto Gino Germani, Área de Cultura y Pensamiento Crítico, y fue directora de un Proyecto Joven UBACyT en la misma sede. Trabaja sobre temas de crítica feminista, diferencia sexual, representaciones mediáticas y artes digitales. Tiene artículos publicados en libros y revistas especializadas.

Graciela Silvestri es Arquitecta (FADU/UBA), Doctora en Historia de la Universidad de Buenos Aires, Investigadora del CONICET con sede en el IDEHAB (Instituto del Habitat) en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de La Plata, y coordinadora del Área de Teoría de la Arquitectura de la Maestría de Diseño Arquitectónico Avanzado de la FADU-UBA. Ha sido profesora visitante en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la University of Cambridge, Inglaterra. Se dedica en particular a la historia cultural del paisaje y ha publicado *El umbral de la Metrópoli* (1993, en coautoría con J.F. Liernur) y *El paisaje como cifra de armonía* (2001, en coautoría con E. Aliata), así como numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Introducción

Identidades, sujetos, subjetividades. La tríada de nuestro título señala un dominio de creciente interés en el pensamiento contemporáneo, tanto en el plano de la indagación conceptual como en el del análisis de casos particulares. Dominio signado por la diversidad, por el imperio de lo múltiple –no por azar entonces la inscripción en plural–, que se reconfigura constantemente en los avatares de la época y su inasible dimensión “global”, esas coordenadas, cercanas y distantes, que entraman una nueva experiencia del espacio y de la temporalidad.

Pero esta dispersión no concierne solamente al discurso académico. Los medios, la publicidad, la política y hasta la conversación cotidiana se pueblan de toda suerte de referencias identitarias: en un tiempo cambiante se insiste en definir “quiénes” y “cómo” somos, en un mundo cada vez más deslocalizado se vuelve una y otra vez sobre las “raíces”, ante el debilitamiento de la idea de nación aparecen por doquier los emblemas de lo “nacional”, desde la “bandera más grande del mundo” hasta los sponsors de un mundial de fútbol. Cualquier situación, en un contexto de transformaciones profundas, parece apropiada para hablar de “identidad”, en tanto dimensión simbólica, cultural o política, así como de una “nueva subjetividad” que se expresaría sobre todo en la relación con el consumo.

Podría afirmarse entonces, como lo señalan algunos autores, que sólo se piensa en la identidad cuando se la “pierde”, cuando su tranquilo discurrir está amenazado por algún factor, externo o interno, en el despliegue que va del autorreconocimiento a las identificaciones grupales, colectivas. Dicho de otro modo, que el énfasis identitario sobreviene justamente en tiempos de crisis, desarraigo, inseguridad, incertidumbre de presentes y futuros. Y es ese horizonte, reconocible aquí y allí en la superficie de una mundialización a ultranza, el que percute en cada manifestación particular.

Sin embargo, esa pugna no supone la restitución de algo original, el "retorno" a lo que sería prístino, verdadero. La concepción contemporánea de las identidades, a la luz del psicoanálisis, la lingüística y las teorías del discurso, se aleja de todo esencialismo —en tanto conjunto de atributos "dados", preexistentes— para pensar más bien su cualidad relacional, contingente, su posicionalidad en una trama social de determinaciones e indeterminaciones, su desajuste —en exceso o en falta— respecto de cualquier intento totalizador. La identidad —en singular— será vista entonces como un "momento" identificatorio en un trayecto nunca concluido, donde está en juego tanto la mutación de la temporalidad como la "otredad del sí mismo", según advertía ya el famoso adagio de Rimbaud ("Je est un autre").

Desde esta óptica, la multiplicación de identidades que caracteriza el escenario actual —étnicas, culturales, etarias, políticas, religiosas, sexuales, de género, etc.— no es interpretable solamente como un fenómeno cuantitativo, que expresaría una aceptación "democrática" de la diversidad, sino como un resultado de la afirmación ontológica de la diferencia, en tanto lucha por reivindicaciones específicas que apuntan al reconocimiento, la visibilidad y la legitimidad.

En los últimos años mucho se ha hablado en nuestro contexto de esta multiplicación identitaria —que pone en cuestión viejas categorías sociológicas, tales como "clases", "intereses", "sectores"— ya sea desde el punto de vista de los llamados "consumos culturales", especialmente juveniles, que cruzan transversalmente diversos clivajes socio-económicos, etarios, etc., como de una notoria reconfiguración social marcada fuertemente por la "movilidad descendente" —la aparición de una "nueva pobreza"— ligada a una desarticulación de las identidades políticas tradicionales y al surgimiento de nuevas alianzas y movimientos sociales. Sin embargo, en muchos casos, la "novedad" de los fenómenos estudiados no se corresponde con una perspectiva acorde de análisis, que someta a crítica y reformulación los conceptos utilizados.

Ése es precisamente uno de los objetivos de este libro. La articulación de diversos enfoques teóricos con una potencialidad interpretativa capaz de ir más allá de lo descriptivo y de la búsqueda de causalidades unívocas para poner de manifiesto la lucha simbólica que entraña toda afirmación identitaria, así como la urdimbre narrativa, dialógica, que hace a la constitución misma de la subjetividad. Un recorrido que no elude sin embargo la materialidad de los "casos" —experiencias singulares del arte, experiencias colectivas de la memoria, desafíos de la diferencia sexual— más bien los transforma en arena de confrontación teórica, ética y política.

La composición de los capítulos exhibe asimismo el trabajo de la interlocución: voces que dialogan en la espacio/temporalidad de un mismo equipo de investigación (Arfuch, Catanzaro, Sabsay)¹ con otras, afines, en contrapuntos "locales" (Silvestri, Pecheny) o en una territorialidad distante (Di Cori, Robin) pero de profunda sintonía teórica y existencial. La cuestión inicial, quizá no formulada pero implícita, aquella que hizo posible esta combinatoria no azarosa de escrituras, podría resumirse de este modo: ¿cómo pensar hoy, desde horizontes diversos pero articulados, la pregunta por la identidad, sabiendo que la respuesta es sólo tentativa, provisoria, que no hace sino abrirse, conflictivamente, sobre nuevas preguntas? y aún, ¿cómo hacerse cargo de la memoria, de aquello que desafía el devenir sin pausa, en tanto anclaje necesario para el reconocimiento?

En un trayecto que va de lo general a lo particular, en la Primera Parte, "Teorías", el capítulo a cargo de Leonor Arfuch delinea una perspectiva teórica donde el psicoanálisis, la filosofía del lenguaje en la matriz dialógica de Bajtin y la analítica de la temporalidad de Ricoeur, plasmada a través de la puesta en sentido de la narrativa, se articulan en una trama reflexiva que permite la indagación simbólica y semiótica de los procesos de constitución de identidades, tanto personales como colectivas, dando lugar a fructíferos intercambios con la sociología, la filosofía política y la crítica feminista. Inclusión, exclusión y pugna por la hegemonía aparecerán así como significantes claves para la lucha política.

Régine Robin por su parte se interroga en torno de la falta constitutiva del sujeto y de las estrategias de autorrepresentación, enfatizando el carácter narrativo, ficcional, de la construcción identitaria, tanto en la literatura y el arte como en las ciencias sociales. A partir de ciertas teorizaciones, presentes también en otros artículos del libro, analiza algunos ejemplos bien reconocibles en cuanto a estas operaciones narrativas, que también lo son de rescate de la memoria, de resistencia a la mortalidad (Christian Boltanski, Georges Perec, Pierre Bourdieu) y define el nuevo género de la autoficción, una forma que se hace cada vez más frecuente en la escena contemporánea.

¹ Los artículos de las autoras fueron elaborados en el marco del proyecto Trienal con subsidio UBACyT 1998-2000 dirigido Leonor Arfuch "Casos de identidad, ev sujetos y conflictos de la diferencia", co sed en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

El capítulo de Gisela Catanzaro reconoce el giro “lingüístico” que las prácticas políticas contestatarias de los últimos años han venido reivindicando en cuanto a la liberación de las constricciones que, según ciertos “materialismos realistas” habían caracterizado a las identidades durante la modernidad (por ejemplo, el cuerpo y la determinación biológica en el caso de las políticas de género), así como el valor otorgado a la idea de construcción, de invención identitaria. Su lectura, sin embargo, plantea, sintomáticamente, que dichos desarrollos se dieron paralelamente a la consolidación de la nueva forma de abstracción que supone la etapa globalizada del capitalismo, por lo cual se pregunta si una reconsideración crítica del concepto de “materia” y la recuperación de cierta tradición del materialismo no serían todavía necesarias para deconstruir la fantasía que asocia inmediatamente inmaterialidad con libertad y deslizamiento sin roces en un mundo que, junto con los últimos “residuos” materiales, presume de haber eliminado el conflicto.

En la Segunda Parte, “Espacio urbano, memoria, identidad”, Paola Di Cori, desde una mirada extranjera pero no del todo —la autora nació y vivió durante su adolescencia en Buenos Aires, radicándose luego en Italia—, analiza el proceso de refiguración de las memorias de la última dictadura militar en la Argentina, en el marco internacional de una justicia globalizada y de un verdadero énfasis conmemorativo de acontecimientos traumáticos, como el Holocausto. Aborda en particular la “institucionalización” de la memoria a través de diversas iniciativas de monumentalización en Buenos Aires (Parque de la memoria, Museo del Holocausto) y asimismo el rol de Memoria Activa como movimiento articulador de las demandas de ética y justicia.

También Graciela Silvestri analiza críticamente la instauración, en el espacio urbano, de esos hitos recordatorios del terrorismo de estado que adquirieron entidad a partir de sendos concursos llamados por el gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: el de un Monumento a las víctimas y el de las Esculturas del Parque de la Memoria, ambos en un espacio costero del río de la Plata, cuya dimensión trágica es de por sí significativa. Una vez más se plantean aquí los dilemas de la construcción de la memoria pública —en tanto puesta en sentido de la historia—, y la capacidad del arte para instituir la, que tropieza siempre con los límites de la representación, tanto en términos políticos como estéticos.

La Tercera Parte del libro, “Narrativas de la diferencia” ofrece análisis agudos sobre un tema aún poco trabajado en nuestro medio: el de la diferencia sexual. El capítulo de Mario Pecheny describe y discute cinco hipótesis relativas a la formación de la identidad y a la sociabilidad de las

personas homosexuales, en torno a la problemática del secreto y la discreción. La homosexualidad aparece así como un secreto fundante de la identidad y de las relaciones interpersonales, y consecuentemente los lazos de sociabilidad se estructuran según mundos definidos en función del mayor o menor conocimiento/desconocimiento de ese secreto, cuyas fronteras son sin embargo permeables y flexibles. Como en otros horizontes culturales, la creciente visibilidad de un movimiento sociopolítico gay y la aparición del sida fueron en nuestro medio decisivos en cuanto a la flexibilización de las fronteras entre esos mundos.

En cuanto a Leticia Sabsay, propone una síntesis teórica, previa a la presentación de un estudio de caso, donde señala la importancia de la problemática para dar cuenta de la construcción cultural de las diferencias y jerarquías que estructuran el orden social, observando que la declinación de un imaginario hegemónico en torno de viejos lazos de solidaridad, de por sí asentados en el modelo de la pareja heterosexual y la familia nuclear, se ha dado en paralelo con una mayor visibilidad de otras filiaciones. Desde esta óptica indaga en torno de la representación cultural de la diferencia sexual en el contexto urbano de Buenos Aires, a partir del análisis de algunos discursos mediáticos, jurídicos y publicitarios, focalizando en un caso paradigmático: los sucesos ocurridos en el barrio de Palermo a partir de la sanción del Código de Convivencia Urbana, que dio lugar a encendidos debates en torno del estatuto de los grupos de travestis y transexuales en cuanto al uso del espacio público, poniendo en juego la propia idea de ciudadanía.

En la trama intertextual de los capítulos —cuya escritura retoma más de una vez debates sostenidos por los autores en diversos encuentros—, en el diálogo entre teoría e interpretación, se va delineando, con trazos de distinta intensidad, una visión matizada de problemáticas contemporáneas que no rehúye el conflicto ni la ambigüedad.

PARTE I
TEORÍAS

11/10/3 @ 4:00 pm
7/10/13

Problemáticas de la identidad

Leonor Arfuch

En la última década, la problemática de la identidad y su despliegue plural, las identidades, se tornó recurrente en diversos dominios académicos —de la antropología a la teoría política o los estudios culturales—, convocando tanto a la indagación teórica como al análisis de casos particulares. Confluían en este renovado interés, por un lado, los cambios ocurridos en el mapa mundial (la disolución de los bloques antagónicos este/oeste, la intensificación de los tránsitos migratorios, el debilitamiento de las ideas de nación y ciudadanía, la fragmentación identitaria y cultural que aparecía, ya tempranamente, como contracara de la globalización), por el otro, la crisis de ciertas concepciones universalistas y sus consecuentes replanteos deconstructivos.

En cuanto al horizonte de los acontecimientos, el afloramiento de identificaciones étnicas, regionales, lingüísticas, religiosas, a veces en retorno a anclajes ancestrales, a formas previas a la delimitación moderna de los estados—nación, amenazadas de cristalización fundamentalista o en busca de una mayor autonomía, se articulaba a otro relato multiplicador en el sitio paradigmático de las grandes ciudades: el de las minorías, grupalidades y diferencias, cuyo rasgo distintivo era la creciente capacidad de elección, su afirmación constitutiva en tanto diferencias. Identidades políticas no tradicionales, nuevas formas de ciudadanía, identificaciones etarias, culturales, sexuales, de género, emergían con sus demandas en el espacio urbano y mediático, en pugna por derechos y reconocimientos. Lógicas de la diferencia cuya proliferación puede considerarse positiva en términos de una ampliación cualitativa de la democracia (Laclau, 1996), pero que no suponen en sí mismas un armónico igualitarismo sino más bien un terreno de alta conflictividad, donde se libra una lucha hegemónica.

1
2
conclu
5/10/13

A su vez, el campo intelectual y académico daba cuenta, muy sensiblemente, de este panorama. El debate modernidad/posmodernidad iniciado en los '80 en torno del "fracaso" de los ideales de la ilustración, había abierto camino a un potente replanteo teórico de los fundamentos del universalismo que no solamente comprendía a la política, a los grandes sujetos colectivos cuya muerte se anunciaba (el pueblo, la clase, el partido, la revolución...) sino también a los "grandes relatos" legitimantes de la ciencia, el arte, la filosofía. La pérdida de certezas, la difuminación de verdades y valores unívocos, la percepción nítida de un decisivo descentramiento del sujeto, de la diversidad de los mundos de vida, las identidades y subjetividades, aportó a una revalorización de los "pequeños relatos", a un desplazamiento del punto de mira omnisciente y ordenador en beneficio de la pluralidad de voces. Este giro epistémico, emparentado con lo que dio en llamarse "el giro lingüístico,"² se puso de manifiesto en diferentes campos del saber. Aparecía así ponderado un renovado espacio signifiante, el de la narrativa, en una doble valencia: por un lado, como reflexión sobre la dinámica misma de producción del relato (la puesta en discurso de acontecimientos, experiencias, memorias, "datos", interpretaciones), por el otro, como operación cognoscitiva e interpretativa sobre formas específicas de su manifestación. Adquirían de este modo singular despliegue la microhistoria, la historia oral, la historia de las mujeres, el recurso a los relatos de vida y los testimonios, los registros etnográficos, los estudios migratorios, géneros literarios y mediáticos.

² El "giro lingüístico", que remite a la atención autorreflexiva sobre el lenguaje, el discurso y la narración, alimentado por vertientes estructuralistas y "post", desarrollos de la filosofía continental y anglosajona, trazó un espacio donde confluyen –sin confundirse–, entre otros, el enfoque pragmático/narrativo de R. Rorty ([1989] 1991), la reconceptualización de H. White (1973, [1987] 1992) sobre la narrativa histórica en cuanto a sus procedimientos, a la luz de los estudios literarios y lingüísticos, la indagación, en diverso grado deconstructiva, sobre la voz y la figura de sí y del otro en la propia escritura del etnógrafo o el antropólogo de C. Geertz, [1987] 1989; J. Clifford (1988) y G. Marcus, 1986, P. Rabinow ([1986] 1998), y otros. (Para un estudio crítico del "giro lingüístico", ver E. Palti, 1998). En cuanto al dominio de los estudios culturales, configurado desde su origen en la legendaria Escuela de Birmingham en torno de la autorreflexión sobre el lenguaje y la significación, el rescate de voces, narrativas y culturas subalternas, tuvo asimismo un singular despliegue en los últimos años y una focalización en la cuestión identitaria (S. Hall, 1985, 1990, 1992, 1992b, 1996; P. Gilroy, 1996), tendencia que se articula a la reflexión sobre lenguas y culturas "migrantes" en el trabajo de la corriente postcolonial (H. Bhabha (ed) 1990, 1994, 1996, E. Said, 1978a y b, 1986).

En tanto privilegiaba la voz de los sujetos en su pluralidad, los tonos divergentes, las subalternidades, la "otredad" –planteándose así como crítica al etnocentrismo–, la apuesta teórica por las narrativas podía ser vista como una democratización de los saberes, como una nueva jerarquía otorgada al ámbito de la subjetividad. De hecho, estos podrían ser dos argumentos concluyentes en su defensa. Pero también, para algunos, esta perspectiva –muchas veces despectivamente subsumida bajo el rótulo de "posmoderna"– entrañaba el riesgo de una atomización de lo social, de la pérdida de una idea de comunidad, de la disolución de identidades y valores colectivos en la mirada narcisística de lo individual.

Más allá de la validez relativa de ambas posiciones –que sólo a modo de ejemplo presentamos en cierto "binarismo"–, el hecho es que la tematización en torno de la identidad/las identidades asumió prontamente en este contexto un carácter prioritario. Coloquios internacionales, simposios, seminarios, compilaciones, dossiers en revistas especializadas, líneas de investigación, daban cuenta de la felicidad y la dispersión de esos significantes, capaces de captar una atención pormenorizada en los más disímiles ámbitos de reflexión. Así, bajo este título se cobijó tanto una indagación cercana a la teoría política (identidades post-nacionales, nuevas fronteras, fundamentalismos, ciudadanías multiculturales, minorías, nuevos derechos, replanteos de la democracia, etc.) como la más reciente de los estudios de la diferencia (crítica feminista, estudios de género, estudios gay y lesbianos, etc.), diversas corrientes de la sociología, la antropología cultural y la etnología, enfoques canónicos y también innovadores de la historia, la crítica literaria y los estudios culturales. Un arco multifacético, de afortunadas confluencias disciplinarias, que amplió enormemente el campo nocional y de aplicación de un concepto –el de identidad– que atraviesa, por otra parte, toda la historia de la filosofía.

En efecto, el aire de los tiempos trajo aparejada la necesidad de redefinición, al punto que es ya casi imposible, en el léxico académico, utilizar la vieja palabra sin aligerarla de su carga originaria –lo esencial, lo innato, lo idéntico a sí mismo, lo que determina, lo que permanece, etc.– y sin un replanteo en torno de su articulación al plano de la subjetividad contemporánea.

A propósito de este replanteo y en un artículo por demás sugerente –"Who needs identity?" ("¿Quién necesita identidad?")–, Stuart Hall (1996) postulaba la pertinencia de un debate a fondo sobre la cuestión, en una doble dimensión, teórica y política. Desde su perspectiva deconstructiva de los estudios culturales, se trataría en principio de destotalizar, de

poner “bajo borradura” el carácter positivo del concepto, asumiendo que la línea que cancela su significación originaria es la que permite a su vez la relectura desde otro paradigma. Evocando el pensamiento derrideano sobre el límite, el intervalo, la doble escritura, proponía una utilización del término, a falta de otro más apropiado— que acentúe justamente su contracara, la diferencia, el proceso más que la configuración, supuestamente “natural” o “fundante”. La identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas —raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc.— sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporalmente fijada en el juego de las diferencias.

Pero ¿qué significa esta temporal a fijación? El concepto psicoanalítico de identificación, retomado, aun de modo orientativo, en su matriz freudiana (‘la más temprana expresión de un lazo emocional con otra persona’, lazo de amor/odio, según el modelo edípico), apunta a dar cuenta de esa relación de desajuste, necesariamente ambivalente, donde las partes no se subsumen una en otra. “La identificación, afirma Hall (op.cit.:3), es un proceso de articulación, de sutura (...) Hay siempre “demasiado” o “demasiado poco” —una sobredeterminación o una falta, pero nunca una adecuación perfecta, una totalidad”. Esta imposibilidad de adecuación, ese desliz del sujeto en exceso o defecto —dicho de otro modo, su irrepresentabilidad en una posición— permite desplegar una concepción no esencialista de la identidad, que enfatiza la incompletud, el inacabamiento, y por lo tanto, es más apta para dar cuenta de la creciente fragmentación contemporánea. La dimensión política de la cuestión, que el autor considera como indisoluble, remitirá entonces a la rearticulación de la relación entre sujeto y prácticas discursivas, a una capacidad de agenciamiento que no suponga necesariamente el retorno a la noción transparente de un sujeto/autor centrado de las prácticas sociales.

La pregunta sobre cómo somos o de dónde venimos (sorprendentemente actual en el horizonte político/mediático) se sustituye, en esta perspectiva, por el cómo usamos los recursos del lenguaje, la historia y la cultura en el proceso de devenir más que de ser, cómo nos representamos, somos representados o podríamos representarnos. No hay entonces identidad por fuera de la representación, es decir, de la narrativización —necesariamente ficcional— del sí mismo, individual o colectivo. En este punto la cuestión reencuentra el concepto de Hobsbawm de “invención de la tradición” más que la “tradición” en términos propios, con la im-

portancia que esto tiene para pensar ese famoso “retorno a las raíces” que resuena aun con carga positiva entre los estereotipos del discurso social.

Esa dimensión narrativa, simbólica, de la identidad, el hecho de que ésta se construya en el discurso y no por fuera de él, en algún universo de propiedades ya dadas, coloca la cuestión de la interdiscursividad social, de las prácticas y estrategias enunciativas, en un primer plano. En esa dirección se orienta precisamente nuestro trabajo, que propondrá una articulación entre paradigmas, si bien compatibles, no siempre puestos en sintonía: del lado del discurso, la analítica de la temporalidad y la narrativa de Paul Ricoeur y el dialogismo de Mijaíl Bajtín, del lado de la (teoría) política, la reflexión en torno de la diferencia que comparten en buena medida Ernesto Laclau y Judith Butler, situándose ambos también “del lado del discurso”. Articulación teórica que apunta, más allá de sí misma, a la construcción de un marco de referencia que permita reformular, en nuestro propio contexto de globalización periférica, en un escenario paradójico de modernización, hipercomunicación y exclusión, la inquietante pregunta de Stuart Hall ¿Quién necesita identidad?, enfatizando su potencial deconstructivo, crítico y político.

1. La apuesta ética de la (identidad) narrativa

El auge contemporáneo de la/s narrativa/s, en la acepción teórico/política que hemos señalado, no es sino un retorno —diferencial, revalorizante— a un tema clásico de la crítica literaria cuyo anclaje mítico fue sin duda el número sobre Análisis estructural del relato que Roland Barthes organizara a mediados de los años '60 para la revista *Communications*. Más allá de la propuesta del célebre modelo estructural que haría furor entre críticos y estudiantes de Letras, había en el artículo de su firma una percepción nítida de la cualidad universal y configurativa de la narración, casi como instituyente de lo “humano”: “...no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos —afirmaba Barthes ([1966] 1970:9)— (...) el relato se burla de la buena y la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural, el relato está allí, como la vida...”. Pero esta cercanía de la comparación no llevaba sin embargo a la confusión entre vida y relato: se interponía allí la divergencia de la temporalidad, la “ilusión cronológica” de un tiempo narrativo, difuminado en marcas reconocibles y específicas. “¿Hay detrás del tiempo del relato una lógica intemporal?” se preguntaba Barthes, para responder enseguida con una afirmación perturbadora: “...la temporalidad no es sino una clase estructural del relato (del discurso)”. (op.cit.:24).

Es sobre estas huellas, sobre esta doble intuición barthesiana —el relato como configurativo de la experiencia humana y de la temporalidad— que Paul Ricoeur desplegará, dos décadas más tarde, su propia concepción, retomando en el camino aportes de otros campos: “La temporalidad —afirma— no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología sino que requiere la mediación del discurso indirecto de la narración” (Ricoeur, 1985:435).³ Si la temporalidad sólo puede configurarse en el relato, así como la propia experiencia (es válida aquí la relación entre “modelos del relato”, formas consagradas de la narración, y “modelos de vida”), la importancia de la narrativa en el campo de las ciencias sociales aparece con toda nitidez: ella podrá dar cuenta ajustadamente de los procesos de autocreación, de las tramas de sociabilidad, de la experiencia histórica, situada, de los sujetos, en definitiva, de la constitución de identidades, individuales y colectivas.

La reflexión en torno de la identidad es precisamente el otro gran aspecto privilegiado en la obra de Ricoeur (1985, 1991). Su indagación concierne en principio a aquello que aparece como un singular: el proceso de individualización, la identidad personal, aquel lugar en el que nos reconocemos como “el mismo/la misma”. ¿Pero cómo reconocerse en un “sí mismo” cuando se está atravesado por la otredad, que es también decir, la temporalidad? ¿cuál es en definitiva, el anclaje posible de una identidad? Identidad tiene para Ricoeur el sentido de una categoría de la práctica, supone la respuesta a la pregunta ¿quién ha hecho tal acción, quién fue el autor?. Respuesta que no puede ser sino narrativa, en el sentido fuerte que le otorgara Hannah Arendt: responder quién supone “contar la historia de una vida”.⁴

El autor aborda desde distintos ángulos esta problemática, para llegar a su definición de identidad narrativa, asignable tanto a un individuo como a una comunidad. Ricoeur se propone así deslindarse de la “ilusión sustancialista” de un sujeto “idéntico a sí mismo”, pero sin desatender sin embargo el principio esencial del autorreconocimiento: “El dilema desaparece —afirma— si, a la identidad entendida en el sentido de un

³ En efecto, “el tiempo” sólo puede aludirse en singular, es el acto de la enunciación el que va a instituir el “ahora”, el presente como “fuente del tiempo”, al decir de Benveniste ([1974] 1977), a partir del cual habrá un “ayer” y un “mañana”. Y es precisamente la narración la que va a permitir el despliegue de los distintos tiempos en una correlación de sentido según la trama.

⁴ Paul Ricoeur, 1985, Vol III, pag. 442. El autor remite a Hannah Arendt en un pasaje de *La condición humana*. (1974).

mismo (*idem*), se sustituye la identidad entendida en el sentido de un sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es sino la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa”.

La “ipseidad” logra escapar entonces al dilema de lo Mismo y lo Otro, en la medida en que se apoya en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica que caracteriza a la composición poética, la trama de un texto narrativo. El sí mismo aparecerá así reconfigurado por el juego reflexivo de la narrativa, y podrá incluir la mutabilidad, la peripecia, el devenir otro/a, sin perder de vista sin embargo la cohesión de una vida. La identidad narrativa se despliega de esta manera como una oscilación, un intervalo entre el *idem* y el *ipse*, sin fijarse definitivamente en uno u otro polo. La figura del intervalo —que reaparece aquí, mostrando su actualidad teórica— es apta para caracterizar igualmente la tendencia al cambio y a la interacción entre las identidades colectivas.

La temporalidad mediada por la trama se constituye así tanto en condición de posibilidad del relato como en eje modelizador de la experiencia. La noción de identidad narrativa avanza todavía un paso más, en tanto permite analizar ajustadamente ese vaivén incesante entre el tiempo de la narración y el tiempo de la vida, pensar la compatibilidad de una lógica de las acciones con el trazado de un espacio moral.⁵ El contar una (la propia) historia no será entonces simplemente un intento de atrapar la referencialidad de algo “sucedido”, acuñado como huella en la memoria, sino que es constitutivo de la dinámica misma de la identidad: es siempre a partir de un “ahora” que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente —y diferida— sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de historias, divergentes, superpuestas, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor “representatividad”.

Esta dimensión narrativa, que traza el arco de la temporalidad (postula un origen, un devenir, figuras protagónicas, transformaciones, pruebas cualificantes, sentidos, valoraciones) es especialmente apta —como el modelo canónico de la novela— para agudizar la percepción de los pequeños detalles, las tramas marginales, las voces secundarias, aquello que, en lo particular, trae el aliento de las grandes corrientes de la historia. Es por eso que ha dado lugar a interesantes replanteos de la Historia, con

⁵ Un análisis pormenorizado de estas relaciones, apuntando a una revisión teórica sobre el tema de la identidad, y un despliegue de la orientación ética de la narrativa, fue abordado por Ricoeur en *Soi même comme un autre* (1991).

mayúscula, y de otras disciplinas afines. Pero una escucha atenta de esas voces requiere el resguardo de una posición de no ingenuidad respecto del lenguaje, la enunciación, el uso de los géneros discursivos, sus retóricas, sus efectos de verosimilitud. Lejos de toda idea de transparencia, de una hipotética inmediatez del yo, de una espontaneidad de la palabra dicha, de una "verdad" de la vida preexistente y anterior a la narración, el qué y el quién de la apuesta identitaria se delinea justamente en la forma del discurso (considerado éste en sentido amplio, como toda práctica significativa), no solamente en aquellos relatos centrados en la (propia) subjetividad sino también en los marcados incluso con el "efecto de real" más canónico de la historia o la antropología.⁶

¿De qué manera la forma del discurso, esa puesta en sentido de la narración, apela, en cuanto a la dimensión ética, a esquemas compartidos de valoración?. En la perspectiva de Ricoeur, es la mirada hermenéutica la que permite articular a través de los registros de la temporalidad y de la identidad narrativa, el mundo del texto y el mundo del lector (con una mayor tensión hacia el mundo que hacia el texto). La modelización que opera entonces el relato sólo cobrará forma en el acto de la lectura (o apropiación), como conjunción posible de ambos "mundos"⁷, pero lo trasciende, hacia otros contextos, entre ellos, el horizonte de la "acción efectiva". Es que la lectura conlleva un momento de envío, en el cual deviene "una provocación a ser y actuar de otra manera". Por consiguiente, la práctica del relato no solamente hará vivir ante nosotros las transformaciones de sus personajes, sino que movilizará "una experiencia del pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extranjeros a nosotros".⁸

⁶ Esta problemática fue abordada en particular respecto de la historia por Hayden White en *El contenido de la forma*, (1992). El autor retoma allí, para analizarlo dentro de su campo de interés, el "efecto de real", que Roland Barthes definió como una estrategia narrativa del realismo de "hacer verosímil", una astucia del detalle no necesario para la trama pero cuya función es justamente la de marcar, poner en evidencia, una conexión directa, inmediata, con la "realidad", que autentificaría el relato. (Cf. Roland Barthes, "El efecto de real" en *El susurro del lenguaje*, 1987).

⁷ Ricoeur alude, en esta posible confluencia del "mundo del texto" y el "mundo del lector" al concepto de Gadamer de fusión de horizontes, donde hay una presuposición ontológica de la referencia, como un otro del lenguaje, acentuando su carácter dialógico: "toda referencia es correferencia". Cf. op. cit. pag. 147.

⁸ Paul Ricoeur, op. cit. Vol III pag. 447.

Para Richard Rorty, quien, desde otra óptica filosófica también toma el partido de la narrativa, esta experiencia de habitar otros mundos es indisoluble de la posibilidad de un progreso moral, en tanto la ampliación del conocimiento de los otros –y por ende, del sí mismo– se traduciría en la extensión de nuestra comprensión de los seres humanos como incluidos en un nosotros: "Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como 'uno de nosotros' y no como 'ellos' –afirma– depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros. Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela".⁹

El reconocimiento de este rol, que supondría para el autor "un giro en contra de la teoría y hacia la narrativa", se sustenta, sobre todo, en el valor otorgado al descentramiento de la voz enunciativa con pretensión de unicidad (teórica, filosófica) en beneficio de una pluralidad de puntos de vista, en "la renuncia al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de describirlos mediante un único léxico". El privilegio otorgado a estas narrativas múltiples –que tomarían el relevo del universalismo–, como accesos más verdaderos al sufrimiento de quienes también son "nosotros" y como resguardos contra la (propia) crueldad, esa posibilidad de coexistencia democrática de diversos "juegos de lenguaje", tomando la expresión de Wittgenstein, sería una de las condiciones necesarias, según Rorty, para una nueva comunidad democrático-liberal. Si bien esta utopía apunta a la redefinición de los valores comunitarios, sobre todo el de la solidaridad, su apuesta principal se juega en el espacio de lo privado –que para Rorty se rige por sus propios valores, aun contrapuestos–, como potencialidad de autocreación imaginativa y crítica, a partir del conocimiento mayor de la vida de los otros.

2. La pluralidad de los puntos de vista: dialogismo e interdiscursividad

Una de las concepciones más lúcidas en cuanto al despliegue de las voces en el plano de la interdiscursividad –plano por naturaleza social–, es sin duda la de Mijaíl Bajtín, quien ha desarrollado asimismo una exhaustiva analítica de los géneros discursivos. En su perspectiva, defini-

⁹ Richard Rorty, 1991, pag. 18.

da por sus seguidores como dialogismo, el lenguaje es esencialmente ajeno, su densidad significativa está hecha de siglos de historia y tradición, en definitiva, de otras voces que casi han dicho todo antes que tenga lugar la “propia” enunciación. No habrá entonces, al producirse un enunciado, ningún Adán bíblico “dueño” de su palabra, sino más bien una pluralidad de voces ajenas –polifonía– que habitan la “propia” voz, así como el fluir mismo de la comunicación en una lengua vernácula supone en verdad una pluralidad de lenguas –heteroglosia– que remite a diferentes registros, jergas, niveles, marcas culturales e identitarias. Esta doble pluralidad de la voz –en el doble sentido del término– que introduce la otredad en el corazón mismo del lenguaje, estará ya presente entonces en el momento de producir un enunciado –que por definición, será siempre destinado, es decir, configurado por y para un otro–, con lo cual, toda interacción dialógica, toda interlocución, no importa el carácter que ésta asuma (real/imaginaria, en ausencia/ en presencia, etc.) se desplegará en una refracción significativa muy lejos de la lógica del “uno más uno”. El dialogismo, como presencia protagónica del otro en mi enunciado aún antes que éste sea formulado –un otro prospectivo, conocido o hipotético, cuya expectativa, cuya reacción de respuesta imagino para adelantarme a él– invierte así los términos de toda concepción unidireccional, unívoca, instrumental, de la comunicación –la famosa metáfora del transporte, del envío– y cancela asimismo la vieja distinción antinómica entre sujeto y objeto, que marca, alternativamente según el enfoque, la primacía de uno u otro en tanto puntos de mira: aquí se tratará siempre de un vaivén dialógico, un protagonismo conjunto, una simultaneidad en el encuentro de ambas miradas, pero cada una situada, respecto de la otra, en un punto diferencial e irreductible. En el límite, una razón dialógica como modo de relacionamiento con el mundo.

Así, no es difícil entender, en el marco de las problemáticas que venimos abordando, la notable productividad de la teoría bajtiniana en el pensamiento y la práctica de las disciplinas contemporáneas, que excede en mucho las influencias, también notables, que tuvo a lo largo de su trayecto vital (1895–1975) y su inmediata posteridad. Crucial para todo pensamiento de la diferencia, de la otredad, lo es en particular para la deconstrucción del punto de mira onmisciente, para la posición “autoritativa” –que puede devenir sin pena autoritaria– del lugar del saber/del investigador. No es casual entonces que uno de los dominios más concernidos sea precisamente el del trabajo de campo, en su búsqueda de voces, testigos, protagonistas, y en sus múltiples variantes (antropología, etnografía, etnología, sociología, socio/etno/lingüística, historia oral, etc.).

Si bien Bajtín no se ocupó en particular de las “identidades”, tal como habitan hoy nuestros léxicos académicos, podemos pensarlas sin dificultad desde las orillas del dialogismo: puntos de mira (diferencias) que se intersectan simultáneamente en situaciones de comunicación variables, contingentes, nunca “jugadas” de antemano. Porque toda identidad –o identificación–, en tanto relacional, supone un otro que no es “lo mismo” y a partir del cual puede afirmar su diferencia. Ninguna estará entonces determinada en sí misma, en una clausura desde la cual se enfrentará a otras. El vaivén, el intervalo, la oscilación, la hibridación, esa constitutiva pluralidad de cada posición de enunciación que señaláramos más arriba, vuelven a aparecer aquí como los significantes más apropiados. Pero también hay un límite en la teoría bajtiniana, que algunos de sus buenos lectores han señalado,¹⁰ en el sentido de un escaso desarrollo de la conflictividad dialógica, si pudiera decirse. En efecto, sin equiparar “dialogismo” o “polifonía” con un simple democratismo, con una especie de derecho universal a participar de modo igualitario en el ruedo de las voces: –esa sería una lectura no sólo empobrecedora sino distorsiva– es verdad que el autor dejó apenas esbozada –quizá por su propia condición, por su escritura de “perseguido”, como la definiera Paul Veyne– la cuestión del poder, la pugna, aquello que, más cerca de nosotros, podemos definir hoy como la hegemonía. En este umbral, y en torno de este concepto, de notable productividad y dispersión en la escena contemporánea¹¹, se despliega justamente la reflexión sobre la diferencia desde la teoría política que es el tercer eslabón en nuestra articulación.

3. Lógicas y políticas de la diferencia

Si la redefinición actual de las identidades en términos no esencialistas lleva a considerarlas no como una sumatoria de atributos diferenciales y permanentes, sino como una posicionalidad relacional, confluencia de discursos donde se actualizan diversas posiciones de sujeto no susceptibles de ser fijadas más que temporariamente ni reductibles a unos pocos significantes “claves”, esa fluidez identitaria se transforma de in-

¹⁰ Marc Angenot (1989).

¹¹ Nos referimos a la teoría de la hegemonía que formularan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, sobre las huellas del concepto gramsciano, en *Hegemonía y estrategia socialista* (1988).

mediato en un objeto polémico, sobre todo en la esfera de la acción: ¿cómo articular lo que permanece y lo que cambia, cómo formular, en tales condiciones, un proyecto político, cómo afirmar la consistencia de un “yo” o un “nosotros”?

En la perspectiva de Ernesto Laclau, quien ha reflexionado extensamente sobre el tema, esta cuestión se inscribe en un debate mayor, el de la tensión entre universalismo/particularismo, que se expresa en el juego de las diferencias. Para el autor, es quizá la crisis de los valores universales, identificados con el ideal iluminista, la “muerte” de un Sujeto con mayúscula, actor, garante o fundamento trascendental capaz de encarnar la voluntad colectiva, lo que caracteriza el pensamiento contemporáneo de la diversidad, como apertura al reconocimiento de una pluralidad de sujetos y subjetividades. Pero ese “multiculturalismo” no logra evadir una disyunción problemática: si, por un lado, la pérdida del fundamento (identificado con el etnocentrismo) otorga una mayor autonomía, un margen más amplio al despliegue de lo particular, lo particular nunca consigue enunciarse como pura diferencia sino que está en una relación constitutiva con un otro, relación que por lo tanto debe ser regulada por normas que los trascienden. En tanto la demanda de un grupo encuentra siempre un punto de articulación con otras, ese principio articulador sólo puede justificarse sobre bases, aun en cierto grado, universales. De este modo, toda diferencia se halla “interrumpida”, en algún momento, por una cadena de equivalencias y de igualdad.

Esta lógica, bien reconocible en el escenario de la lucha política, hace que el intento de afirmación de una identidad esté confrontado, según Laclau, a una doble disyuntiva: o bien el grupo persiste en su individualidad, con el peligro de folklorización o de devenir en ghetto, o bien arriesga su diferencia en la articulación con otras fuerzas en pugna. Disyunción que sólo parece resolverse en “intentos precarios y contingentes de mediación”, y que trae aparejada la cuestión de la hegemonía: en tanto la pugna entre identidades diferenciales es una lucha hegemónica, todas ellas se ven transformadas en esa lucha, lo cual supone un proceso inevitable de hibridización.¹²

Si la pérdida de fundamento conlleva una idea de la identidad “débil”, que la hace más vulnerable —cuando no inoperante— para la lucha política, esta cuestión se tornó decisiva en el debate del feminismo post-estructuralista. En efecto, la deconstrucción del núcleo fundante de la

oposición hombre/mujer, con sus atributos asociados, lleva a un descenramiento de la identidad “femenina” concebida ya no como “lo que es” sino como lo que no es, negatividad [différance]¹³ en cierto modo insostenible como pura diferencia en una demanda reivindicatoria. Ante este dilema, se planteó la alternativa de una fórmula no del todo satisfactoria pero con cierto valor heurístico: la del “esencialismo estratégico” (Gayatri Spivak) —retomada también por Laclau—, que remite, por un lado, a una política de identidad fuerte, apta para el cálculo y la acción, pero al mismo tiempo, en tanto su definición es “estratégica”, no constituye un a priori sino que se articula según ciertos límites y en función de su propia contingencia.

De estas líneas de argumentación se deriva la necesidad de redefinición de los términos involucrados (universalismo/particularismo), que aparecen con una modulación diferente de la consagrada por la modernidad: no ya como valores absolutos sino contextuales, según el postulado derrideano (no hay verdad, valor y hasta significado fuera de un contexto, pero a la vez, no hay contextos “saturables”).¹⁴ Desde esta óptica, la “universalidad” alcanzada en un momento dado no deriva de una esencia ni es tampoco una idea reguladora que, aunque utópica, conlleva una orientación teleológica inequívoca, sino una articulación momentánea de las diferencias en torno de “algo idéntico” que sólo puede ser un lugar vacío, la “pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad, que carece (...) de toda forma directa de representación y se expresa a sí misma a través de la equivalencia de los términos diferenciales”.¹⁵

Si la función de lo universal es aquí la de introducir cadenas de equivalencia en lo que de otro modo sería puramente diferencial, su lugar, aunque “vacío”, es “inerradicable”. La única “solución” de esta aporía (la no aceptación de contenidos a priori universales y tampoco el juego libre de los particularismos) es entonces, según el autor, mantener la dimensión de universalidad pero articulándola de un modo distinto a lo particular, no como un a priori sino como un resultado de las cadenas contingentes de equivalencias.

¹³ El concepto de *différance* introduce, a través de una alteración de la escritura (sobre la forma del francés *différence*), una nueva significación, que combina espaciamiento y temporización, lo diferente y a su vez diferido, un deslizamiento que mantiene siempre abierta la posibilidad de nuevas significaciones y contextos —y por lo tanto, de diferendos— haciendo imposible la clausura del sentido. Derrida J. “La *différance*”, 1971. págs. 49-81.

¹⁴ Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, 1989.

¹⁵ Ernesto Laclau, op. cit pag. 104.

¹² Ernesto Laclau, 1996.

La propuesta de Laclau aparece así como un resguardo teórico ante esa doble evanescencia de los valores universales como fundamento y de la identidad como una positividad esencial, que constituye el tronco común de la crítica contemporánea al fundacionalismo. Frente a posiciones que defienden la plena contingencia, como la de Rorty (contingencia del yo, del lenguaje y de la “comunidad liberal”), Laclau postula una especie de intervalo (y aquí vuelve a reaparecer nuestra ya conocida figura), un umbral de indecidibilidad entre los dos términos en juego: en tanto lo particular sólo puede realizarse plenamente si se redefine en constante apertura hacia lo universal, una relativa universalización de los valores, no como determinación previa pero sí como producto contingente, es necesaria como base de una posible hegemonía popular. Por otra parte, la concepción de lo particular como producto de una ineludible hibridación no supone obligadamente una “pérdida” de identidad sino quizá una apertura a nuevas posibilidades.

Esta concepción dinámica de las identidades, como rearticulaciones constantes en un campo de fuerzas donde algún particular pugna por investirse, aun precariamente, del valor de lo universal —una de las definiciones posibles de la hegemonía—, no solamente concierne al resultado, siempre impredecible, de esa confrontación, sino incluso al juego mismo en el cual necesariamente se transforman. Lejos de configuraciones estáticas o totalizadoras, lo que se pone de manifiesto es la dimensión conflictiva de toda identidad —conflictividad dialógica, podríamos decir, volviendo a Bajtin— su carácter no dado ni gratuito en el sentido de una mera coexistencia con otras: una identidad que pretendiera continuar tal como es, mantenerse sin cambios, correría el riesgo de marginalización o de cristalización. El componente de la temporalidad aparece así doblemente jerarquizado: como apertura constante a nuevas articulaciones, en esa iterabilidad que es constitutiva del signo (su condición de ser reiterable en otros contextos)¹⁶ y como remisión a una historicidad. En este sentido, lo universal, en el ideal iluminista, será visto justamente como uno de los juegos de lenguaje (un particular), construido por actores sociales, que en un momento histórico pasa a ser hegemónico. Pero, en la medida en que este hecho contingente se ha incorporado de tal manera a

¹⁶ Jacques Derrida, op. cit., La iterabilidad remite tanto a la posibilidad de ocurrencia múltiple del signo en su realización efectiva en un contexto (ocurrencia diferencial que Peirce denominara token, respecto del “modelo” abstracto del signo [type]), como a su deriva fuera de un hipotético contexto “original” y por ende, a su transformación, virtualmente ilimitada, en otros contextos.

nuestro sistema de valores que ha adquirido un predominio “natural”, su abandono liso y llano socava, para Laclau, los fundamentos de una sociedad democrática. La alternativa entonces es, nuevamente, el recurso a algún tipo de universalismo (por ejemplo, el de los derechos humanos), sin perjuicio del reconocimiento de su carácter histórico y contingente.

Esta última cuestión, que aparece en su ensayo crítico sobre la “utopía liberal” de Richard Rorty, podría ser pensada incluso en sintonía con el conocido principio de la arbitrariedad del signo que formulara Saussure. El signo es arbitrario en tanto inmotivado, por cuanto ningún lazo “natural” une a un significante con su significado, pero una vez establecida, esa relación es necesaria, justamente porque supone el reconocimiento, sin el cual se subvertiría el orden del sistema. Sin embargo, es en los usos, en la trama incesante y siempre abierta de la interdiscursividad social, donde esta relación puede ser transformada, dar lugar a desplazamientos y dislocaciones, en definitiva, a nuevos significados.

En el mismo ensayo, Laclau somete a crítica la concepción de Rorty sobre la independencia de los espacios público y privado a la que aludimos más arriba. Allí se pregunta: “¿Es realmente el reino de la autorrealización personal un reino privado?. Lo sería si esta autorrealización tuviera lugar en un medio neutral en el que los individuos pudieran proseguir sin impedimentos la realización de sus propios objetivos. Pero este medio es, desde luego, un mito.”¹⁷ En tanto sometida a reglas, obstáculos y fuerzas que son del orden de lo social, no hay lucha, o, para decirlo en términos de la narrativa, no hay peripecia, por más “personal” que se presente (y el autor recuerda aquí el célebre adagio feminista, “lo personal es político”) que no involucre, aun de modo “radicalmente discontinuo (...) y sólo a través de articulaciones contingentes”¹⁸, el espacio de lo público. Esta afirmación, que retoma en cierto modo la idea bajtiniana de una interacción dialógica entre individuo y sociedad y da por sentada la interdependencia ineludible entre ambos espacios, avanza todavía un paso más, hacia el concepto de un “republicanismo cívico múltiple”: el reconocimiento de la existencia de varios espacios públicos.¹⁹

¹⁷ Ernesto Laclau, “La comunidad y sus paradojas: la ‘utopía liberal’ de Richard Rorty” en op. cit. (1996) pag. 208.

¹⁸ Ernesto Laclau, op. cit., pag. 208.

¹⁹ La idea de espacios públicos plurales también fue enunciada por Habermas, en su prólogo de 1990 a la edición en inglés de su clásico *Historia y crítica de la opinión pública*, (Barcelona, Gustavo Gili), como una reelaboración de su propio concepto a partir de la lectura de la influyente obra de Mijaíl Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, que aportaba una perspectiva polifónica a la consideración del tema.

Reaparece aquí la noción de campo de fuerzas, donde el ejercicio mismo de la persuasión (como modalidad deseable en la “utopía” democrático-liberal de Rorty) también supone, para Laclau, el conflicto y hasta una cierta violencia. Posición compatible con la idea de una performatividad del lenguaje como registro esencial de la acción humana (esa fuerza ilocucionaria, para evocar el célebre concepto de Austin, que hace del “decir” de toda enunciación un “hacer”).²⁰

La misma tensión entre lo que aparece naturalizado como una identidad esencial y su construcción performativa atraviesa, para Judith Butler, desde su perspectiva feminista post-estructuralista, la cuestión del género. En un reciente intercambio teórico con Laclau²¹, la autora puntualizaba dos aspectos de la concordancia entre ambas reflexiones: por una parte, en tanto el género no es una esencia estática ni una “profundidad” sino una reiterada sanción de normas, el término que reclama para sí la representación de una realidad previa produce retroactivamente esa prioridad como un efecto; por la otra, cada estructura determinada alcanza su determinación por repetición (iterabilidad) y, por ende, está sometida a diversas contingencias que ponen en riesgo el carácter determinado de esa estructura. En otros términos, para el feminismo “el género no representa una profundidad interior sino que produce esa interioridad y profundidad performativamente, como un efecto de su propia operatoria” (nuestro subrayado). Así, la sociedad patriarcal o los diversos mecanismos de dominación masculina pueden ser vistos no ya como “totalidades sistémicas” sino como “formas hegemónicas de poder que exponen su propia fragilidad en la operación misma de su iterabilidad”.²² La tarea estratégica para el feminismo, en esta perspectiva, será entonces la de explorar (y aprovechar) la emergencia de esas ocasiones de fragilidad.

Pensar la dimensión conflictiva de las identidades en su diferencia trae, como contrafigura casi obligada, la cuestión de la igualdad: ¿podría postularse una igualdad de las diferencias o habría algunas inaceptables o “no pertinentes”? y, en este último caso, ¿cuáles serían los criterios de exclusión? el diálogo Laclau-Butler, convocado principalmente en torno de estos interrogantes, aporta algunas ideas al respecto. Para la teórica

²⁰ Remitimos, efectivamente, a John Austin y su *Cómo hacer cosas con palabras*.

²¹ Judith Butler, Ernesto Laclau, Reinaldo Laddaga, “The uses of Equality” en *Diacritics* Vol 27:1, 1997, Pags. 3 a 12.

²² Judith Butler, “Further reflections on conversations of our time”, en *Diacritics* Vol 27:1, 1997, pag. 14.

feminista, hay una distinción necesaria entre “inclusividad” e “igualdad”, la primera opera como un ideal irrealizable pero que gobierna todo proyecto de “democracia radical”²³ (no es posible, a riesgo de psicosis, ninguna conformación social, cultural o política sin algún tipo de exclusión “constitutiva”), la segunda, en tanto redescrición del concepto clásico, no supone una simple “equalización” de diferencias dadas sino un juego siempre abierto, donde algunas exclusiones son inevitables.

Para Laclau, que coincide en cierto modo con esta posición, no solamente ambos términos (igualdad y diferencia) no se oponen sino que la ampliación del campo del segundo es una precondition de la expansión del primero. Por ejemplo, el reconocimiento de los derechos de todas las minorías nacionales es un modo de afirmación de una igualdad entre ellas que supera el puro particularismo. Sin embargo, la necesidad de exclusión está inscrita en la estructura misma del acto de decidir. En tanto es imposible saldar la cuestión con una lista de las “clases de diferencias” que serían inadmisibles, el criterio al respecto no estaría dado de antemano, como respuesta descontextualizada, sino en relación al locus de una multiplicidad de luchas sociales. Visto desde esta óptica, el liberalismo es, a la inversa, “un intento de fijar el significado de la igualdad entre parámetros definidos (el individualismo, la distinción rígida entre público y privado, etc.)”, los cuales, en realidad, están limitados históricamente y en muchos aspectos, perimidos.²⁴

4. Recapitulaciones

Recapitulando nuestro itinerario, esta puesta en sintonía de voces teóricas diversas —que podría definirse como articulación, en tanto su relación no es necesaria ni remite a una evidente contigüidad del campo—, nos permite ahora efectuar algunos señalamientos.

En primer lugar, reafirmar la pertinencia de abordar la problemática identitaria, tanto a nivel reflexivo/analítico como en el trabajo de campo, desde la perspectiva múltiple que ofrece la conceptualización contemporánea en torno de la narrativa, fundamentalmente por cuanto tiende a subrayar la apuesta ética inherente a su funcionamiento —desde el principio de los tiempos—, su carácter modelizador respecto de conductas,

²³ Butler remite aquí al concepto delineado por E. Laclau y Chantal Mouffe, sobre todo en *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, (1985).

²⁴ E. Laclau, en Butler, Laclau, Laddaga, op. cit. pag. 8.

sentidos de la “vida buena” al uso, dimensiones de la experiencia, en definitiva, de todo aquello que aporta a la reproducción del orden social. Proponiendo diversos tipos de relación entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo –dos registros de ninguna manera antinómicos– dicha perspectiva está lejos de suponer en sí misma una desagregación “posmoderna” en el sentido sesgado de pérdida de valores comunitarios o mera proliferación de subjetividades –aunque el espacio público/mediático/político ofrezca hoy al respecto un panorama poco alentador. Por el contrario, en cuanto a saber, escuchar, aprender del otro, su papel –donde la novela no deja de conservar su primado–, en la doble valencia que hemos señalado, es casi irremplazable.²⁵

En segundo lugar, y asumiendo la dimensión narrativo/discursiva como configurativa de la identidad, enfatizar la cuestión del lenguaje como un registro activo de la investigación. Dicho de otro modo, problematizar su “transparencia”, la tendencia a la naturalización, el asumirlo como un objeto dado, mero soporte de la argumentación. Por el contrario, y en particular en relación a nuestra temática, adquieren una gran densidad significativa los léxicos, las inflexiones, los registros, las jergas, las tonalidades, así como el plano enunciativo, que marca en el discurso una posición de sujeto (individual o colectivo), un lugar en la red de la interdiscursividad social. La dimensión performativa del lenguaje, así como la operación misma de la narración como puesta en sentido (espacio/temporización, puntos de vista, despliegue de la trama) son asimismo decisivas en toda afirmación identitaria y por ende, en todo intento analítico de interpretación.

La concepción bajtiniana tiene, por su parte, la propiedad de integrar estos aspectos, que remiten en algunos casos a saberes bastante técnicos, en un horizonte mayor de intelección, que podría definirse, sintetizando sus múltiples vertientes eruditas, como filosófico/cultural. Su sorprendente actualidad, manifiesta en innumerables refracciones –para usar una palabra cara a su léxico– en todos los campos disciplinares afines y más aun en los multidisciplinares, es tanto teórica como política: una perspectiva que permite pensar, a partir de la peripecia literaria o de la diná-

²⁵ En esa doble valencia de la narrativa (como autorreflexión sobre los propios mecanismos de investigación y de escritura y como análisis de diversos casos/corpus narrativos), los campos más permeables parecen ser el de la antropología cultural, el de la historia en sus múltiples variantes, el de los estudios culturales en la línea de sus diversas vertientes anglosajonas, así como el de la crítica post-colonial, feminista, de género y el de los estudios de la diferencia sexual.

mica interna del discurso, las relaciones intersubjetivas, la discursividad social, el trabajo de la ideología, la pluralidad de los puntos de vista y su intrínseca conflictividad. En efecto, el “dialogismo”, que ha dejado una marca indeleble en la reflexión política actual, lejos está de poder ser interpretado como una propensión a la armónica confluencia de posiciones, al acuerdo, aun como figura utópica. Lo que enfatiza más bien es la otredad, la diferencia como constitutiva de toda posición, (que podría ponerse en sintonía con el “exterior constitutivo” Derrida/Laclau) en definitiva, el valor de esa diferencia. El paradigma bajtiniano está así muy cerca, como vimos, de las concepciones no esencialistas de la identidad, y también, en la misma lógica, de la idea de democracia como conflicto más que como consenso, una de las encrucijadas filosófico-políticas de estos tiempos.

En efecto, y yendo a nuestro tercer señalamiento, la discusión en torno de las identidades, los particularismos, la multiculturalidad, ese despliegue creciente de las diferencias, involucra directamente un replanteo de la democracia. ¿Pueden mantenerse las viejas concepciones, apenas “aggiornadas” a los acontecimientos? ¿Es válida su definición clásica en tiempos de globalización? ¿Qué alternativas se plantean para el reconocimiento de las minorías, los nuevos derechos, los clivajes no tradicionales de las sociedades contemporáneas? Si bien hay posiciones diversas ante la cuestión, éstas parecerían polarizarse entre la adhesión a la idea consensual, ligada a un cierto ejercicio dialógico calificado, como en el caso de Habermas, y la aceptación del conflicto como regla constitutiva del régimen democrático.

Tales cuestiones se dirimen hoy en un escenario donde, según Jacques Rancière, la filosofía parece intentar colmar el silencio de la política, su retiro de los lugares canónicos de deliberación, en tanto hay poco para deliberar ya que las decisiones se imponen por sí mismas en estricta obediencia a las exigencias del mercado mundial y en pragmática evaluación de costos y beneficios. “La restauración de la filosofía política se declara así –afirma el autor–, al mismo tiempo que el abandono de la política por sus representantes autorizados”.²⁶ Pensando desde la lógica diferencial del conflicto, Rancière postula la figura del desacuerdo –ni desconocimiento ni malentendido, sino una especie de intervalo entre entender y no entender lo mismo aunque se hable el “mismo” lenguaje– como una de las formas de caracterizar la incoincidencia entre los gran-

²⁶ Jacques Rancière, 1996, pag. 6.

des temas de la teorización contemporánea –los nuevos derechos cívicos, la tolerancia, la virtud, la igualdad, la emancipación– y el horizonte de lo “real” que insiste con toda su crudeza: la acentuación de la pobreza “interna” en los países, la configuración globalizada de la exclusión –con sus “nuevas” definiciones identitarias (el “ocupante”, el “ilegal”, el “clandestino”)–, las tragedias migratorias, el rebrote de viejas y nuevas xenofobias.

Esta contracara paradójica de la globalización –cuyo “modelo” parece haber tomado el relevo del universalismo– se complementa, según la mirada también crítica de Slavoj Žižek ([1997] 1998), con la figura del “multiculturalismo” como la ficción política necesaria a la expansión sin límites del capitalismo: un concepto dietético, que apunta a reafirmar la “buena conciencia” etnocéntrica (o eurocéntrica) legislando –sólo en la letra– sobre el respeto por el otro y el reconocimiento de la diversidad.

La problemática identitaria se despliega así en un arco dilatado que va del horizonte de los acontecimientos a la reflexión filosófico-política, de lo personal a lo colectivo y aun, a ese límite de lo “colectivo” que sugieren las des/identificaciones aludidas por Rancière. Sin ser equiparables –no se debe confundir la fluidez identitaria inherente a cada posición de sujeto con el efecto multiplicador que se ha producido en el escenario político mundial²⁷– ambos aspectos pueden ser analizados no obstante a partir del mismo marco conceptual.

Es sobre todo en el espacio mediático –y su expansión sin límites en las redes de la hipercomunicación– que la afirmación (y la pugna) de las diferencias convoca obligadamente a la articulación entre público y privado, entre los mecanismos narrativos de la identidad personal y su indudable valencia colectiva, aspecto que también nos interesa destacar. Sin pretensión de enumeración exhaustiva, podría decirse hoy que el rasgo dominante de este espacio es justamente la “escalada” de la subjetividad, la primacía de lo íntimo/privado como tópico vehiculizado a través de los más diversos géneros discursivos, de los más canónicos a los nuevos híbridos que involucran a la política-espectáculo, a la exacerbación casi obscena de lo auto/biográfico, al primado de la “pequeña historia” aun en el horizonte informativo, a la peripecia personal e íntima como fagocitación pública, del talk-show a la “vida en directo”.

²⁷ Régine Robin (1996) advertía justamente sobre el deslizamiento teórico que supone hablar de la “fluidez” identitaria en términos de Ricoeur y en los términos en que aparece designada, en el horizonte de la actualidad, la reconfiguración de las identidades (étnicas, religiosas, culturales, etc.) en el marco de la globalización.

¿Cómo leer entonces esta tonalidad de la subjetividad contemporánea, sin caer en la tentación del juicio a priori, de la famosa “lista” de las diferencias (de las narrativas) “buenas” o “malas”? Porque el panorama actual se dibuja, aun anacrónicamente, sobre el trasfondo de ese desafuero de lo social que ya hace más de veinte años se anunciaba, en tono apocalíptico, como el “declive” del espacio público/político de la modernidad ante un tenaz individualismo narcisista de lo privado (Sennett), o como la pérdida del raciocinio crítico de la opinión pública por el devenir publicístico y personalista de la política (Habermas). Dilemas de la vieja antinomia entre público y privado –desvalorizante de su segundo término–, que la configuración globalizada coloca definitivamente en cuestión: ya no es posible mantener ese umbral topológico, esa especie de divisoria de aguas que prescribiría lo aceptable en uno y otro registro, como lo estableciera, ya bajo la figura de la paradoja, la constitución misma del orden burgués.²⁸ La visibilidad a ultranza, la propia privacidad bajo caución de redes intangibles de todo tipo –informáticas, satelitales, de vigilancia, de cruce de datos–, como la hipnótica atracción de las pantallas en tanto registro inequívoco de la “realidad” anclado en el corazón de lo doméstico, hacen en verdad indiscernibles unos y otros límites.

Esta indecidibilidad de ambos espacios, que nos trae nuevamente la figura del límite en su ambigüedad, así como la del intervalo y su oscilación, que sin fijarse en uno u otro punto los involucra constantemente, permite considerar a estas narrativas –sin perjuicio de evaluaciones críticas puntuales, tan significantes –y podríamos agregar, tan sintomáticamente significantes como otras, quizá más jerarquizadas (literarias, testimoniales, artísticas, sociológicas), para dar cuenta del proceso actual de reconfiguración identitaria, cuyos registros se entremezclan en el devenir sin pausa de la discursividad social (y “global”). Proceso que quizá no deba interpretarse como una pérdida de los espacios “clásicos”, sino más bien como una delimitación cambiante, como una nueva escena de pluralismo (varios espacios públicos y también privados), como una atestación de autonomía que no necesariamente contradice una idea de comu-

²⁸ Hannah Arendt analizaba esa conformación paradójica a partir del concepto de visibilidad “Comparadas con la realidad de lo visto y oído, las mayores fuerzas de la vida íntima (...) llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la exhibición pública. La más corriente de esas transformaciones sucede en la narración de historias...”. (el subrayado es mío) ([1958] 1974:74).

nidad. Y es probablemente en esa pluralidad de narrativas, de voces, de sujetos, en esa dimensión polifónica compatible con la concepción bajtiniana, donde pueda aprehenderse con mayor nitidez la lógica “abierto” de la diferencia en su conflictividad constitutiva.

Podemos retomar ahora la pregunta de Stuart Hall, no tanto para aventurar posibles respuestas tranquilizadoras sino por el contrario, para que asuma aquí, en nuestro propio contexto, su cualidad performativa de interrogación junto al matiz irónico de su potencial crítico. ¿Quién necesita identidad?, seguramente, todos nosotros, en tanto debate aún pendiente en el campo intelectual, académico y político, en torno de nuestra idea contemporánea de nación, de las narrativas que pueden hoy representarnos, no ya en el viejo sentido esencialista de “quiénes o cómo somos (los argentinos)” sino en lo que vamos llegando a ser, en los innumerables desplazamientos e identificaciones, en la dislocación radical que los últimos acontecimientos han producido, poniendo al descubierto tanto el rostro dramático de un nuevo país como la inmensa dificultad de su definición.

En este sentido, si en los últimos años ha sido perceptible la emergencia cada vez mayor de diferencias afirmadas ontológicamente como tales (étnicas, culturales, etarias, religiosas, sexuales, de género) que se expresan “positivamente” a través de luchas reivindicativas por el reconocimiento, también ha ido saliendo dolorosamente a la luz un paisaje extremo de diferencias marcadas por la desigualdad y la exclusión, que pone en cuestión los fundamentos mismos de la democracia. Pero aún esas identidades, que la categorización sociológica y estadística trata de aprehender a través de índices escalofriantes de pobreza, indigencia, marginalidad, no alcanzan a ser capturadas en una esencialidad de la “exclusión”, más bien se afirman retóricamente —como en el tan elocuente oxímoron de “Trabajadores desocupados”— como fuerzas en pugna por el sentido de la nominación, como antagonistas en un campo de fuerzas y no como meros “resultados” de las políticas aplicadas a ultranza bajo el modelo “universal” de la globalización. De este modo, la afirmación contrastiva de la diferencia, aún cuando ésta sea “negativa”, en tanto indeseada e indeseable en una sociedad que sostenga una concepción ética de la justicia, exhibe con nitidez en el espacio público y a través de múltiples escenarios (la protesta callejera, el corte de ruta, la concentración, la manifestación, la pantalla televisiva) el carácter eminentemente político que conlleva toda identificación, su potencial simbólico, transformador y contrahegemónico.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Austin, John *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, varias ediciones.
- Bajtin, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*, Mexico Siglo XXI, 1982.
- Barthes, Roland “Introducción al análisis estructural de los relatos” en comunicaciones. *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Barthes, R. “El efecto de real” en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Bhabha, Homi (ed) *Nation and narration*, London, Routledge, 1990
- Butler, “Further reflections on conversations of our time”, en *Diacritics* Vol 27:1, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, Primavera 1997.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Reinaldo Laddaga, “The uses of Equality” en *Diacritics* Vol. 27:1, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, Primavera 1997, Pags. 3 a 12.
- Clifford, James *The predicament of culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Clifford, J. y Marcus, George *Writing culture*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Derrida J. “La différence” en *Teoría de conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Geertz, Clifford *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Gilroy, Paul, *The black Atlantic, Modernity and double consciousness*, London and New York, Verso, 1996.
- Hall, Stuart, “Who needs identity?”, en Hall, S. y Du Gay, P. (eds) *Questions of cultural identity*, London, Sage, 1996.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.
- Laclau, Ernesto *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Palti, Elías *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1998.
- Rabinow, Paul *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar, 1992.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Ricoeur, Paul *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991.
- Ricoeur *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1985, Vol III.
- Robin, Régine, *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*, Buenos Aires, Ed. CBC, 1996.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- White, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.

La autoficción. El sujeto siempre en falta

Régine Robin

Una definición ya antigua pero canónica de la autobiografía me ayudará a centrar mi propósito: “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, cuando pone el acento en su vida individual, en particular en la historia de su personalidad”.²⁹

Todo se basaba en la noción de “pacto autobiográfico”, diferenciado del pacto novelesco por un juego erudito y sutil de posicionamientos, un contrato propuesto al lector que identifica la identidad del autor, del narrador y del personaje. En un momento de su reflexión, Philippe Lejeune se preguntaba: “¿El héroe de una novela declarada como tal, puede tener el mismo nombre que el autor? Nada impediría que esto exista, y es quizá una contradicción interna de la cual podrían extraerse efectos interesantes. Pero en la práctica, no viene a la mente ningún ejemplo de semejante búsqueda”.³⁰

Serge Doubrovsky, al preguntarse sobre los “casilleros vacíos”, identificados por el inventario de Ph. Lejeune, se da cuenta de que su novela *Fils*, corresponde perfectamente a dicho caso. Escribe:

A este respecto, todo sucede como si *Fils* hubiera sido escrito para llenar ese casillero vacío! ¿Por qué? Si intento responder a esta pregunta retrospectiva, puse “novela” como subtítulo en la tapa, fundando así un pacto novelesco por atestación de ficción, simplemente porque me vi obligado a ello, a pesar de la insistencia incansa-

²⁹ Ph. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Seuil, 1975, p.14.

³⁰ *Ibid.*, p.31.

ble de la referencia histórica y personal. Claro que en el libro se trata de mí, primero surgido bajo la forma de mis iniciales J.S.D. (p.21) luego de mis nombres explícitos JULIEN SERGE (p. 59), finalmente de mi apellido DOUBROVSKY (p. 68). No sólo autor y personaje tienen la misma identidad, sino también el narrador: como en cualquier buena y escrupulosa autobiografía, todos los hechos y gestos del relato son literalmente sacados de mi propia vida; lugares y fechas fueron verificados maniáticamente.³¹

Doubrovsky concluye en dicho artículo: "La autoficción, es la ficción que en tanto escritor decidí darme de mí mismo, al incorporar a ella, en el sentido pleno del término, la experiencia del análisis, no sólo en la temática sino en la producción del texto".³²

En la contratapa de *Fils*, Serge Doubrovsky agrega: "¿Autobiografía? No, ése es un privilegio reservado a los importantes de este mundo, al final de su vida y en un bello estilo. Ficción de acontecimientos y de hechos estrictamente reales; si se quiere autoficción, por haber confiado el lenguaje de una aventura a la aventura del lenguaje, fuera de la sabiduría y la sintaxis de la novela, sea tradicional o nueva".³³

Lo que tiene para decirnos Doubrovsky es muy importante. Ante todo, la autoficción es ficción, ser de lenguaje, lo que hace que el sujeto narrado sea un sujeto ficticio en tanto que narrado, dicho en las palabras de la lengua materna o supuesta tal. Al "yo sabía que era ficticio" de Émile Ajar, responde el engendramiento ficticio de la biografía de Philippe Sollers. Ficción, pues no existe nunca adecuación entre el autor, el narrador y el personaje, entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, entre un sujeto supuestamente pleno y el sujeto dividido, disperso, diseminado, de la escritura. El problema reside más bien en encontrarse un lugar de sujeto que el lugar del sujeto, en constituirse en la escritura un "efecto-sujeto". S.Doubrovsky lo sabe mejor que nadie, como lo muestra esta bella página de *Fils*:

Hace más de cuarenta años que estamos juntos. Inseparables, aglutinados. Él y yo. JULIEN-SERGE. Mala pareja. Cada uno por su lado. No puede durar. Aguantar. Vida doble. Frente y contrafrente. Demasiadas facetas. Juegos de espejo. Demasiados reflejos, me volatilizó. Vals, vértigo. Chassé-croisé. Quiero atráparme. Inasible. Un mosquito, un golpe seco, un chasquido, brazo caído, dedos cerrados. Los abro. Es el otro insecto. Metamorfosis. No soy yo al que agarré. Me busco. Angustia. Cambié de espacio, de especie. No puedo echarme la mano encima. Inhallable. No sé dónde estoy. Quién soy. Tipo Kafka. Señor Kas...³⁴

Ficticio porque el texto contemporáneo en particular, ya sea relato, novela, autobiografía o autoficción, se esfuerza por borrar las marcas y las referencias, por aplicarse a la polifonía del sujeto, a su dispersión, a su imposibilidad de encuadrarse en su propia imagen, mediante toda clase de procedimientos de escritura, de puesta en texto, que van desde el doble a la ventriloquía, pasando por los efectos vocales: voz del adentro, voz del afuera, voces actuales, voces antiguas, voces familiares, voces extrañas, voces que cuentan historias, voces que asocian, etc. El texto contemporáneo maneja la superposición del entendido, el malentendido, la equivocación, lo mal dicho, lo maldito, lo desdicho, etc., cuando no juega, como lo hace Borges, con la imposibilidad misma de distinguir el sujeto del enunciado del sujeto de la enunciación: "Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, "Averroes" desaparece.)"³⁵

La place.
Chaque chose à sa place.
Chaque mot à sa place.
Tenir sa place.
Prendre de la place.
Rester à sa place.
Qui va à la chasse perd sa place.

³¹ S. Doubrovsky, "Autobiographie/vérité/psychanalyse", en *L'Esprit créateur*, XX, 3 (1980), p. 89.

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ S. Doubrovsky, *Fils*, Galilée, 1977.

³⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁵ J.L.Borges, "La busca de Averroes". *El Aleph*, Obras completas, Emecé, 1974, p. 588.

Être bien placé.
 Être placé.
 Furoncle mal placé.
 Geste déplacé.
 Personnes déplacées.
 Manque en place.
 Freud et le déplacement.³⁶

Se trata de un problema de lugar (place), de la plaza (place) de la Madeleine hasta la University Place: "Université, ma place". Problema de lugar, y de desplazamiento, de déport en y por la escritura.

Aún sabemos muy poco de lo que sería la autoficción.

Michel Contat, respecto del último libro de Paul Nizon traducido al francés, plantea incluso la siguiente distinción:

Si bien la materia de escritura es para Nizon su vida misma, ello no hace de él un autobiógrafo (alguien que cuenta su vida para encontrarle un sentido o una justificación), sino un artista, un "autoficcionario" que toma de sí las emociones, las sensaciones, las imágenes de lugares y personas que pone en palabras como un músico pone en notas, silencios y ritmos la totalidad de su relación con el mundo, como también lo hace un pintor con sus colores.³⁷

V. Colonna³⁸ define de ese modo una obra literaria mediante la cual un escritor se inventa una personalidad y una existencia, pero conservando su identidad real (su verdadero nombre). Definición amplia que puede reservar sorpresas. ¿Inventarse una personalidad? Volveremos sobre ello.

La autoficción ciertamente se refiere a lo que J. Ricardou y luego B. Magné llaman "lo biotextual", pero sin confundirse con éste.

³⁶ N. del T. Expresiones usuales con la palabra place, que quiere decir principalmente "lugar": "La plaza/el lugar; cada cosa en su lugar; cada palabra en su lugar; conservar su lugar; ocupar lugar; quedarse en su lugar; el que va a Sevilla pierde su silla; estar bien ubicado; estar ubicado; forunculo mal ubicado; gesto desubicado; personas desplazadas; fuera de lugar; Freud y el desplazamiento".

³⁷ M. Contat, "L'appel à la vie d'artiste. Paul Nizon en "autofictionnaire": les années d'adolescence d'une vie transformée en écriture", artículo a propósito de la traducción francesa de la obra de Paul Nizon, Dans la maison des histoires se défont (Actes Sud, 1992), Le Monde, 2 de octubre de 1992, p. 37.

³⁸ V. Colonna, L'Autofiction (essai sur la fictionalisation de soi en littérature), tesis inédita.

Con la biografía, se trata de proveer, a lo largo de un escrito, los acontecimientos notables que signan el hilo de una existencia. Con el biotexto, se trata de elegir, en el corazón de una vida, los elementos precisos que obedecen a ciertas reglas del texto en fabricación (...). Con la biografía, al menos en apariencia, los acontecimientos parecen imponerse al gesto que inscribe. O, si se quiere, el funcionamiento es del orden de la expresión o de la representación. Con el biotexto, los elementos son requeridos por el acto de escritura. O si gusta más, el mecanismo es del registro de la textualización.³⁹

El biotexto remite asimismo a la manera en que B. Magné estudió el biotexto de Perec en La Vie mode d'emploi, en ciertas cifras, fechas, letras, vocablos, la recurrencia de imágenes, de intertexto codificado, etc.

¿Estaremos más cerca de la cosa con el biografema barthesiano? Como en Barthes par Barthes, por ejemplo. En un estudio reciente, F. Gaillard mostró que en él se trata de oponer a las complacencias de un sí mismo (soi) que se quedaría preso en la biografía, un yo (moi) puesto a distancia, lo biográfico sin la biografía, un imaginario vaciado de cualquier imago. Pues, si el sí mismo está del lado de lo fijo, de la imagen, de lo acabado, del estereotipo, el yo está abierto al juego, a lo indecible, a lo inacabado, al biografema. Recordemos el pasaje donde Barthes sitúa de manera precisa su empresa fantasmática:

Si fuera escritor, y muerto, cómo me gustaría que mi vida se redujese, gracias a los cuidados de un biógrafo amistoso y desenvuelto, a algunos detalles, gustos, inflexiones, digamos: "biografemas" cuya distinción y movilidad podrían viajar fuera de cualquier destino y llegar a tocar, a la manera de los átomos epicúreos, algún cuerpo futuro, prometido a la misma dispersión; una vida agujereada, en suma, como Proust supo escribir la suya en su obra, o incluso una película antigua, en la que está ausente toda palabra y la marea de imágenes (el flumen orationis en el que quizá consiste la "chapucería" de la escritura) está entrecortada, a modo de hipos saludables, por el inserto

³⁹ J. Ricardou, Le Théâtre des métamorphoses, Seuil, 1982, p. 188. Más adelante (p. 190), J. Ricardou agrega: "(...) hay una eficacia específica del texto respecto de lo biográfico. Restringirse a elegir estrictamente, en la corriente de una vida, los acontecimientos conformes a rigurosas exigencias de escritura, en suma, elegir únicamente los acontecimientos que gocen de una irrecusable sobredeterminación textual, supone en efecto, para atenerse al rol de escriba, el estar dispuesto a efectuar un impiadoso trastocamiento".

cartón negro apenas escrito, la irrupción desenvuelta de otro significativo: el manchón blanco de Sade, los floreros de Fourier, los ojos españoles de Ignacio.⁴⁰

Existirían como dos aspectos del yo, no me atrevo hablar aquí de sujeto. Aquí vemos a Barthes oponer el yo y el sí mismo. Recordemos también que Roland Barthes oponía en *La cámara lúcida*⁴¹ el *studium* al *punctum*.

El *studium* remite a las "biosis" (bioses), los recorridos obligados del ciclo de la vida, las grandes periodizaciones que ritman las biografías: escolaridad, ingreso al mundo del trabajo, partida del hogar familiar, formación de un hogar independiente, matrimonio, nacimientos, muerte de seres queridos, jubilación, cambio de lugar de afincamiento por nuevo matrimonio, emigración, etc. Y para el hombre público o el escritor, también los grandes acontecimientos donde diversas temporalidades se entrecrocaban, las fechas de publicación, etc. En la fotografía, en efecto, R. Barthes detecta primero marcas informativas, elementos de saber que reconozco en la medida en que comparto la misma cultura que el fotógrafo, o que puedo reconocer en la medida en que adquirí el saber necesario para descifrar la foto. El *studium* informa, representa, hace significar. Trabaja sobre un sentido que ya está ahí, ya dicho, ya representado. A este *studium* "unario", R. Barthes opone en la foto el *punctum*, exceso de sentido, detalle que moviliza el afecto, choque, sorpresa, contingencia cuyo sentido escapa pues no puede clasificarse de entrada, ubicarse en una categoría conceptual previa. Al *punctum* corresponde el biografía. No la linealidad aparente de un trayecto sino detalles, inflexiones, una vida agujereada, la irrupción de significantes inesperados.

Ni autobiografía ni biotexto. ¿Qué quiere decir esto? J. B. Pontalis escribe que la autobiografía "a menudo aparece como una necrología anticipada, como el gesto último de apropiación de sí mismo y por ende quizá como un medio de desacreditar lo que los sobrevivientes pensarán y dirán de usted, de conjurar el riesgo de que no piensen nada".⁴²

Esta vecindad de la muerte, de la noticia necrológica del tipo "uno está mejor atendido por uno mismo", me hace pensar en otro lugar de

sujeto, lugar que la autoficción sería capaz de ocupar, el de la museificación del yo o su simétrico inmediato, la extrema dispersión postmoderna del sujeto, o ambas, lugares que son el índice de fantasías de omnipotencia que bien podrían presidir la escritura de la autoficción. Para evocar la museificación de sí mismo, me permitiré salir un momento de la literatura y ver del lado de la pintura, la foto y las instalaciones, en particular la obra de Christian Boltanski y el comentario que Ch. Boltanski hace de su obra. Éste escribe en 1969:

Nunca se dirá lo suficiente que la muerte es una cosa vergonzosa. Finalmente, nunca intentamos pelear de frente, los médicos, los científicos no hacen sino pactar con ella. Se pelean por detalles, la atrasan unos meses, unos años, pero todo esto no es nada. Lo que hace falta, es atacar el fondo del problema mediante un gran esfuerzo colectivo donde cada uno trabaje en su propia supervivencia y la de los demás. Por ello, puesto que es necesario que uno de nosotros dé el ejemplo, decidí consagrarme al proyecto que me interesa desde hace mucho: conservarse por entero, guardar una huella de todos los instantes de nuestra vida, de todos los objetos que nos rodearon, de todo lo que dijimos y se dijo alrededor de nosotros, he aquí mi objetivo. La tarea es inmensa y los medios son débiles. ¿No haber empezado antes? Casi todo lo que se refería al período que me prescribí de salvar primero (6 de septiembre de 1944 – 24 de julio de 1950) se perdió, tirado por una negligencia culpable. Sólo con una paciencia infinita pude reencontrar algunos elementos que presento aquí. Probar su autenticidad, situarlos exactamente, no fue posible sino por preguntas incesantes y una investigación minuciosa. Pero cuánto esfuerzo queda por hacer y cuántos años pasarán, ocupado en buscar, estudiar, clasificar, antes que mi vida esté en seguridad, cuidadosamente ordenada y etiquetada en un lugar seguro, protegida del robo, el incendio y la guerra atómica, de donde sea posible salir y reconstituirla en cualquier momento, y que, estando entonces reasegurado de no morir, pueda al fin descansar.⁴³

De ahí esos inventarios, esas figuras recurrentes de la vitrina llena de objetos, cajas de cartón o metal, esas etiquetas, todo ese esfuerzo por clasificar, por conservar. Sainetes cómicos de 1973–75 donde se ve al

⁴⁰ Citado por F. Gaillard, "Barthes: le biographique sans la biographie", *Revue des sciences humaines*, 224 (1991-4), p. 103.

⁴¹ R. Barthes, *La Chambre claire: note sur la photographie*, Cahiers du cinéma Gallimard/Seuil, 1980.

⁴² J.B. Pontalis, "Derniers, premiers mots", en *L'Autobiographie*, Les Belles Lettres, 1988, p. 51.

⁴³ Ch. Boltanski, in "Recherches et présentation de ce qui reste de mon enfance 1944-1950", in L. Gumpert, Christian Boltanski, Flammarion, 1992, p. 25.

pequeño Christian en imágenes modelos a la Recherche et présentation de ce qui reste de mon enfance, a menudo indicada por otra parte en tercera persona. Christian Boltanski jugando con cubos 1946, más lejos, Cubos de Christian Boltanski, Cama de Christian Boltanski, Camisa de Christian Boltanski marzo de 1949, Cabello de Christian Boltanski 1949. Inventarios que a veces hacen pensar en Perec: Essai de reconstitution d'objets ayant appartenu à Christian Boltanski entre 1948 et 1954 (obra de 1970-71), Reconstitution de gestes effectués par Christian Boltanski entre 1948 et 1954 (obra de 1970) o incluso Reconstitution d'un accident qui ne m'est pas encore arrivé et dans lequel j'ai trouvé la mort. También hace películas como *La vie impossible de Christian Boltanski* (1968).

Se trata de constituirse a sí mismo en museo, en especie de oficina de objetos perdidos, pero como se ve en el último ejemplo citado, la búsqueda de lo pleno desemboca en el vacío, en un ficticio que roza la ausencia de lugar. Al querer conservar todo, al fijarse en vitrina, en estatua, se termina por ocupar todos los lugares, o sea ninguno. Autoficción. Experimentación sobre las ficciones del yo, sobre un yo vacío. Son bien conocidas las dos figuras de la disolución postmoderna del yo. Por un lado Zelig, el personaje de la película de Woody Allen. Él no es nada, un camaleón potencial. Se constituye en función de aquello que decodifica del deseo del otro o del ser del otro. Engorda frente a un gordo, crece frente a un alto, etc. Huella vacía que sólo puede existir en función de lo dado a ver del otro. No ser nada o potencialmente ser todo. Por el otro, Michael Jackson, a quien J. Baudrillard llama el andrógino perfecto. En efecto, en el cuerpo de Michael Jackson todo fue rehecho. Sus cabellos fueron alisados, su piel blanqueada, su voz se transformó de manera tal que tendiendo al "neutro", cualquier adolescente pudiera identificarse con su persona. No ser nada, lo más cerca posible de los rasgos de todos. No ser sino una imagen potencial, una imagen virtual, ¿no es acaso una de las definiciones del postmodernismo esta labilidad, este potencial—este desplazamiento perpetuo, esta disponibilidad que no puede sino actualizarse en el presente, amnésico, inmaterial como una pantalla de computadora sin impresora?

En una entrevista con J. P. Salgas, aparecida en un número de la revista *Lignes*, Boltanski enfatiza la inconsistencia de la identidad, al contar la siguiente anécdota:

Pienso en la historia de un pintor inglés minimalista que se llama Peter Joseph, hijo de una mujer inglesa y de un padre judío. En la escuela lleva pues un apellido judío y se pelea por este apellido. De

joven, empieza a leer la Cábala, a entusiasmarse con ella al punto tal que ve y explica su arte, que es un arte mínimo, como proveniente de los escritos cabalísticos. Su madre murió cuando él tenía cincuenta años. Pero antes de morir, le confesó que su padre no era su padre sino un Cockney que vivía enfrente. "Fui judío durante cincuenta años. Ya no me puedo parar". Había perdido su historia, quiero decir que uno se elige una historia que a veces está relacionada con hechos reales, a veces no, pero después deviene su historia. Seguro que es muy útil y muy dichoso tener una Historia pero esta Historia puede ser muy local. Como decía Tinguely: "No soy Suizo, soy de Basilea. Mi arte es de Basilea". Yo, mi arte es judío, corso, sub-categoría.⁴⁴

Lo mejor entonces es inventarse infancias, todas falsas, con la certidumbre de que "es verdaderamente imposible parecerse", o de mandarse a hacer un retrato imitando una palabra de otro sobre sí mismo. De ahí el sorprendente "De lo que se acuerdan", eco del "Yo me acuerdo" de Perec. De los cien "De lo que se acuerdan", he aquí algunos para hacer emerger dicha identidad herida que se deconstruye sin pausa.

5. Decía que le habría gustado ser un verdadero pintor, manejar los pinceles y extender la pintura sobre una tela, no sé si era verdadero o si era otro de sus trucos para hacerse notar.
7. Había hablado tanto de su infancia, contado tantas falsas anécdotas sobre su familia que, como repetía seguido, ya no sabía lo que era verdadero y lo que era falso, ya no tenía ningún recuerdo de infancia.
38. Trabajaba muy poco, o al menos eso decía, pretendía que había llevado una vida de jubilado, que en verano pasaba el tiempo en los parques y en invierno en los museos porque estaba calefaccionado.
39. Él que trabajaba todo el tiempo, se quejaba constantemente de que no tenía nada para hacer, se quejaba de no tener una ocupación rutinaria que ocupara sus manos y su mente.
41. Provenía de una familia de ricos israelitas, tuvo una infancia muy protegida, podría decir incluso lujosa, pero era muy discreto al respecto y prefería dejar entender que era hijo de inmigrantes pobres.
53. Recién lo confesó más tarde, pero yo le había dicho ya en 1970 que el Holocausto y de una manera más general su relación con el judaísmo, tuvieron una importancia capital en su obra. Una obra como *Les Habits de François*

⁴⁴ "Christian Boltanski. Signalement. Entretien avec Jean Pierre Salgas", *Lignes*, 17 (1992), p. 183-84.

C está en relación directa con la visión de las pilas de ropa en los campos de concentración.

55. *Se había comprado un tapado de cuero negro que llevaba con botas negras, una suerte de disfraz nazi, no sé si se daba cuenta, en todo caso se quedó vestido así un invierno entero.*

59. *Lo fui a ver, vivía en un granero lleno de objetos de los más diversos que había acumulado o confeccionado. Había que andar por encima de ellos; durante toda nuestra conversación, él estaba apoyado sobre un radiador. Me había mostrado gran número de agendas que había comprado en el mercado de Pulgas o en ventas de difuntos, me dijo que buscaba imaginar gracias a esas agendas lo que había sido la vida de esas personas desaparecidas. Era verdaderamente morbos.*

60. *Cuando fui a verlo por primera vez, sería en 1969, vivía en una especie de granero repleto de objetos cortantes que había colgado del techo. Decía que había instalado esas piezas, como las llamaba, tanto para él como para los demás y que, si uno no prestaba atención por dónde andaba, se arriesgaba a desencadenar un contrapeso y recibir un cuchillo en la cabeza. Tenía un aspecto verdaderamente inquietante y parecía a la vez muy joven y muy viejo.*

61. *Al principio me impresionaba, luego aprendí a conocerlo mejor, a separar en él lo verdadero de lo falso, la comedia de la tragedia.*

68. *Una de sus bromas era anunciar muy seriamente que era corso y que este origen tenía una gran importancia en su arte, creo que efectivamente era un poco corso pero que había hecho tanto circo alrededor de sus orígenes judíos que nadie podía creerle.*

87. *Alrededor del cuello llevaba una cadena de metal, pero no tenía colgada ninguna medalla, como me llamaba la atención, me respondió que no se había decidido aún, pero que esperaba un día saber qué tenía que colgarse.⁴⁵*

¿Ocupar todos los lugares, no es lo que intenta también hacer Pessoa con sus múltiples heterónimos, esa imposibilidad de encontrarse un lugar de sujeto? La autoficción sería aquí una fragmentación (mise en piece) de la identidad, la necesidad, en el doble sentido del término, de cambiar de sujeto.

De hecho, en su definición de la autoficción, S. Doubrovsky toca un segundo punto, la relación con el psicoanálisis. No se trata aquí de ningún modo del tema, delicado de tratar, de la escritura del proceso analí-

tico mismo visto a través del analista, como en el original libro de Jacqueline Rousseau-Dujardin⁴⁶, o a través del discurso del analizando.⁴⁷

Se trata más bien de una ficción que el sujeto se incorpora, hace suya por la escritura informada de la experiencia analítica. ¿Qué quiere decir esto? No se trata únicamente de temática, aun cuando esta última pueda ser importante. Fils pone en escena una sesión de análisis que parece ser un cara a cara, mientras que, según D. Anzieu, la obra de S. Beckett después de 1935, fecha en que pone fin unilateralmente a su psicoanálisis con Bion, no es sino “el retomar, la prosecución, la huida, la elaboración, la transcripción, la deformación de esa experiencia primera, marcada por el sello de lo negativo”.⁴⁸

Esta relación con el psicoanálisis debería prohibir en principio la autobiografía como discurso liso, constitución de una identidad narrativa, trampa de la unidad del sujeto. Debería también impedir el asumir la fantasía de omnipotencia, ya sea que se manifieste en la versión de conservar todo sobre sí mismo o en la versión “ocupar todos los lugares”, inventarse, auto-engendrarse en un desplazamiento perpetuo de lugares de sujeto. Tal relación es trabajo de duelo, no simplemente ese vaivén entre el escritor y sus personajes como en Philip Roth, esa conversión ida/vuelta vida-ficción: “Y mientras hablaba, yo pensaba en el género de historias en que las personas transforman su vida, en el género de vida en que las personas transforman las historias”.⁴⁹

¿Qué constituye la especificidad de la autoficción respecto de una autobiografía modernista, conformada por la experiencia del psicoanálisis? Otro señuelo, extremadamente creativo, es el de la disposición (mise en place) de la identidad narrativa en el momento mismo en que se la reconstituye en la escritura.

El análisis se inserta en la ruptura del hilo narrativo y es por ello que la afirmación de Paul Ricoeur según la cual “el psicoanálisis constituye un laboratorio particularmente instructivo para una indagación propiamente filosófica sobre la noción de identidad narrativa” no me parece aceptable en

⁴⁶ J. Rousseau Dujardin, *Couché par écrit*, Galilée, 1980.

⁴⁷ Sobre este tema, ver J.F. Chiantaretto, “Passages à l'écrit. A propos de l'écriture de la cure par l'analysant”, *Psychanalyses*, 38 (1991), 37-54. Ver también S. Doubrovsky, “L'Initiative aux maux: écrire sa psychanalyse”, *Confrontation*, 1 (1979), y J. Pacaly, “De quelques récits de cure”, *Cahiers de sémiotique textuelle*, 8-9 (1986).

⁴⁸ D. Anzieu, *Beckett et le psychanalyste*, Mentha, 1992, p. 40.

⁴⁹ Ph. Roth, *La Contre Vie*, Gallimard, 1989, p. 134.

el sentido en que la entiende el autor. Así, por ejemplo, la perlaboración analítica no podría confundirse, como él lo afirma, con el hecho de que "un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo". Si éste fuera el caso la función del análisis se limitaría a un trabajo de acompañamiento o de consolidación de una construcción ya efectuada en otra parte. Ahora bien, no sólo por sus interpretaciones sino también por su sola presencia, en la medida por supuesto en que no se limite a ello, el analista introduce una disrupción y quizá un trastorno en dicha historia que el analizando desarrolla más o menos complacientemente. Al volcarla en oídos atentos, incluso si también la pone a prueba, este último espera darle una consistencia bien distinta que si se la cuenta a sí mismo. El analista, a la inversa, siempre es el perturbador potencial del relato que se enuncia. Para poder ocupar ese lugar, le hace falta aliarse con la parte de la psique del paciente que espera una pizca de placer de verse así adivinada más acá de sí misma. Si no, hay grandes probabilidades de que se despierte el odio contra el perturbador o la sumisión masoquista a lo que llega a ser entonces una violencia interpretativa.

La perlaboración no consiste en reconocerse en la historia que uno se cuenta a sí mismo en el diván, sino en reconocer lo reprimido que no se presenta justamente como una historia y, al superar la simple aceptación intelectual, en apropiarse de las representaciones que se derivan de ella. Dicho contenido reprimido, incluso si emerge a lo largo de una narración y se encuentra destinado al menos en parte a ser reintegrado a ella, en un primer momento la quiebra y la obliga luego a reorganizarse. La función del analista se limita en este caso a reparar en la emergencia del mismo y a retransmitir su eco en las palabras más apropiadas, es decir, las más singulares.

En este sentido, la identidad se construye en la autobiografía pero se disuelve en el trabajo del análisis. Incluso si se admite que una identidad se basa en un relato siempre abierto, susceptible de ser retomado en una fase ulterior, en el instante en que el punto provisorio, o final, es escrito, el texto constituye una totalidad cerrada a la que no podría asemejarse el movimiento discontinuo imposible de sintetizar, quizá imposible de memorizar, que representa el trabajo del análisis...⁵⁰

Algo advino en el análisis, algo tomó su lugar (mis en place) sin que se lo haya visto venir. G. Perec lo dice muy bien:

De ese lugar subterráneo, no tengo nada que decir. Sé que tuvo lugar y que, de ahora en más, la huella está inscrita en mí y en los textos que escribo. Duró el tiempo de reunir mi historia: me fue dada, un día, con sorpresa, con admiración, con violencia, como un recuerdo restituído en su espacio, como un gesto, un calor reencontrado. Ese día, el analista escuchó lo que yo tenía para decirle, lo que, durante cuatro años, había oído sin escuchar, por la simple razón de que no se lo decía, no me lo decía.⁵¹

O incluso:

Tuvo lugar un día y lo supe. Me gustaría poder decir: lo supe enseguida, pero eso no sería cierto. No existe tiempo para decir cuándo fue. Tuvo lugar, había tenido lugar, tiene lugar, tendrá lugar. Ya se sabía, se sabe. Simplemente algo se abrió y se abre: la boca para hablar, la lapicera para escribir: algo se desplazó, algo se desplaza y se traza, la línea sinuosa de la tinta sobre el papel, algo pleno y delgado.⁵²

Escritura trabajo de duelo, a la vez de deconstrucción de la ilusión biográfica y de reconstrucción, elaboración de un lugar distinto no aleatorio, lugar de verdad. Esta sería la tarea imposible de este objeto inasible que es la autoficción. Ni autobiografía, ni biotexto, ni museo portátil, ni heteronimia radical, sino elaboración de una huella que se transformó en palabra de verdad. Lugar otro, de la place de la Madeleine jusqu'à University Place. "Université ma place".

Pero el sujeto de la escritura, lo sabemos bien, no es el sujeto del inconsciente. Autobiografía, biotexto, autoficción, texto novelesco, no se trata sino de escritura, y el psicoanálisis puede servir de pretexto para una reinscripción de la evacuación del lugar del analista. Es lo que hace S. Doubrovsky en su obra. Ocupa todo el lugar, incluso si el libro pone en escena una sesión de análisis. Los textos contemporáneos, aun los más novelescos que inscriben sin embargo lo biotextual, tienen tendencia a hacerse post-modernos à la Boltanski, a museificarse, o a jugar a la evanescencia del sujeto. Didier Urbain escribe en L'Archipel des morts lo siguiente, respecto de los cementerios, pero lo biográfico es también la ausencia de lo que fue, la huella, la memoria:

⁵⁰ S. De Mijolla-Mellor, "Survivre à son passé", en L'Autobiographie, op.cit., p. 110-11.

⁵¹ G. Perec, "Les Lieux d'une ruse", en Penser / Classer, Hachette, 1985, p. 72.

⁵² Ibid., p. 61-62.

Es finalmente lo que cuenta de modo ejemplar el contraste de los cementerios–museos y de las necrópolis invisibles, síntoma de una memoria social que ya no parece poder producir sino la prehistoria, que ya no archiva su materia cultural sino al “prehistorizarla”, al hacerla deslizar hacia los pliegues de un sueño arqueológico. La memoria del pasado deviene ahí un pasado puesto en reserva, asilado, separado del presente. Contra las represalias inevitables del tiempo, cuya vejez y muerte son las figuras más evidentes, nuestra sociedad toma a la historia como rehén, borrándola aquí e inmovilizándola allá. Por ello, porque ésas son precisamente las metáforas de la vejez y la muerte, nuestro universo cultural ya no es un espacio donde pueden depositarse, como el limo, futuras ruinas, sino donde se fabrican hologramas, signos limpios e intactos que ya no son huellas del tiempo que pasa sino indicios “puros” de un nuevo pensamiento mítico del pasado.³³

Ahora bien, luego de este periplo, ¿vemos más claro? ¿Definir la autoficción? Preferiría responder con la obsesiva frase de ese pobre copista de Melville, *Bartleby*: *I would prefer not to.*³⁴

Traducción: Mario Pecheny

Materia e identidad: el objeto perdido

Apuntes para una problematización materialista de la identidad.

Gisela Catanzaro

“La seguridad de ser portador de la verdad es vertiginosa. Es por sí misma violencia”

M. Merleau Ponty: *“Las aventuras de la dialéctica”*

“Tal vez las cosas a nuestro alrededor deban su inmovilidad a nuestra certidumbre de que son ellas y no otras, a la inmovilidad de nuestro pensamiento ante ellas.”

M. Proust: *“En busca del tiempo perdido”*

A comienzos del recientemente pasado siglo, G. Simmel se preguntaba por los cambios que las formas de abstracción propias de las relaciones sociales metropolitanas producían sobre las capacidades perceptivas de los sujetos y sus procesos de subjetivación. Unos años más tarde, la vertiginosa transformación de algo aparentemente tan carente de misterio, algo tan “natural” e inmutable como el aparato sensorial, se constituía en una de las preocupaciones recurrentes de Martínez Estrada quien, en *La cabeza de Goliath*, insinuaba ya una cierta desconfianza –lindante con el espanto– frente a los avances de una turbia analgesia que empezaba a impregnar o “embrutecer” la percepción homogeneizando sujetos y experiencias. Además de reclamar las incumbencias de esta ensayística sociológica, la revolución sensorial en curso por aquel entonces, sus promesas y penumbras, poblaron las páginas y los sueños de la literatura de la época que osciló entre ver en el creciente impersonalismo, la abstracción y la racionalización una promesa de libertad frente al despotismo de la concretitud pueblerina, y sospechar en las nuevas tendencias el avance de un mucho más aterrador Sistema Total cuya desencarnada y desapasionada sombra ya se derramaba, igualándolas, sobre lo que antaño fueran diferencias cuali-

³³ D. Urbain, *L'Archipel des morts*, Plon, 1989, p. 246.

³⁴ Una versión más larga de este artículo apareció bajo el mismo título en *Entre l'Histoire et le roman: la littérature personnelle*, bajo la dirección de M. Frédéric, publicación de la Université libre de Bruxelles, 1992, p. 231-65.

tativas inconmensurables. Hoy, por nuestra parte, nos preguntamos ¿cuál es la impronta que la actual revolución espacial —globalización e internet mediante— y el nuevo giro en las formas de abstracción características de este momento multinacional y financiero del capitalismo, está dejando sobre las capacidades perceptivas de los sujetos y sus procesos de subjetivación. Al igual que para nuestros antecesores, el planteo de este problema teórico se ve urgido por la premura de una preocupación eminentemente política, en este caso: ¿sueña la “postmodernidad” con ser también una postespacialidad con pretensiones de post-materialidad? Si así fuera ¿qué papel ocupa esa “materialidad” alegremente abandonada en el argumento de la fantasía que viene sosteniendo nuestra modernidad, y qué consecuencias tendría esta “liberación de las constricciones y determinaciones” en la construcción del sujeto político? Por último, ¿es aquella dudosamente novedosa “desmaterialización” un atributo verdaderamente post?

Una de las desventajas con la que pareceríamos correr en relación a nuestros padres teóricos en cuanto a la comprobación de los cambios producidos es que aquello que constituía su “superficie de inscripción”, el cuerpo, es precisamente uno de los elementos en vías de virtualización. Al igual que el espacio situado, que retenía la impronta de un historia única, pero cuyas particularidades y localismos constituían, a la vez, un obstáculo para un desplazamiento verdaderamente equivalente y universal, las marcas y determinaciones de las que (entre otras cosas) se compone un cuerpo parecen hoy poder ser abandonadas, junto con él, en beneficio de la mayor movilidad descorporizada y sin ataduras de un omnicompreensivo sentido. En estas coordenadas pueden inscribirse no sólo el análisis de la desmaterialización presupuesta en las nuevas formas de comunicación viables por la Web (que aparentemente ya no conectaría cuerpos sino terminales) sino incluso algunas políticas de identidad rupturistas cuyas esperanzas de emancipación se cifran en la recientemente conquistada “liberación” de la tiranía de la determinación biológica y que confían en las potencialidades de una ilimitada (e indeterminada) capacidad de invención de la identidad sexual, étnica, etc..

En todos estos casos, la equivalenciación concomitante a la abstracción de las especificidades y particularismos cuyas amenazas de homogeneización atormentaron a pensadores de otras épocas, parece ser hoy mayoritariamente leída en el sentido de una garantía de proliferación de lo diverso y de una libertad aporoblemáticamente definida como indeterminación. Esta peculiaridad de la época nos induce a interrogarnos, retomando una hipótesis de Jameson⁵⁵, sobre el enroque ideológico que

⁵⁵ Jameson, F. *El giro cultural*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1999.

convierte la universalización finalmente conquistada de una única forma, la forma mercancía, en la encarnación y la garantía de la multiplicidad y la diferencia. A nivel teórico este enroque se expresa en la asociación inmediata de todo análisis concreto e histórico, situado y “material”, que desconfíe de las promesas emancipatorias de la virtualización en curso, con el determinismo objetivista que pretendió deducir el futuro de el pasado y el sentido de el mundo, y que así dictaminó en la práctica el fin tanto de la política como del sujeto definidos por su capacidad de trascendencia de lo dado. Contrariamente, en nombre de este sujeto y oponiéndose al despotismo de la determinación objetiva, el nuevo giro cultural⁵⁶ cree poder enarbolar los derechos de la invención optando por el sujeto en detrimento del objeto y deshaciéndose, junto con éste, de toda referencia a la dimensión de la materia, en lugar de emprender una lucha por una redefinición no idealista de su concepto. Esta es la tarea que, siguiendo pensamientos dispersos pero perseverantes y potentes tales como el de Adorno, Sartre, Bloch y Lukács, nos proponemos iniciar a continuación.

“El contenido de la forma”

La pregunta por la relación entre el sujeto y el objeto, el cuerpo, el espacio y lo que en ellos sucede, evoca otra pregunta más antigua o general sobre la relación entre la forma y el contenido y, desde nuestro punto de vista, vuelve a llamar la atención sobre la dolorosa actualidad de la lucha entre idealismos y materialismos en la cual, pese al realismo pragmático y sin ilusiones que marca el tono de la época, los primeros “no han dejado de vencer”. El espacio ciertamente no es el receptáculo en el que se suceden los acontecimientos (es decir, donde “tendría lugar” la acción) como si estos “hechos” y aquella “superficie de inscripción” fueran compartimentos estancos, plenamente constituidos y, sobre todo, mutuamente indiferentes que sólo interactúan a posteriori.⁵⁷

Es la puesta en forma de la materia lo que la particulariza; de allí el énfasis en la forma de manifestación como verdad del objeto en lugar de simple apariencia de una esencia anterior o más profunda. Pero la afir-

⁵⁶ Op. cit.

⁵⁷ La crítica a la mutua ajenidad entre individuo y sociedad, interior y exterior, sujeto y objeto, así como otras tantas polaridades puras, puede rastrearse en la crítica a la indiferencia de la forma en relación al contenido (postulada por el racionalismo formalista) que realiza formidablemente Lukács. Ver “La cosificación y la conciencia del proletariado” p. 35 y sgtes., en *Historia y conciencia de clase* Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

mación del carácter no apriorístico, relacional, conformativo y significativo tanto de su interacción como de aquella que se entabla entre las polaridades sujeto/objeto, cuerpo/experiencia, forma/contenido, parecería a veces dejar a ambos términos en el aire, como flotantes indeterminados carentes de pesantez que, cumpliendo un destino dudoso, no dejan de desvanecerse en el aire. Todo sucede como si la crítica a la rotunda conclusividad de lo objetivo “dado” naturalizado, la crítica al “culto del hecho” en que se encaramaron el positivismo y el determinismo economicista, fuera sólo posible contraponiéndoles una subjetividad o actividad puras y definidas (luego de haber operado una feroz simplificación de este concepto) exclusivamente como “significación”. Como si, en otras palabras, la reconducción de los cosificados productos del espíritu a un continuo proceso de producción de sentido habilitara la posibilidad de eliminar “la materia” en tanto tal del análisis. Cuando esta “descosificación”—declaradamente o no—moviliza semejante conjunto de presupuestos, parecería alegrarse demasiado rápido de poder liberar lo plural, el exceso del contenido (y, en fin, de la materia en relación al concepto), de la homogeneizante ley de la contradicción, sin que se hayan conmovido—no obstante—el imperio de la identidad y de la “coacción espiritualizada”⁵⁸, para pasar a celebrar el reino de la libertad soberana “en medio de lo oprimido”. Es precisamente como resistencia frente a este falso avance de la diversidad que, según Adorno, la dialéctica todavía tiene algo que aportar. Porque no alcanza con descartar la forma lógica de la contradicción como si fuera el capricho de un método (el dialéctico) que se la impondría desde afuera al mundo dejando de lado la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. La contradicción es la denuncia de la falsedad de la identidad plena que nuestro mundo presume haber alcanzado. En palabras de Adorno: “Mientras la conciencia tenga que tender por su forma [idealista] a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción”. La contradicción surge como el índice de lo que “hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto... El nombre de dialéctica

⁵⁸ Entendemos que en *Dialéctica negativa* Adorno llama “coacción espiritualizada” al recorte del exceso cualitativo y material del objeto que el pensamiento idealista y la práctica mercantil realizan para consumir, respectivamente, la omnipotencia del concepto (que según el idealismo debe abarcar por completo a los casos que sólo serían sus encarnaciones accidentales) y la universalidad del valor. Cfr. Adorno, T., *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.

comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*”. Por eso, lejos de encarnar a aquel pensamiento regresivo que quiere contener a todo el ser bajo una única ley, la dialéctica negativa busca ser “la conciencia consecuente de la diferencia”. Pero consecuente indica que no sueña con que alcance con postular un mundo plural y diverso para que éste exista sino que es más bien necesario construir y pensar uno más allá del imperio de la identidad y la homogeneidad total inherentes al imperio de la lógica equivalencial y que obligan a lo diferente a mostrarse como contradictorio. “*Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica no tiene poder alguno.*”⁵⁹

Nuestro punto de partida teórico es que cierta dimensión de la corporalidad, la ciudad y el espacio en general (junto con muchas otras cosas) son configuraciones históricas, formas de las relaciones sociales, que presentan la peculiaridad de haberse autonomizado de la dinámica en que fueron producidas y cristalizado en una entidad aparentemente consumada, eterna, y con una legalidad propia a la cual sólo resta someterse. La afirmación del carácter intrínsecamente dialógico e histórico de lo social permite, por el contrario, reconducir esta coseidad naturalizada al proceso de su constitución subvirtiendo las perplejidades de aquello que, de otro modo, aparecería como una misteriosa e inmutable cosa-en-sí. El problema radica en que cuando esta crítica se traduce en un mero cambio de énfasis que se conforma con poner en los sujetos y sus capacidades inventivas o en las potencialidades del sentido todo aquello que le quita a la cosa, la magia no desaparece, porque se vuelve a plantear—omitiéndola—una dimensión ajena al pensamiento, impenetrable o desechable, una nueva cosa-en-sí de la cual ya no es posible hablar: la dimensión de la materia. Es decir que el precio a pagar por la decosificación de aquello que pretendía hacérsenos presente como inocente y siempre—ya—sido dato, parecería ser en muchas ocasiones el de perder todo rastro de su materialidad, como si ésta fuera una condena ineluctable a los límites finitos de la cosa, concebida por el pensamiento racional-formalista como puro obstáculo, y, a nivel de la teoría “crítica”⁶⁰, como un arcaísmo dinosauramente torpe.

⁵⁹ Op. cit. p., 15.

⁶⁰ O mejor, como propondremos a continuación, oportunamente “convertida”.

Planteada la cuestión en los términos terroristas de la opción formalista (que supone un abismo entre el contenido y la forma, el objeto y el sujeto, etc.) nos vemos arrojados a la exigencia de hacer nuestros votos en uno u otro sentido, es decir, de pronunciarnos por el sentido o por la materia y llegado el caso –mea culpa mediante– de “convertirnos”. Suscribir un dogma con la misma ligereza con que abandonamos el anterior. Pero si un resto de negatividad va a impulsar todavía al pensamiento a ser algo más que un mero acto de fe, a ese primer gesto de rechazar los términos de una opción maniquea puede seguir el de intentar pensar críticamente qué “materias” exigen seguir siendo interrogadas por y post giro lingüístico y luego de la consagración del lenguaje como la “morada del Ser”. Sería poco sincero negar que este risorgimento de la “cuestión materia” que nos proponemos pretende ejercer cierta resistencia al omnipotente y llamativamente facilitado avance del “todo es sentido” que decreta el fin del debate antes de que este empiece y, sin embargo y paralelamente, resulta igualmente redundante afirmar que no se trata de devolver sus fueros a aquel materialismo determinista e idealista,⁶¹ el de la “realidad real”, que se hiciera el distraído ante los aportes del psicoanálisis, la lingüística o el arte autónomo (que probablemente hubieran conmovido su dogmatismo idealista), y así pretendió acallar la crítica con un gesto no menos totalitario. La resistencia a la que aludíamos pretendería, más bien, restituir la incomodidad de lo que, al menos –como sugeriremos– para nuestra época, hay en la materia y sólo en la materia (aunque no en cualquiera), de insoportable y disruptivo: su irreductible exceso en relación al concepto y la unidad, a lo que ha llegado a ser, a la identidad.

Lukàcs, discípulo de Simmel... y lector de Marx

La problematización de la “cuestión materia” que proponíamos resulta tanto más necesaria por cuanto una operación paradigmática del muy moderno proceso de racionalización parece haber sido la de sacar los

⁶¹ Es idealista en tanto presupone desde el vamos la identidad de la cosa consigo misma y con el concepto recayendo, por consiguiente, en la operación formalista de volver a éste indiferente en relación al contenido. A este respecto, aunque en este caso concreto dirigiendo sus dardos no contra las tendencias “empiristas” sino contra su otra cara, las racionalistas, dice Adorno, “El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo”. *Op. cit.*, p.32.

cuerpos de escena (y con ellos toda materialidad cualitativa, incluida la espacialidad concreta, situada) en un desplazamiento que, sin embargo, no sólo distó mucho de representar el fin de la puesta en forma de esos cuerpos y de la materia en general sino que, precisamente, instauró un proceso de formateo de todo lo existente como elemento de una serie, componente fungible de un sistema formal de diferencias equivalentes.⁶² Haciendo énfasis en esta lógica formalista y sistémica, un discípulo de Simmel y lector de Marx, G. Lukàcs, analizaba la génesis del proceso de cosificación que pudre desde adentro a nuestras sociedades, a partir de dos fenómenos paralelos y que se dan contemporáneamente: la universalización de la forma mercancía y la universalización de la razón como método de conocimiento válido para la comprensión de todo el ser. Siguiendo a Marx, Lukàcs afirma que⁶³ lejos de constituir un fenómeno exclusivamente económico, la mercancía es una forma que, en el capitalismo, estructura todas las manifestaciones de la vida, imponiendo la ley de la conmensurabilidad de todo con todo, el principio de la equivalencia formal de todas las cosas, así como la necesidad y legalidad correspondientes a ese mundo objético que hace propio lo que es en realidad producto de la acción humana históricamente situada. A diferencia de momentos anteriores en que la mercantil era una entre muchas formas de interacción, la universalización que experimenta en el capitalismo hace que se convierta en la forma configuradora de la totalidad de la experiencia homogeneizando las que fueran especificidades de las relaciones sociales en las distintas esferas de la praxis y expresándose, a nivel del pensamiento, en la universalización del formalismo racionalista como único método racional de comprensión de la realidad. De este modo, homogeneización, divisibilidad y conmensurabilidad se constituyen, como vuelve a enfatizar Jameson en una bellissimo pasaje, en los gestos privilegiados de ambos movimientos y del capitalismo en tanto tal:

apoderarse de un paisaje y aplanarlo, redistribuirlo en una cuadrícula de parcelas idénticas y exponerlo a la dinámica de un mercado que ahora reorganiza el espacio en términos de un valor idéntico. El desarrollo del capitalismo distribuye luego ese valor de la manera

⁶² El oxímoron se justifica debido a que se trata de diferencias dentro de un sistema que se distingue de otros por su capacidad de hacer conmensurable todo con todo. El carácter diferencial de los elementos que lo componen queda restringido, por lo tanto, a una homogeneidad cualitativa más original que ha de quedar presupuesta en la diferenciación.

⁶³ Lukàcs, *op. cit.*

más desigual, por cierto, hasta que al fin, en su momento postmoderno, la pura especulación, en cuanto algo así como el triunfo del espíritu sobre la materia, la liberación de la forma del valor de cualquiera de sus anteriores contenidos concretos o terrenales, reina entonces suprema y devasta las mismas ciudades y campiñas que había creado en el proceso de su desarrollo previo. Pero todas esas formas ulteriores de violencia y homogeneidad abstractas se derivan del parcelamiento inicial, que vuelve a trasladar al espacio mismo la forma monetaria y la lógica de la producción de mercancías para el mercado.⁶⁴

Los límites a la racionalidad que la lógica sistémica y equivalencial encuentran, se hallan –no obstante– contenidos en su misma postulación. En efecto, la forma equivalencial debe pasar necesariamente por alto tanto las particularidades materiales de los productos (que de valores de uso concretos y materiales que eran pasan a contar únicamente como abstracto, equivalente, universal y cuantificable valor) como las del trabajo que les da origen (que se transforma en homogéneo e incualificado “gasto de músculos, nervios y cerebro”). Pero entonces, el principio del sistema que rige el método racionalista hallará en los fenómenos únicamente aquellas conexiones lógicas y formales que él mismo presupuso descartando como fuentes de error y terror (porque en tanto quedan inexplicados e incomprensibles amenazan la existencia del sistema en tanto tal) los contenidos concretos no deducibles formalmente. Así es como el más racionalista de los mundos posibles crea su fantasmagoría, y el imperio de la equivalencia su Otro inconmensurable. Así es como, mediante un continuo e inquebrantable trabajo de aplanadora, el sistema, además de los productos en serie que llamamos “diferencias equivalentes” o falsas, no cesa de producir restos, otros inasimilables e insoportables que, por su misma lógica, es incapaz de comprender como fruto de su cruzada homogeneizadora y espiritualizante. En esta línea de lectura se podría, tal vez, considerar como una especie de “retorno de lo reprimido”, retorno del objeto ausente del discurso de la modernidad/postmodernidad el actual fervor por El físico (siempre Uno, siempre igual a sí mismo aún en su constante transformación) como una revancha de “lo corporal” que no cuestiona, sin embargo, el carácter homogéneo y para nada disruptivo –en general– de esos cuerpos que parecen

⁶⁴ Jameson, op. cit. (El subrayado es nuestro).

volver al primer plano ya vaciados. Pero también deben considerarse entre aquellos objetos–restos todas las diferencias no equivalentes que – como vimos con Adorno– sólo pueden manifestarse como contradicción, como emergencia del antagonismo, puesto que exceden la lógica que aporta identidad al sistema, la de la commensurabilidad de todos sus elementos, y que irrumpen con toda su bárbara materialidad bruta en nuestra “civilizada y espiritual” escena contemporánea. Cuando su diferencia no es metabolizable, incorporable al menú internacional de comidas tradicionales, la diferencia no equivalente pasa a ser inmediatamente sinónimo de caos, mera corporización del conflicto irracional en tanto tal y así se le arrebatan por otra vía las peculiaridades que resistieron al efecto aplanadora de la globalización puesto que quedan subsumidas bajo el abstracto manto de “la maldad” que las iguala.

Qué materia

...el mundo físico se vuelve un campo puramente pasivo para la actividad humana, y el mundo social existente suministra sólo el terreno en el que la humanidad ha de organizar sus relaciones con libertad y según la razón... La voluntad y la acción, separadas del contenido y la realidad, se quedan pura y simplemente en punto muerto.

Ernst Bloch

Se plantea entonces el problema de establecer cuál es la dimensión de esa materialidad (ninguneada pero sintomáticamente presente) que queremos considerar. No se trata, ciertamente, de “la materialidad del leño del bosque” (Bloch) como objeto externo, pasivo, incualificado y manipulable, como una cuestión “física”, porque es precisamente aquel proceso de abstracción el que convirtió a los cuerpos y al espacio en un problema físico, de la ubicación de materialidades domesticadas en superficies homogéneas, y a los cuales opuso la actividad del sujeto. Tampoco se trata de la materialidad “más real” del mundo autosuficiente de las probetas de “Matrix”⁶⁵ contrapuesto a un mundo de ilusión del que eventualmente se podría prescindir para instaurar finalmente el imperio reconciliado y transparente de la cosa consigo misma. Podríamos aventu-

⁶⁵ Nos referimos a la película de ciencia ficción que retoma el ya clásico tema de la realidad como ilusión generalizada proyectada por las máquinas, quienes, en el mundo real/Real oculto detrás de la ficción en la que los hombres viven, los cultivan en probetas para convertirlos en energía de la cual alimentarse.

rar que, en los términos de Ernst Bloch, estas dos posibilidades (la de la materia como positividad finita, ya sea circunscripta en los límites de una legalidad aproblemática, o como referente/garante de la crítica de la ideología concebida como falsa ilusión) son deudoras de una tradición filosófica centrada en la unicidad, finitud e identidad apriorística del Ser, en contraposición a la cual es posible rastrear y agrupar como “izquierda aristotélica”⁶⁶ a los dispersos pero recurrentes intentos por recuperar la pluralidad cualitativa y el carácter activo y abierto (no en el sentido de indeterminado sino de definido por la posibilidad como categoría del ser) de la materia.

La primera tradición (cuyos logros –como vimos con Lukács– pueden medirse al compás de los avances en el proceso de racionalización y el predominio de la racionalidad formal concomitantes al afianzamiento del capitalismo) puede considerarse hegemónica en tanto consiguió imponer la suficiencia del concepto en relación a la cosa, la plenitud de la identidad como la verdad de un ser aproblemático y ya constituido, en las versiones simétricas del racionalismo y el empirismo⁶⁷. Esta tradición, idealista, ha tendido a concebir la potencia, el aún–no⁶⁸ la posibilidad, como “lo espiritual”, “inmaterial” y a oponerle “la materia” definida como “lo existente”. La crítica a esta posición, precisamente desde una perspectiva materialista, permite realizar una virtual inversión de términos para postular a aquella dimensión de la posibilidad como lo propiamente material, por excesivo y cualitativo, en relación a toda “coacción espiritualizada” que pretendiera aferrarlo de una vez. En este sentido, “entregarse al objeto” tal como propone Adorno en la *Dialéctica Negativa* consistiría en vulnerar la unidad del propio pensamiento exponiendo el concepto a aquello que le es heterogéneo:

“La dialéctica idealista y materialista coinciden en leer el ente como el texto de su devenir. Ciertamente en el idealismo la historia interna de la inmediatez la justifica como escalón del concepto, mientras que el materialismo toma esa historia como medida de la falsedad de los conceptos, sobre todo para lo que existe inmediatamente, pero no sólo para ello. La dialéctica negativa entraña en sus endurecidos objetos aquella posibilidad que les robó su realidad, pero sigue transparentándose en cada uno de ellos. Sin embargo, ni siquiera un esfuerzo extremo por expresar en palabras la historia detenida en las cosas puede lograr que esas palabras dejen de ser conceptos. Su precisión es un sucedáneo de la misma cosa y ésta nunca llega a hacerse del todo presente; entre las palabras y lo que conjuran se abre un vacío.”⁶⁹

Marxismo y Psicoanálisis

Si nos propusiéramos leer la definición del materialismo que nos da Adorno a través del concepto de dialéctica negativa con una hermenéutica de la yuxtaposición (más que una práctica de desentrañamiento de su “contenido oculto”) el procedimiento adecuado consistiría en rodearla de otros textos con los que podría dialogar. Y una de esas enriquecedoras “charlas” podría establecerse con dos tradiciones que, por distintos motivos y a veces contradictoriamente, mantuvieron relaciones de amor u odio (pero en ningún caso relaciones evidentes) con lo que aquí se intenta definir como “perspectiva materialista”: el psicoanálisis y el marxismo. En cuanto a qué puede haber de materialista en las postulaciones del psicoanálisis, cabe traer a colación un comentario de Badiou sobre las tesis lacanianas en relación a la verdad:

- 1) Hay verdad, tesis por medio de la cual Lacan elimina el axioma de la sofística.
- 2) Una verdad está siempre en parte a la zaga de lo que se dice de ella, y sólo puede ser semidicha. Con ello Lacan, independientemente de la importancia que atribuye al lenguaje, elimina cualquier equivalencia entre el pensamiento y el recurso del lenguaje como tal.
- 3) No hay criterio de verdad. Pues la verdad es menos un juicio que una operación. Se mantiene en el registro de la causa del sujeto y

⁶⁶ Así la denomina Francisco J. Martínez, “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”, *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.

⁶⁷ Dado el énfasis que pone en las peculiaridades físicas del objeto percibido, puede parecer incorrecto incluir al empirismo en la tradición del idealismo y, sin embargo, el abordaje del fenómeno como identidad conclusa, finita y commensurable, establece a priori su adecuación al concepto y la plenitud de su identidad tornando a estos (identidad y concepto) invulnerables, indiferentes a la variación y apertura de los contenidos y, por lo tanto, ideas puras y plenas en sí mismas.

⁶⁸ Cfr. Manuel Vasco Jiménez, “La ontología de Bloch” en *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.

⁶⁹ Adorno, *op. cit.* p. 58.

puede, además —por ello existe el psicoanálisis—, maquinarse su sufrimiento. Esta falta de cualquier criterio, que sustrae la verdad al principio de adecuación o asimismo de certeza, da al pensamiento de Lacan su toque escéptico. Pues se dirá también que, representando la verdad como proceso estructurado y no como revelación primitiva, le da su toque dialéctico.⁷⁰

Lo que se desprende de estos principios básicos del psicoanálisis en relación a nuestro problema es, en primer lugar, que una perspectiva materialista no es “más verdadera” porque ponga como fundamento a la materia en lugar de la idea. En todo caso lo es porque dice que nada puede estar completamente en sus cabales nunca, que lo propio del mundo humano es estar “fuera de quicio” y en disputa con ese estado. Y esto porque mientras que la idea puede ser “dueña de sí misma”, puede alcanzar la plenitud, “llegar a Ser”, la materia, definida como acabamos de hacerlo, retiene la dimensión de la incompletitud, la potencialidad y la distorsión como un momento constitutivo de toda presencia, al mismo tiempo que revela que ésta sólo puede perfilarse en torno a un exceso, una dimensión “otra” que le es radicalmente heterogénea. Se acerca más a la verdad de aquello que está pensando al postular, a la vez, una vulnerabilidad constitutiva para sí mismo en tanto práctica de pensamiento, en tanto acción específica. Porque cuando es idealista el pensamiento cree que es todopoderoso, no sólo piensa un mundo de presencias sino que él mismo se experimenta como completitud, tiene la certeza de la identidad propia del Amo y el dominio. Por el contrario, un pensamiento verdaderamente materialista sencillamente no podría detenerse a contemplar ni la plenitud de sus objetos ni la suya propia, es una práctica de abismamiento que ni siquiera puede concederse el lujo de perder rigurosidad. En síntesis, “decir que tanto el psicoanálisis como el marxismo son materialismos, es simplemente afirmar que cada uno revela un área en que la conciencia humana no es amo en su propia casa”.⁷¹

El marxismo —el marxismo más fértil— es materialista porque, volviendo al pasaje de Adorno, dice que ni siquiera el gesto —propriadamente benjaminiano— de intentar adivinar en el objeto “aquella posibilidad que le robó su realidad”, puede aportar por fin el concepto adecuado a la plura-

lidad activa de la materia si es que persevera en lo que le es propio. Benjamin lo sabía, y por eso la potencia que reclamaba para el materialismo histórico era una “débil fuerza mesiánica” y no la “fuerza fuerte” de la tríada identidad, dominio y autarquía (consagrada por el materialismo vulgar), que busca poner orden al mundo instalando como criterio absoluto precisamente el de la adecuación; unificando el sentido, el tiempo y el espacio.⁷²

Palabra carente, cuerpo sublime

Lo que la palabra dice de la cosa siempre escamotea su todavía—no y así escamotea la cosa que nunca llega a hacerse del todo presente, pero no puede por ello renunciar a ser palabra, callar ante aquello que no se puede decir.⁷³

El vacío que entonces se abre entre la palabra y la cosa es cifra de la arbitrariedad del lenguaje pero es también el que delata la persistencia de una ajenidad fundamental, de un exceso en torno al lenguaje que hace posible y congénitamente inadecuada a la palabra; en ningún caso omnipotente y autárquica.⁷⁴ Demasiado y demasiado poco, nada, un abis-

⁷² En este sentido las citas obligadas son el Hobbes del Leviatan (absolutamente conciente de que el fin de la guerra y en cierto sentido el de la política entendida como pluralidad, dependían de la unificación del Logos, de la institucionalización de palabras claras y distintas, transparentes, que garantizaran una comunicación “racional” despojada de los obstáculos de la polisemia, el malentendido, la retórica y la producción de sentido) y la crítica de Nietzsche en *Genealogía de la Moral*.

⁷³ En este sentido cfr. la crítica que Adorno le hace a Wittgenstein en la *Dialéctica Negativa* op. cit. p. 18

⁷⁴ Aquí se plantea el complejo problema de pensar el grado de realidad/Real de ese exceso que hasta aquí hemos asociado —siguiendo a Bloch, Adorno y, creemos, en una tradición cercana a la sustancia de Spinoza— con la dimensión de la posibilidad de una materia cualitativa y abierta, y que desde una perspectiva psicoanalítica se podría considerar, inversamente, a partir de la pura nada, como objetivación de un vacío. En el primer caso lo escandaloso sería “lo demasiado” y caótico, en el segundo el vacío más apabullante como huida del cual construimos un mundo. Al impulso inicial de asociar la primera perspectiva con el punto de vista de la realidad (por oposición a la dimensión de lo Real) se opone, sin embargo, el hecho de que precisamente esa dimensión del todavía no que caracterizaría a esta materia subversiva no sería la de la realidad entendida como lo ya existente, como lo que presenta la certeza (imaginaria) de “ser”. Pero por otra parte, también nos parece relevante resaltar que en su definición de “Real lacaniano” Zizek recupera como característica precisamente lo huído y contradictorio de este concepto que por un lado es demasiado y por otro nunca existió, que resiste toda significación y por otra parte es lo único que importa, el coso (sic) en torno al cual existe el sentido. Ver Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.

⁷⁰ Badiou, A., “Lacan y Platon, ¿Es el matema una idea?” en *Colegio internacional de filosofía* (comp.), Lacan con los Filósofos. México, Siglo XXI, 1997. (El subrayado es nuestro).

⁷¹ Jameson, F., *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1995.

mo. Pero en ese exceso y en esa falta que funda la necesidad de un siempre renovado esfuerzo de las palabras por abismarse en la cosa, lo que no deja de estar presente es la cosa misma y la falsedad del principio de adecuación. La cosa no deja de estar presente en el lenguaje aunque, aclaremos, épocas como la nuestra pretendan que han logrado minimizar (hasta su desaparición virtual) los “roces” materiales en un universo ya casi totalmente homogéneo. En ese sentido, y aunque a nivel de la coyuntura política represente una práctica guiada por las mejores intenciones (como en el caso de las “minorías” a que nos referíamos al comienzo), la fantasía que asocia inmediatamente desmaterialización con libertad y se apresura a festejar que “todo sea sentido” se ve alentada por la secreta esperanza de haber superado no sólo toda determinación (que en la senda del liberalismo interpreta meramente como límite externo y no como posibilidad inmanente) sino de haber conseguido trascender toda traza de impureza, tragedia y conflicto. Pero entonces, precisamente cuando la reconciliación parece haber monopolizado la escena, la persistencia del antagonismo y de la tragedia ineliminable en que es posible el sentido⁷⁵, se manifiestan bajo la forma de (inexplicados, inesperados, “caídos del cielo”) brotes (de racismo, fundamentalismo, xenofobia, etc...).

Según Adorno el pensamiento critica en el lenguaje su pretensión de identidad positiva, real, entre la palabra y la cosa, y es por esto que en la disputa entre el descriptivismo y el antidescriptivismo que recupera Zizek⁷⁶ el segundo tiene la razón. Muy escuetamente la posición descriptivista se podría definir como aquella que considera al significado de una palabra como la descripción del conjunto de propiedades de la cosa que, a su vez, se hace merecedora de esa nominación en tanto y en cuanto mantenga las características comprendidas en el significado de la palabra en cuestión. Por el contrario, el antidescriptivismo hace énfasis sobre la persistencia de los nombres aún cuando las características que se le atribúan a las cosas que los portaban hayan cambiado, y explica la nominación definiéndola como una especie de “bautismo primigenio” que aso-

⁷⁵ La tragedia a la que nos referimos es aquella insuficiencia crónica de las palabras que es la condena pero también la condición de toda producción de sentido. La inerradicabilidad de esa “insuficiencia” es comúnmente aceptada en la teoría y no parece presentar demasiados problemas. Sin embargo, si desaparece de la escena como problema del pensamiento aquello respecto a lo cual el lenguaje se muestra como “insuficiente”, también desaparecen los límites constitutivos en que es posible el sentido (es decir, la “insuficiencia” misma) y éste, como intentaremos demostrar a continuación, se vuelve autárquico.

⁷⁶ Zizek, op. cit.

ciaría de un modo relativamente “rígido” la palabra a la cosa independientemente del conjunto de propiedades en juego. Según Zizek, la crítica lacaniana al descriptivismo radicaría en que éste elude la dimensión autorreferencial del lenguaje, la dimensión de “estupidez dogmática del significante” que hace que “esto sea una mesa porque se llama así” y que anuncia la presencia del Otro en el lenguaje. Por su parte, el problema de este antidescriptivismo (que, como veremos, no es el “postestructuralista”) es que pretende encontrar el objeto real al cual se asoció el nombre en la realidad, es decir, a nivel del referente, en una positividad definida, en el pasado tal vez, pero positividad al fin. En su crítica al descriptivismo, dice Zizek el antidescriptivismo descubre lo que no quiere aceptar: que no sólo la nominación no se funda en la descripción de propiedades positivas sino que ni siquiera se funda en una referencia originaria en la realidad y que es posible sólo como objetivación de un vacío.

Lo que se anuncia en este reconocimiento es que aquello que convierte a algo en un objeto sublime, en la figura central que aglutina a un campo ideológico, no es nada del orden de la realidad ni pasada ni presente, no refiere a sus propiedades físicas sino a un “superpoder” que se encarna en ese significante contingentemente: se debe a su “cuerpo sublime”. El ejemplo que da Zizek es el de Coke. En un primer análisis podría decirse que “Coke” es un determinado significante que connota una particular imagen de Estados Unidos, es decir, donde un conjunto preexistente de características de esta nación vuelven a aparecer de “otra forma”, en la imagen de Coke. Pero ésta recién adquiere el “superpoder” al que nos referíamos antes cuando la relación se invierte y pasa a ser el cuerpo sublime de Coke, aquello que en Coke (gaseosa de color acaramelado, fría y refrescante, etc.) es más que Coke, lo que sostiene una experiencia de Estados Unidos que sólo existe como tal en tanto se reconozca, porque se reconoce como una unidad, en el cuerpo sublime de Coke. Así, el puro significante, en este caso Coke, funciona como aquella palabra a la que las cosas se refieren para reconocerse en su unidad pero ella misma no se podría definir: ¿Qué es Coke? “This is it!” responde el slogan, “it”, la mera cosa, la inalcanzable X, el objeto causa de deseo. No es su cuerpo físico, el que existe en la realidad, el conjunto de propiedades que la definen, lo que hace de Coke lo que es sino aquel plus que está en Coke más que Coke y que bien podría cambiar de repente y convertirse en excremento, como dice Zizek, en lodo no potable, sin que se alterara la materialidad de su cuerpo sublime.

La principal consecuencia de esta argumentación para una teoría de la ideología (y sobre todo para una crítica del presente en que vivimos),

radica en poner de manifiesto que puesto que el "superpoder" de Coke no reside en sus características físicas, no es definible de antemano como un conjunto de propiedades "reales". Más fundamentalmente, implica que la fascinación que ejerce no se desvanece con una ilustrada "toma de conciencia" o un reconocimiento de lo que Coke es "en realidad".⁷⁷ Y esto porque, como ya lo sabía Althusser, es más bien la realidad la que es gracias a Coke, la que cobra consistencia como tal por y a partir de el falso reconocimiento práctico que ella encarna. En una de sus principales tesis, Althusser sostiene⁷⁸, en efecto, que la dimensión fundamental de la ideología se sostiene en la práctica a través de los rituales ideológicos, es decir, en la vida cotidiana a través de los actos más insignificantes y aparentemente sin misterio. Actos que, por su parte, son los que aún más allá de nuestras conciencias (o precisamente sólo más allá de ellas) reproducen nuestra realidad, en tanto tal reproduciendo el núcleo de sentido que las organiza (en este caso Coke y su sublimidad). En otras palabras, a nivel de la conciencia "sabemos perfectamente" que Coke es una simple gaseosa, que a temperatura ambiente es asquerosa y que no tiene ningún superpoder. Confrontados con esta demostración "desmistificante" estamos perfectamente dispuestos a decir que es obvio y ya lo sabíamos. El problema es que a nivel de las prácticas actuamos como si este no fuera el caso. Al igual que en relación a la mercancía, a la que tratamos como encarnación del valor (como si éste existiera "en sí", más allá de los cuerpos particulares en los que "se encarna"), somos presos del fetichismo en la práctica, no a nivel de nuestras conciencias.

Todo lo antedicho implica, por supuesto, que no alcanza con "correr los velos" ideológicos para liberar a las conciencias de la mentira ideológica tal como sigue pretendiendo cierto paradigma de la transparencia. Pero también representa un exceso en relación a aquella conciencia crítica que hoy declara el fin de las ideologías y se considera "más allá de toda ilusión": ella cree no creer en nada pero "las cosas creen por ellos". Su ilusión es doble, y el gesto materialista del psicoanálisis radicaría en disolver esa imagen de conciencia desencantada y segura de su pragmatismo sin ilusión poniendo en escena la fantasía ideológica que estructura su práctica, la fascinación por ese cuerpo sublime que en sí mismo no es nada pero en torno al cual tiene sentido todo lo demás.

⁷⁷ Lo cual no implica en absoluto que haya dejado de ejercer ese poder y que nos encontremos en una era postideológica, como pretenden muchos.

⁷⁸ Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Contrariamente, si bien la versión postestructuralista del antidescriptivismo va un paso más allá que sus interlocutores no sólo al reconocer el momento tautológico del lenguaje, sino también al superar la confusión realidad/real y abandonar la búsqueda de la fuente del poder del significante en cuestión en sus propiedades físicas, corre el peligro de perder en el mismo momento la Cosa: al enfatizar únicamente el momento autorreferencial del lenguaje, pasa por alto que su movimiento no es circular y sobre sí mismo sino elíptico y en torno al exceso o al vacío que quiere conjurar. La absoluta supresión de esa distancia, que es la supresión de la dimensión de la Cosa, vuelve a atrapar a la producción de sentido en las redes de la fantasía autárquica, de un sentido que parecería no requerir nada más que a sí mismo y así, aunque lúdico y contingente, se vuelve invulnerable en su (aunque no declarada sí presupuesta) omnipotencia. Una lectura más materialista de las consecuencias de la "radical contingencia de la nominación" enfatizaría, en cambio, que: a) no somos libres de inventar cualquier nombre para las cosas porque de todas formas cualquiera será igualmente arbitrario, sino que nos vemos urgidos a hacerlo constantemente porque lo que resiste la simbolización resulta insoportable y b) que esa distancia que se abre con la Cosa preside toda producción de sentido. Pero sin perder de vista, fundamentalmente, que todo ese proceso de significación se da, existe, en torno a la fascinación por aquel cuerpo sublime, cuerpo incorruptible, inmune a las modificaciones temporales, en torno al cual se organiza la dimensión más fundamental de la ideología.

Si el sentido sólo gira en torno de sí mismo, si la identidad es invención en caída libre y el lenguaje pura arbitrariedad autorreferencial ¿no volvemos a afirmar aquella indiferencia de la forma respecto del contenido que caracterizó al pensamiento racional-formalista y le permitió reconducir lo múltiple de la materia a la unicidad de la idea? Ante esta pregunta ciertamente puede objetarse que aquellos presupuestos buscan, precisamente, teorizar la pluralidad de lo existente. Sin embargo, resulta sintomático que una época viva como posibilidad y diversidad cualitativa la consumación de los presupuestos identitarios y homogeneizantes que gutaron a la modernidad en su proyecto político (aunque, como acotarían Adorno y Horkheimer, una vez despojada de su dialéctica). Hoy vivimos la consumación de aquellos procesos de universalización de la forma mercancía y racionalización que analizábamos a partir del texto de Lukács. Vivimos, por lo tanto, no sólo en un mundo "commensurable" sino, sobre todo, en uno que ha alcanzado dicha commensurabilidad "espiritualizándose", abandonando su cuerpo marcado y con él la di-

mención de su materialidad en el triple sentido de singularidad (diferencia real), multiplicidad irreductible a la unidad (por contraposición a la idea que es la única que posee desde el comienzo la plenitud y pureza de la identidad), y exceso en relación a toda simbolización y a todo presente. Por consiguiente, no sólo no asistimos a la era de la mayor diversidad sino que vivimos bajo el imperio de una homogeneidad inusitada que se expresa en la proliferación de identidades (diferencias equivalentes). La presunta liberación de lo obstaculizante –pero también potencial– de la materia, que a nivel del espacio funda la “fantasía tecnológica” de una comunicación “sin roces” para habilitar el surgimiento de lo múltiple, ¿no celebra el Muchos precisamente cuando ha logrado domesticar el exceso material desterrándolo como residuo del universal triunfo del Uno transmisible en y por la Web?⁷⁹ Tal vez ahora la indiferencia del concepto, la “coacción espiritualizada” se llame “pluralismo” pero no deja por ello de ser indiferencia, fantasía ideológica de “significación libre de fricción”, es decir, anulación de la tensión entre lo que ha llegado a ser positividad y lo que, como antagonismo inerradicable, como exceso de la materia, amenaza y habilita toda producción de sentido.

No hay fuera de la ideología –decía Althusser– pero dentro de la ideología no todo es ideología⁸⁰. Y en nuestro contexto la frase pide a gritos una paráfrasis con “el sentido” y “el lenguaje” que nos ayudaría a eludir el terrorismo de la opción entre el sujeto y el objeto a la que nos referíamos antes. Porque sin intentar retornar mediante el siempre edificante “por detrás o por debajo de” a lo Otro de la significación como si fuera su origen o su fundamento tranquilizador (operación –por otra parte– típica de la búsqueda genética que Althusser tanto detestaba),⁸¹

⁷⁹ Zizek interpreta los festejos al “capitalismo libre de fricción” como exponentes de la fantasía social que subyace en la ideología del capitalismo del ciberespacio concebido como un medio de intercambio completamente transparente, etéreo, en el que desaparecen hasta los últimos rastros de la inercia material. Y la cuestión fundamental –agrega– es que “la fricción de la que nos libramos en esa fantasía de un capitalismo libre de fricción no se refiere solamente a la realidad de los obstáculos materiales que sostienen cualquier proceso de intercambio, sino, sobre todo, a lo Real de los antagonismos sociales traumáticos, a las relaciones de poder y a todo aquello que marque con un sesgo patológico el espacio de intercambio social”. Zizek, S.: “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁸⁰ Althusser, op. cit.

⁸¹ Al tema de la explicación “debeladora” a nivel de los contenidos (siempre “ocultos”) nos referiremos a continuación. Por el momento baste con decir que en su búsqueda de “lo profundo oculto tras la forma” perpetúa la confianza idealista en una positividad última, ya dada, que se reflejaría, deformadamente o no, en el mundo fenoménico, la superestructura, el texto del sueño, el valor, etc...

esta formulación nos impide, al mismo tiempo, pensar a la significación como un proceso autosuficiente que manipula exclusivamente elementos homogéneos (significantes), para recordarnos tanto que dentro de la significación hay un resto no significable que la hace posible, como que no todos los significantes son iguales, que hay significantes que en un momento determinado juegan un papel paradójico que excede la lógica diferencial.⁸² Con otras palabras: estamos en y somos por el lenguaje pero dentro del lenguaje no todo es lenguaje. Y esta frase (escandalosa desde que pasó a considerarse “de buen tono” compactar y aplanar la complejidad de lo humano en un tranquilizador “todo es sentido”) se puede enunciar sin recaer ineluctablemente en la pobreza de afirmaciones instrumentalistas tales como “lo que no es lenguaje se expresa en él” ni tampoco en ideas fundamentalistas o causalistas del tipo: “hay un conflicto, antagonismo o ser que, si bien sólo puede aparecer en el lenguaje, funciona como su causa u origen”. Lo que dentro del lenguaje lo excede sería aquello que le roba su omnipotencia, que resiste cierto panlogismo en el que algunas corrientes heredadas del giro lingüístico quisieron arrojarlo. En el lenguaje, no a nivel de los contenidos, sino en su forma, en su mera existencia, se expresa el conflicto entre lo que se puede decir y lo que, dentro del lenguaje, lo excede. Ese exceso fue, más allá de las arbitrarias fronteras disciplinarias, el verdadero tema de autores materialistas tales como Shakespeare, Maquiavelo, Spinoza, Marx, Proust o Lacan (cuya teoría psicoanalítica materialista empieza diciendo que no hay más allá

⁸² En el libro ya citado (El sublime objeto de la ideología.), Zizek define como utópica la “creencia en la posibilidad de una universalidad sin su síntoma, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna”. El síntoma, en estos términos vendría a ser el elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, la excepción a la regla, aquello que arruina su universalidad pero que al mismo tiempo la hace posible y que, en lugar de ser considerado como un elemento patológico eventualmente “corregible” o “externo”, debe ser visto como una negación estrictamente interna a la lógica del universal. Según Lacan, dice Zizek, Marx inventó el síntoma al descubrir una fisura, una asimetría que desmiente el universalismo de las libertades burguesas. Dentro de ellas se incluía, por necesidad estructural, la libertad del obrero de vender su fuerza de trabajo; pero esta libertad era paradójica puesto que su misma realización supone que el obrero pierda su libertad y así se constituya como el caso (insustituible e ineliminable dentro de los límites del capitalismo) que niega la universalidad del principio. Para la lógica de los significantes que venimos analizando esta presencia del “significante paradójico” representa un punto de inflexión dentro del campo al que pertenece que rompe su contigüidad con todos los otros significantes y lo resalta como algo más que “otra” diferencia, entre tantas, dentro del sistema. En nuestra opinión es esa presencia paradójica la que no es tenida en cuenta en las interpretaciones actuales de la política como el mero juego de identidades diferenciales.

del lenguaje). En "Materialismo y revolución" Sartre expresa lo angustiante de esa experiencia del exceso del siguiente modo:

La muerte, la desocupación, la represión de una huelga... poseen sin duda una significación, pero conservan sobre todo un fondo de opacidad irracional... después de descifrar las significaciones de las cosas, queda un residuo inasimilable, que es la alteridad, la irracionalidad, la opacidad de lo real, y es ese residuo lo que, en última instancia, sofoca, aplasta.⁸³

Pero ¿cómo pensar ese "residuo" cuando nuestro deambular en torno a la pregunta de qué decimos cuando decimos "significación" parecería arrojarnos a una nueva variante de la opción "materia-lenguaje" esta vez bajo la forma "existencia bruta" vs. "sentido", o, mejor, "facticidad" vs. "libertad"? ¿Es acaso exceso de objeto o de sujeto? ¿El plus proviene del proyecto aportado por la subjetividad como parecería sugerirse en *El Ser y la Nada* o de la materia en el sentido de Bloch, para quien su forma humana no sería más que un Modo? Si bien no en flagrante contradicción como las primeras polaridades, estas dos últimas alternativas siguen manteniendo una disputa nada desestimable. Pero, por otra parte, el mismo giro sartreano da una vuelta de tuerca más a la unilateralidad que parecía estar planteando: si no hubiera resistencia no habría libertad porque ésta consiste en la posibilidad de ser el proyecto que me define en-el-mundo. Recíprocamente, esa resistencia objetiva sólo es tal a la luz de ese mismo proyecto:

... En realidad, no hay oposición entre estas dos exigencias de la acción, a saber, que el agente sea libre y que el mundo en el cual actúa esté determinado... la libertad es una estructura del acto humano, el determinismo es una ley del mundo... Para explicar la realidad como resistencia que ha de ser domada por el trabajo es preciso que tal resistencia sea vivida por una subjetividad que procure vencerla. La naturaleza concebida como pura objetividad es justamente todo lo contrario de la idea; pero, precisamente por ello, se transforma en idea: es la pura idea de objetividad... Es la subjetividad humana la que descubre la adversidad de lo real en y por el proyecto de

trascenderla hacia lo porvenir. Para que sea fácil o difícil escalar una colina, es preciso que nos hayamos propuesto llegar a la cima. Tanto el idealismo como el materialismo hacen desvanecer lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. Para que la realidad se descubra, es menester que un hombre luche contra ella; en suma, el realismo del revolucionario exige tanto la existencia del mundo como la de la subjetividad y, más aún, exige tal correlación de ambas que no se pueda concebir una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad. El máximo de realidad, el máximo de resistencia se obtendrá si se supone que el hombre está, por definición, en-situación-en-el-mundo y que realiza el difícil aprendizaje de lo real definiéndose en su relación con él.

El "máximo de realidad" no se halla —como es obvio— en el idealismo de la voluntad, pero tampoco —como no lo es menos— en el del "propio mundo" en el que se sacude el materialismo idealista. Uno suprime la cosa y el otro la subjetividad, dice Sartre, pero sobre todo, ambos coinciden en disolver la tensión misma para reconducirla a los dominios del tranquilizante Uno. Es por esto que no alcanza con quedarse esperando que, una vez postulado, ese irreductible exceso de contenido haga estallar la unidad como si el carácter fallado de lo humano y la inerradicabilidad del antagonismo fueran una garantía de dinamismo en sí mismos. Es necesario —como diría Benjamin— "leer las astillas de tiempo mesiánico". El pasado debe ser convocado y redimido por el presente para convertirse en pasado revolucionario, ninguno lo es en-sí aunque tampoco cualquiera pueda llegar a serlo. Es indispensable un "esfuerzo del pensamiento por abismarse en la cosa", porque de otra forma no surge el tan mentado "exceso" aunque su represión sí "haga síntoma". De nada sirve, en otras palabras, el esfuerzo por desarmar aquella coacción espiritualizada a la que nos referíamos al comienzo, con todas sus garantías de identidad plena y ya constituida, si eso nos arroja en el nuevo idealismo, esta vez, además, determinista (aunque agiornado), de confiar cómodamente en que el exceso de Real garantizará ineluctablemente el cambio. Lo obstaculizante de la materia no es la verdadera y cruda realidad sobre la que se monta la ficción del sentido, pero tampoco aquello que en su movimiento inercial hará estallar necesaria y autónomamente la coacción a la unidad impuesta sobre la materia por el concepto.

⁸³ Sartre, J.P., "Materialismo y revolución" en *La república del Silencio*, Buenos Aires Losada, p. 132.

Operación materia

A modo de reconfiguración de los problemas bosquejados, sería interesante intentar aproximar, por una parte, posibles procedimientos críticos que permitirían eludir la fetichista antinomia planteada entre la materia y el sentido o el contenido y la forma, para abordar una perspectiva seriamente materialista y, por otra, aproximarnos más concretamente a la problemática de la identidad. En cuanto al primer punto, nos resultó particularmente sugerente la lectura que hace Žižek de la operación crítica efectuada por Marx y Freud en relación al análisis de la mercancía y de los sueños respectivamente. Según él lo revolucionario de ambos métodos analíticos reside en la doble operación deconstructiva que realizan. En el caso de Freud, el primer movimiento consiste en concebir al sueño como un fenómeno significativo en lugar de una simple confusión sin sentido (como se lo pensaba hasta entonces), un texto que transmite un mensaje reprimido que debe ser descubierto mediante un procedimiento de interpretación. Pero a la operación de “develamiento” debe seguir el desvanecimiento de la fascinación por este núcleo oculto de significación, por este contenido encubierto tras la forma del sueño, para que se haga posible enfocar la atención sobre la forma misma, sobre el trabajo del sueño en tanto tal como el mecanismo portador/productor del “misterio”. Entonces se hace patente que no es un tipo privilegiado de contenido lo que transforma a algo en un sueño sino aquel trabajo que le da una forma determinada (en este caso la forma del sueño) a algo que en-sí no era nada especial.⁸⁴ Paralelamente, el procedimiento marxiano comenzaría rompiendo la apariencia según la cual el valor de una mercancía es un fenómeno azaroso poniendo de manifiesto la determinación del mismo por el tiempo de trabajo empleado en su producción, pero sólo para –inmediatamente– eludir la fascinación fetichista del contenido oculto tras la forma que sigue sin explicarnos por qué y sólo en esta época el trabajo asume la forma valor:

⁸⁴ No es un contenido privilegiado lo que transforma a algo en un sueño del mismo modo en que no eran las características físicas, “reales”, las que aportaban a un cuerpo su carácter sublime. Es lo que se hace con él, la red de relaciones en la que entra a jugar y el modo en que lo hace, la operación. Pero, enfatizaría Althusser, sin que ese mecanismo o proceso de “puesta en forma”, como lo llamamos anteriormente, pueda distinguirse del efecto que produce. Y esto porque de otro modo se generaría la falsa imagen de una materia prima pura que sólo a posteriori es formateada por una máquina “externa a” e “independiente de” ella tanto como de sus productos.

La economía política ha analizado, es cierto, el valor y la magnitud del valor, aunque incompletamente, y ha descubierto el contenido oculto de esas formas. Pero nunca se ha preguntado por qué este contenido toma esa forma, por qué el trabajo se manifiesta en el valor, y la medida del trabajo, según su duración, en la magnitud del valor de su producto.⁸⁵

En relación al problema de la “fantasía identitaria”, se podría sugerir, paralelamente, que tal vez no alcanza con historizar lo que se presenta como algo-en-sí para tornarlo inteligible en tanto texto(s) de su devenir sino que, evitando el fetichismo del contenido que se conformaría con el hallazgo de una última positividad real que le permitiera “dar cuenta de” lo que se halla en la superficie, debería considerar el proceso por el cual aquella pluralidad es transformada en una unidad, porque –en términos políticos y en el mejor de los casos– nuestra sociedad sólo puede concebir a los sujetos en términos de identidades más o menos cartesianas (con el agravante postmoderno, como veremos, de no considerarlos ni siquiera esto). Esta coacción a la unidad, evidente en la afirmación de la identidad como “esencia” parecería desvanecerse con la pragmática concepción del sujeto no ya como aquello que estaba prescripto en el origen, sus propiedades, sino como lo que hace⁸⁶ y que presume de desustancializar al yo para “verbalizarlo”, es decir, pasa a definirlo a partir del conjunto de sus acciones y no ya como algo en-sí. Anulada la trascendencia que garantizaría la identidad más allá y por encima de toda praxis, la definición accionalista del sujeto enfatizaría el carácter fundacional de su práctica. No es lo mismo, no obstante, definir al sujeto como la suma de sus acciones que como sujeto de la acción. Lo que tenemos en el primer caso es, como mucho, una variante del sujeto de conciencia e intención y su ética de la responsabilidad burguesa⁸⁷ cuya capacidad constituyente se

⁸⁵ Marx, K., *El capital*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, libro 1, cap. 1, p. 56.

⁸⁶ La omnipresencia de esta tendencia pragmática es verificable, una vez más, en el lenguaje (y particularmente en el inglés) donde el sujeto gramatical se transforma en una “er” más de la actividad que realiza y que lo define. Así, por ejemplo: worker, employer, etc... Este problema de la unidimensionalidad de un lenguaje homogeneizado y pragmatizado ha sido tratado hace ya muchos años por Marcuse quien también trae a colación la posición de Humboldt a la que nos referimos a continuación. Ver: Marcuse, H.: *El hombre unidimensional* (particularmente el capítulo “El cierre del universo del discurso”), México, Ed. J. Mortiz, 1968.

⁸⁷ El sujeto burgués que se responsabiliza del mundo en tanto él lo ha producido pero que, al mismo tiempo, limita su responsabilidad a las consecuencias de aquellos actos propios y así se desentiende de una responsabilidad ampliada, frente al mundo y la fortuna que caracterizó a otras épocas. A este respecto, consultar: J. Ribeiro, R., *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

halla ya cosificada en el conjunto de acciones en que se cristalizó. Que el número y diversidad de esos actos aumente, que la actividad del sujeto se vea hoy disparada por la supuesta multiplicación de las esferas en las que participa y en las que cumple “distintos roles” (padre, empleado, estudiante, etc.), no significa necesariamente que la unicidad de aquel sujeto centrado se vea vulnerada por la irrupción de la multiplicidad; y menos aún cuando todas aquellas esferas se ven homogeneizadas por la universalización final de la forma mercancía. Si la definiéramos en oposición al centrado imperio del Uno esa multiplicidad se revelaría, de hecho, como falsa en tanto el multifacético sujeto en cuestión nunca es más que la finita actividad que es cada vez, que nunca es exceso de esa realidad siempre unitaria, es decir, nunca es trascendencia. Suma de actos sidos en lugar de potencia de ser (o, mejor, Ser como potencia), sólo es orden cronológico sucesivo desde un pasado, nunca iluminación retrospectiva desde un futuro. Y es precisamente por este escamoteo de la dimensión potencial y utópica propia de lo humano que Humboldt criticaba al mismo tiempo la concepción del sujeto gramatical como preexistiendo a sus predicados y aquella que lo igualaba a la finitud de cada uno de ellos robándole, en ambos casos, la “gracia” de ser aquello que todavía no es. Si en su dogmatismo empecinado la primera posición constituye un blanco demasiado fácil aún para el liberalismo, puede argumentarse que la segunda se alegra demasiado rápido de renunciar a la trascendencia en lugar de reclamar para la inmanencia los derechos de aquella.

El escándalo de lo múltiple

A partir de los desarrollos precedentes y sin pretensiones de exhaustividad, se podría proponer que una problematización materialista de la cuestión de la identidad reclamaría:

1) No descartar a la identidad como una falsa problemática o un arcaísmo moderno sino presentarla como un fenómeno problemático y definible a partir de su proceso de producción. Esto implicaría enfatizar que toda identidad es el intento siempre renovado e inacabable de “poner en sentido” y “totalizar significativamente” la experiencia humana tanto individual como colectiva. Supondría también resaltar que dicha totalización (imposible pero inevitable) sigue siendo imprescindible en una postmodernidad que cree estar más allá de ella únicamente porque ha consumado una totalización antes incompleta. En este sentido la reproblemática de la identidad como una tarea del presente es ya un gesto crítico frente a la supuesta “muerte

del sujeto” para la cual ésta no representa un problema puesto que ha naturalizado su estado actual.

2) Subrayar que dicho proceso de significación se perfila sobre un fondo de sinsentido y en torno a la fascinación por un cuerpo sublime que trasciende el ámbito del análisis del discurso y la problemática del sentido pero no por ser “más realista” sino por introducir la dimensión del goce. De allí la relevancia de la indagación sobre la instancia objéctica que necesariamente queda excluida si, apriorísticamente, circunscribimos este problema político (puesto que toda producción identitaria constituye una política de la identidad) a la esfera de la significación (entendida como despreocupado y autorreferencial giro del sentido sobre sí mismo).

Pero volviendo a nuestra pregunta fundante ¿Qué es lo que se expresa en aquella reducción a la unidad? ¿Por qué la materia concebida como activa, plural, potencial y cualitativa resulta insoportable y debe ser domesticada en el Uno? ¿Qué es lo que hace síntoma? En esta vuelta al origen llegamos a una de las intuiciones que orientaron nuestra búsqueda: ¿existe alguna relación entre la filosófica pero sobre todo políticamente obliterada materialidad, entre su “borramiento de la escena” consagrado por la última reconfiguración del modo de producción capitalista, entre esa negación de la dimensión del Objeto, de la materialidad, y la Real e insoportable instancia del objeto en el sujeto, la dimensión de La Cosa, lo que resiste a la simbolización, el antagonismo que emerge como resto y causa de toda simbolización, de todo gesto identitario? Frente a la tentadora asimilación término a término de estas dos apariciones de “lo cósmico”,⁸⁸ proponemos una más modesta pero también menos inmediateista relación entre los términos: la dimensión de la materialidad, con toda la multiplicidad (real) y el exceso que conlleva si se la define como potencia, no es en-sí lo insoportable-Real (que, por definición, no se

⁸⁸ Además de resultar sospechosamente fácil, esa asimilación de la materia (tal como hemos intentado definirla) con la instancia de lo Real lacaniano es, desde un punto de vista psicoanalítico, incorrecta puesto que antes que como lo Real mismo, el mundo, la realidad, pueden comprenderse como la huida imaginaria, ideológica, de/desde esta dimensión, haciéndose presencia sólo como “objetivación de un vacío”. Sin embargo, como ya remarcamos en una nota anterior, nuestra materia indomesticada y la dimensión de lo Real presentarían la común característica de representar un escándalo atroz, maldito e inasimilable al menos para nuestra cultura judeo-cristiana-capitalista. Una civilización para la cual la materialidad, en tanto tal encarna el escándalo, el antagonismo, la inadecuación constitutiva que la experiencia ideológica viene a saldar, normalizar, y que iguala –como vimos– materia a finito, acabado, pleno.

puede definir) pero, debido a las peculiaridades del proceso de abstracción que caracterizó a la modernidad occidental, sí constituye una figura privilegiada del antagonismo y lo inasimilable en una sociedad identitaria regida por el principio de la conmensurabilidad y el universal triunfo del Uno: el sistema capitalista. En este sentido, el actual festejo de la diversidad que corresponde a esta etapa globalizada del capital no puede interpretarse más que como la consumación de ese pavor frente a la multiplicidad, frente a eso que Negri llama "la potencia de la multitud", que es potencia de "muchos" y no de "mucho", potencia de las singularidades y las diferencias.⁸⁹

En uno de los gestos privilegiados de la postmodernidad, a la postulación de la identidad como la preexistencia de la esencia sobre la existencia se opuso la multiplicación de existencias que, en su despiadada autorreferencialidad y armoniosa omnipotencia, lograron desentenderse de todo otro que arruinara su autosuficiencia lúdica. Así consagraron, una vez más, el estado de cosas existente, es decir, el triunfo de la equivalencia universal, triunfo del más espiritual de los fantasmas: el valor, Uno por antonomasia.⁹⁰

Como dice Merleau Ponty: "si simplemente somos lo que inventamos ser, todos los posibles se hallan a igual distancia"⁹¹, nos convertimos en los abstractos y desanclados sujetos con que soñó el racionalismo y que opuso, como libertad absoluta, a las marcas, los otros, la historia y, en definitiva, a "la situación", como sinónimo de determinación y límite. Pero ¿qué sujeto que no sea una mera idea puede definirse de esta forma al margen de su ser-con-otros-en-el-mundo? ¿Qué otra cosa que sujeto del idealismo puede ser este sujeto monológico, puro y etéreo? "El sentido de mi porvenir no surge por decreto sino que es la verdad de mi experiencia, y sólo puedo comunicarla contando la historia que me hizo llegar a ser esta verdad".⁹²

Sobre la primera "espiritualización" que en paralelo habían operado el esencialismo identitario y el valor como inmaterialidad común de las mercancías, se sobreimprimen hoy las aún más espiritualizadas⁹³

⁸⁹ Negri, T., *El poder constituyente*, Madrid, Ed. libertarias, 1994.

⁹⁰ Sobre la cuestión del avance de la espiritualización en nuestro mundo material, ver el ensayo de Grüner, E., "La servilleta de Picasso y la sabiduría de Asdrúbal" en la Revista El Ojo Mocho, N° 12/13, 1998.

⁹¹ Merleau Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1957.

⁹² Op. cit., p. 220.

⁹³ Puesto que carecen de los "roces" y las "fricciones" materiales que, en su avance hacia la universalidad, aquellas todavía tenían que enfrentar.

"invención(es) del yo" y la "virtual" y planetaria globalización. En aquel primer movimiento, lo obstaculizante de lo concreto y cualificado de las singularidades (personas de carne y hueso y valores de uso de los productos de trabajos cualitativamente diversos, respectivamente), lo obstaculizante para el imperio absoluto del Uno, era reprimido en su común subsunción a una universalidad (ciudadanía, valor, etc.) pero esta operación de domesticación de lo múltiple, cualitativo, singular, delataba el horror frente al cual se estaba reaccionando y así, en cierto sentido y aún contra su voluntad, se ponía en escena el conflicto que estaba teniendo lugar.

Hoy, el permiso a cierta "invención identitaria" light, que ya no parece conmover a muchos, elimina incluso esos roces con la materialidad puesto que su circulación a través de distintas "etiquetas" renuncia por adelantado a la pretensión (propia de la tragedia de la tensión hacia la identidad) de ser algo más que ella misma. Es cínica porque se cree más allá de toda ilusión. Sabe que no hay un referente en la realidad que garantice su estabilidad. Sabe que ésta y su identidad en tanto tal dependen de la puesta-en-sentido, del acolchado del campo ideológico producido por la simbolización hegemónica, por la aparición de ese significante amo, designante rígido, que cierre el campo y detenga el deslizamiento metonímico del sentido. Lo sabe y lo acepta porque el reconocimiento de la radical contingencia de la nominación parece darle el salvoconducto hacia la libertad total que se apresura a declarar como una realidad del presente. Parece asegurarse que puesto que entre lo real y los modos de su simbolización no hay adecuación, necesidad, ni acuerdo posibles, todas las significaciones son igualmente válidas, que "todos los posibles se hallan a igual distancia". Lo que parece olvidar en el mismo momento en que reconoce todo esto que a la teoría le ha llevado tanto esfuerzo concebir, es que si bien no está en el nivel de la realidad, del referente, el correlativo objetivo del designante rígido, la Cosa del gran Amo que fija el sentido, sigue existiendo como un supuesto en nuestras prácticas y que es precisamente esa insoportable presencia/ausencia, falta/plus la que obliga la marcha forzada del mecanismo. Olvida, en otras palabras, que si actuase de buena fe, sólo podría considerarse inventivo y libre de las constricciones de la materia, de la determinación por lo objetivo, al precio de reconocerse como constitutivamente sujeto a la sublimidad de ese cuerpo, al escándalo de la Cosa, que no desaparece por el simple hecho de que hayamos decidido ignorarlo y proclamarnos autores incondicionados de nuestro destino. Olvida que por aquello mismo por lo que es pura invención (porque no hay una referencia, un conjunto de propie-

dades positivas en la realidad, que garantice su identidad) nunca puede llegar a realizarse plenamente como tal. Nunca puede llegar a ser o ser nada más que una conciencia cuya verdad es inventarse. Que es libre de inventarse y de toda referencia en la realidad sólo porque está condenado –como diría Sartre–, porque permanece presa del deseo y que, por lo tanto, la dimensión de la Cosa, del antagonismo, del objeto, sigue siendo constitutiva de su identidad precisamente como aquel imposible frente al cual toda identidad, toda historia, toda fantasía de plenitud del ser, toda realidad, viene a ser un intento de resolución.

Con la ilusión propia de la razón cínica, la ilusión de estar más allá de toda ilusión, de ser un irónico y desapegado inventor de identidades múltiples, con la negación de la dimensión fundamental de la ideología que existe en nuestras prácticas y se organiza en torno a un cuerpo sublime que resiste la disolución interpretativa, la ilusión es doble. Al igual que con la consagración “universal” (pese a algún que otro sintomático brote neonazi, nacionalista, etc...) del “pluralismo”, se niega que se lo niega y la identidad deviene puro espíritu, Uno absoluto. Y sin embargo –como diría Adorno– justamente cuando, luego del largo camino recorrido, un pequeño esfuerzo podría permitirnos pensar al imposible gesto identitario como aquella elipse a la que nos referíamos antes, no puro movimiento autorreferencial del sentido, sino giro en torno a un OBJETO que, como lo Real, siempre es un exceso o una falta, el antagonismo y la imposibilidad frente a la cual el gesto identitario quiere oponer un Yo finalmente “posible”.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T., *La dialéctica negativa* Madrid, Taurus, 1975.
 Althusser, L., *IDEOLOGÍA Y APARATOS IDEOLÓGICOS DEL ESTADO*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
 Badiou, A., “Lacan y Platon: ¿Es el matema una idea?” en *Colegio internacional de filosofía (comp.) Lacan con los filósofos*, México, Siglo, XXI, 1997.
 Hobbes, T., *Leviatan*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
 Jameson, F., *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1995.
 Jameson, F., *El giro cultural*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1999.
 Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
 Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, México, Ed J. Mortiz, 1968.
 Martínez, F. J., “Materialismo y marxismo en Ernst Bloch”, *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
 Marx, K., *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
 Merleau Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1957.

- Negri, T., *El poder constituyente*, Madrid, Ed. libertarias, 1994.
 Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1987.
 Ribeiro, R., *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1998.
 Sartre, J.P., “Materialismo y revolución” en *La república del Silencio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
 Vasco Jiménez, M., “La ontología de Bloch” en *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
 Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.
 Zizek, S., “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

PARTE II
ESPACIO URBANO, MEMORIA, IDENTIDAD

La memoria pública del terrorismo de estado. Parques, museos y monumentos en Buenos Aires

Paola Di Cori

En las sociedades democráticas contemporáneas, sujetas al riesgo continuo de homologación incumbente de las prácticas culturales, de la obediencia a las leyes del mercado y la banalización de la tradición histórica, los habitantes de las ciudades están profundamente involucrados en las operaciones relativas a la memoria, que se relacionan con la fruición y destinación del espacio urbano. En la forma en que éste es proyectado, diseñado, modificado y alterado por arquitectos, administradores, urbanistas y exponentes de los partidos, y en las reacciones diferentes y contradictorias que suscita en la sociedad civil se reflejan intereses políticos, económicos y sociales de naturaleza muy compleja. La conflictividad derivada no se relaciona solamente con una cuestión de gusto o de posición ideológica; se trata de un verdadero banco de prueba a través del cual la subjetividad de cada uno/a se pone a riesgo – la propia memoria en primer lugar, y la manera en que se desearía transmitirla y compartirla: el uso del espacio público, además de brindar insospechables ocasiones de resistencia puede en realidad ofrecer aperturas hacia nuevas formas posibles de auto–afirmación y de auto–representación. Episodios y acontecimientos en relación a los cuales cada uno se siente estrechamente vinculado a nivel personal, en el momento en que son transformados en esculturas y monumentos, colocados al aire libre y bajo los ojos de todos, asumen un significado de gran importancia para la identidad individual; recuerdos y reminiscencias familiares, identificaciones de carácter prevalentemente privado y subjetivo, en el momento en que son exhibidos en público parecen envueltos en un brillo enceguecedor. Esta-

tuas, efigies, lápidas conmemorativas, inscripciones en piedra, nombres de calles y de plazas, museos, en vez de convertirse en expresión de memoria histórica común, símbolos de una abstracta emblematicidad universal o de una descripción objetiva de realidad compartida a nivel colectivo, se recubren más bien de una densa red de significados de carácter autobiográfico. Si es entendido como reproducción de una memoria traumática, aun el simple grafito en la pared puede transformarse en una herida todavía abierta, en espejo reificado de las angustias más íntimas.

Muchas iniciativas relacionadas con monumentos y museos en las democracias occidentales dan origen a conmociones, conflictos enardecidos y negociaciones por parte de grupos políticos de tendencias diferentes, como también a tomas de posición individual y de movilización de la opinión pública. Durante estos enfrentamientos se evidencia una marcada aceleración de los procesos de afirmación identitaria por parte de aquellos que pertenecen a grupos y asociaciones de diferente origen social y político, a nivel colectivo e individual. La memoria, parecen sugerir estas experiencias, se anima y se transforma en componente activo del sentimiento de pertenencia de cada uno/a a una determinada tradición histórica y cultural, especialmente cuando se convierte en objeto de contienda, cuando la tendencia a deformar el pasado y/o a neutralizarlo, se interrumpe bruscamente, o está sometida a interferencias amenazadoras. Sólo entonces se produce el pasaje desde el silencio sufrido y clandestino del recuerdo privado hacia una imagen nítida y vital que resuena en el presente. Sólo cuando es reavivada por los contrastes que suscita a nivel público, la memoria individual se transforma en componente dinámico de la elaboración de la memoria social.

Para naciones que desde hace pocos años han iniciado un camino hacia la democracia después de decenios de guerras civiles, dictaduras sanguinarias, lucha contra la dominación de países occidentales, regímenes corruptos, poner en pie un proceso para reconstruir episodios y eventos traumáticos de la historia contemporánea es un deber de extrema urgencia, aunque presente grandes dificultades. Este es el caso, con la importante y significativa excepción de Sudáfrica, de la mayoría de los países africanos y de aquellos sudamericanos, en los cuales las estrategias ambiguas y comprometidas de los gobiernos en relación con regímenes racistas o totalitarios derrotados hace poco tiempo, han retrasado, y en algunos casos abiertamente impedido, que se desarrollaran formas de análisis crítico, de reelaboración y de conmemoración pública del pasado más reciente. En esta tarea se han comprometido incondicionalmente

los, y en su mayoría las, pertenecientes a asociaciones de familiares y parientes de perseguidos y a organizaciones de derechos humanos, y es gracias a su incansable labor de denuncia que ha sido posible comenzar a concretar el proceso de reconstrucción individual y colectiva de la historia del terrorismo de estado.

En lo que sigue quisiera ofrecer algunos elementos de discusión acerca de la relación entre memoria y utilización del espacio público, desde el caso argentino y los proyectos iniciados hace poco tiempo en Buenos Aires para recordar y conmemorar en forma oficial los eventos traumáticos del genocidio llevado a cabo por el régimen militar sobre todo en los primeros años del período que va de 1976 a 1983. En particular, tomaré en consideración un conjunto de circunstancias que han acompañado el proyecto de la ciudad para la construcción de un Parque de la Memoria, primera iniciativa aprobada por una institución de gobierno para otorgar visibilidad permanente a aquella inmensa tragedia nacional conocida en todo el mundo con la palabra "desaparecidos" (los miles de hombres y mujeres que desaparecieron, secuestrados por las calles y en sus propias habitaciones, detenidos ilegalmente en centros clandestinos, torturados y asesinados durante la dictadura, junto a los cuales hay que asociar el destino incierto de los niños, asesinados pero a menudo raptados y sucesivamente adoptados por los verdugos de sus padres y desde entonces buscados por sus parientes).

Como sucede en muchos otros países del mundo donde es urgente enfrentar una historia reciente de dictaduras y de regímenes totalitarios, también en Argentina el problema de la construcción de una memoria pública ampliamente compartida se encuentra desde hace años en el centro de profundos conflictos de carácter identitario. Estos últimos se desarrollan a niveles diferentes, por un lado cubren la esfera privada de los sentimientos y de las emociones de miles de personas afectadas por la práctica de la desaparición, por el otro, cuestionan la jurisprudencia en lo que se refiere a la búsqueda de los desaparecidos y a la denuncia de los responsables y de las alianzas políticas que permiten perseguir con eficacia estos objetivos; y finalmente, plantean temas de importancia nacional acerca de la responsabilidad de las instituciones de entonces y de hoy en las circunstancias que han llevado a la instauración del terrorismo de estado y a la situación de amnistía/amnesia característica de los gobiernos democráticos sucesivos. Tampoco es posible descuidar la existencia de una cuestión de carácter propiamente histórico relacionada con la búsqueda de documentos que permitan la elaboración de una versión del pasado cercano lo más rigurosa posible y sin deformaciones ideológicas.

Los hechos ligados a los crímenes cometidos durante la dictadura representan sin duda el aspecto más relevante en la elaboración de una memoria pública en Buenos Aires, un proceso que en la actualidad viene favorecido por la presencia de una coalición progresista que gobierna la ciudad desde fines de 1998. Sin embargo, por más que este aspecto sea prevalente, no es el único que caracteriza la tendencia a recomponer los caracteres fundantes de la identidad histórica, cultural y social de la ciudad: aquellos relativos a las poblaciones indígenas y a los judíos son dos capítulos igualmente centrales. Entre estos tres ámbitos se ha creado con el tiempo una dinámica de influencia recíproca y momentos de homologación, como si la historia del exterminio de los indígenas se pudiera traducir y transferir instantáneamente a los hechos que han caracterizado el genocidio judío o aquellos que tienen como protagonistas los desaparecidos y viceversa. El terrorismo de estado, la masacre de indígenas, la Shoah – estas tres experiencias, que pueden ser clasificadas como pertenecientes a la historia de las prácticas de exterminio –, contribuyen de manera diferente a animar el espacio cada vez mayor que se reserva a las numerosas iniciativas sobre la memoria actualmente presentes en la Argentina.

En lo que se refiere a las poblaciones que habitaban el territorio argentino antes y después de la colonización, antes y después de la política de aniquilación y de marginalización durante siglos, solamente en los últimos años se está afirmando lentamente una nueva sensibilidad relativa a su condición, a la contribución fundamental que ellas han brindado en la formación de una identidad histórica nacional, y a la superación, como se ha justamente observado “de aquella relación conflictiva que la sociedad argentina vive con su propia historia”.⁹⁴ Recientemente, tanto en las escuelas como en los programas de los centros culturales, se han multiplicado clases, visitas guiadas e itinerarios educativos, dirigidos a valorizar la historia de estas poblaciones, se han renovado museos, exposiciones y monumentos, entre ellos, la restauración de las colecciones permanentes del Museo Etnográfico de Buenos Aires.

Las iniciativas sobre la memoria de la Shoah son muy numerosas, debido también a la importancia, por consistencia numérica e influencia cultural y social, de la comunidad judía de Buenos Aires. E incluyen un

⁹⁴ Cito palabras de Marta Dujovne, responsable del nuevo proyecto de renovación del Museo Etnográfico de Buenos Aires, en su libro *Entre musas y musarañas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, pag. 132.

proyecto para construir el Museo del Holocausto de la ciudad, una propuesta para erigir un Monumento a los Justos de todas las Naciones, y las actividades del grupo Memoria Activa. Son proyectos nacidos y crecidos como consecuencia de los dos trágicos episodios que durante los Noventa han conmovido a la comunidad judía: la bomba que destruyó el edificio de la AMIA el 18 de julio de 1994, provocando 86 muertos y 300 heridos, y dos años antes (el 17 de marzo de 1992) la bomba contra la Embajada de Israel que causó 29 muertos. En el proyecto de Parque de la Memoria, ubicado en la Costanera Sur, además del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, y de un grupo de estatuas alusivas, también se alzará un monumento a las víctimas del atentado a la AMIA.

Los principales grupos promotores de estos proyectos son aquellos que reúnen las madres, las abuelas, los hijos de desaparecidos, y los parientes de los muertos en el atentado de la AMIA, junto con militantes de organizaciones de derechos humanos y a un grupo de sostenedores que forman parte de organismos dependientes del gobierno de la ciudad. Por su parte los representantes de las comunidades indígenas se encargan de establecer relaciones con las administraciones locales, con antropólogos y responsables de museos para la valorización de su patrimonio artístico. Surgidos en distintos momentos históricos, con objetivos y orígenes políticos diferentes, las actividades de estas asociaciones, cuya finalidad principal era de denunciar la desaparición de los familiares y la identificación e incriminación de los culpables, se insertan como elemento desestructurante y desestabilizador dentro de una visión tradicional de la memoria concebida como proceso claramente dividido entre una reconstrucción de los recuerdos sólo individual y privada por un lado, y la cristalización auto-celebratoria de algunos momentos de la historia nacional por parte del Estado, del otro. En un encuentro sobre este tema, ha sido recordado que la memoria es “un bien público”.⁹⁵

Familiares de desaparecidos, parientes de las víctimas y militantes progresistas tratan de hacer coincidir memoria personal y pasado colectivo a través de una serie muy amplia de intervenciones que reúnen instituciones políticas, jurídicas, educativas y culturales y logran ocupar un área bastante amplia del espacio público reservado a la memoria del terrorismo. Su presencia se advierte en los proyectos para la creación de nuevos memoriales y monumentos, en las entrevistas a la prensa, radio y

⁹⁵ Me refiero al Coloquio Internacional organizado por la Comisión de la Memoria de la Provincia de Buenos Aires que tuvo lugar en la ciudad de La Plata el 24 y 25 de marzo de 2000.

televisión, en las denuncias presentadas a la magistratura contra los principales responsables de hechos. Cabe también recordar el trabajo de las asociaciones de familiares de víctimas para la recolección de documentos relativos a episodios y protagonistas involucrados con el terrorismo en archivos y bancos de datos; la celebración – con imponentes marchas que atraviesan las calles principales de la ciudad – de aniversarios relacionados a eventos fundamentales de la historia de la dictadura y de los atentados; las citas semanales en algunas importantes plazas de Buenos Aires que organizan desde la instauración de la dictadura el 24 de marzo de 1976: estos y otros más, constituyen los elementos principales de una compleja labor que ha permitido dar vida durante algunos años a una memoria pública del terrorismo.

Con la movilización para recordar a los parientes desaparecidos o muertos, los grupos protagonistas de estas iniciativas reclaman la atención de las autoridades y de los conciudadanos sobre el destino de los propios seres queridos, sobre las atrocidades cometidas por la dictadura y la complicidad de los gobiernos actuales; de esta manera, los vínculos familiares se recubren de un carácter prevalentemente político y se verifica una profunda modificación en la identidad de aquellos que promueven estos eventos, a través de la cual se revierte completamente la idea tradicional de la división entre público y privado. La constante, acechadora presencia física de estos testimonios, visibles en los medios, en las calles y en las plazas, constituye una articulación de aquellas que el antropólogo Jonathan Boyarin ha definido como “memorias incorporadas”, que se expresan a través de la materialidad de los cuerpos activos en la esfera pública y revelan la unión inextricable existente entre política de la memoria, espacio y tiempo.⁹⁶

Madres, Abuelas, H.I.J.O.S.

Durante los años de la dictadura, de 1976 a 1983, la denuncia abierta contra la desaparición de miles de ciudadanos fue una tarea casi exclusiva de las dos agrupaciones de madres y abuelas de los desaparecidos, de algunos exponentes de las asociaciones de derechos humanos, de algún periodista; sobre el resto del país parecía haberse extendido una pesada cortina de silencio impotente. La más conocida de estas agrupaciones a

⁹⁶ Ver Jonathan Boyarin, “Space, Time and the Politics of Memory” en *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace*, J. Boyarin (ed) Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 25.

nivel internacional –las Madres de Plaza de Mayo– que sucesivamente se dividió en dos tendencias, dió inicio a los primeros encuentros informales en abril de 1976, inmediatamente después del golpe militar. Se juntaban frente a la casa de gobierno, con un pañuelo blanco que sucesivamente se transformó en el símbolo de la organización. Todos los jueves a la tarde, una semana tras otra, las Madres comenzaron a reunirse en la plaza más importante de la ciudad, centro simbólico de su fundación, del poder político y de la identidad histórica de Buenos Aires. El número de las mujeres participantes fue creciendo con el pasar de los meses hasta constituirse como una presencia que inquietaba al gobierno y era la única manifestación visible de denuncia del terrorismo de estado y de oposición a la dictadura. Incansables en su afán de conseguir algún vínculo con instituciones internacionales de derechos humanos, las Madres adquirieron una cierta celebridad fuera del país en el verano de 1978, cuando miles de periodistas de todo el mundo concurren a Buenos Aires para presenciar el Mundial de fútbol. Fue de esta manera que se convirtieron en protagonistas de un cambio muy profundo de la relación entre público y privado. Como escribe Jean Franco, “no sólo se congregaban en un espacio público, sino que empleaban su posición marginal para reclamar la polis. Crearon un espacio de Antígona donde los derechos (y los ritos) del parentesco adquirían prioridad sobre el discurso del estado.”⁹⁷

Aunque las acciones judiciales y la iniciativa de las instituciones de gobierno resultan todavía muy insatisfactorias, la asociación de las Abuelas, con la ayuda de antropólogos forenses reunidos en la agrupación EAAF, ha multiplicado las solicitudes de pedido de análisis del ADN de algunas personas individualizadas como posibles hijos de desaparecidos adoptados ilegalmente. Por su parte, las Madres han intensificado su presencia en las situaciones de conmemoración pública y de reconstrucción histórica de la época de la dictadura. Por lo que se refiere a Memoria Activa, formado después del atentado a la AMIA, sus adherentes han comenzado a reunirse todos los lunes por la mañana frente a los Tribunales reclamando la identificación de los culpables. Esta movilización tiene como objetivo principal la denuncia del intolerable atraso de las investigaciones: seis años después, solamente se conoce la responsabilidad de algunos policías en haber proporcionado el explosivo y la camioneta que sirvieron para organizar el atentado.

⁹⁷ Jean Franco, “Invadir el espacio público, transformar el espacio privado” en *ID, Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago, Cuarto Propio, 1996, pp 91-116.

Además de manifestar durante todo el año los lunes y los jueves de cada semana en dos plazas del centro de la ciudad, estos grupos son activos en debates públicos, a través de las denuncias que son regularmente comentadas por los medios y en las imponentes marchas que organizan para conmemorar los aniversarios del golpe (24 marzo 1976) y el atentado a la AMIA (18 de julio de 1994); están siempre presentes durante las ceremonias que en el mes de diciembre recuerdan el retorno de la democracia. En ocasión de estas fechas a menudo se inauguran nuevas calles, plazas o monumentos dedicados al recuerdo de las víctimas del terrorismo. Esta capacidad de movilización en dichas circunstancias ha hecho que en la percepción cotidiana estos aniversarios se hayan con el tiempo yuxtapuesto, contrapuesto, y a veces substituído, a las celebraciones del calendario oficial que históricamente simbolizan algunos momentos centrales en la lucha por la independencia del pasado colonial y en la proclamación de la República, es decir el 25 de mayo y el 9 de julio. De la misma manera, la renovación onomástica de calles y plazas, con amplia difusión por los medios, es un elemento que invita a los habitantes de los barrios a un esfuerzo de re-memorización de los espacios comunes.

Cabe también considerar que el proceso de elaboración pública de lugares, nombres, fechas relacionados con la época de la dictadura se ha llevado a cabo en cierta medida bajo la presidencia Menem, es decir en un contexto en que ha prevalecido un diseño político y económico neoliberal, caracterizado por el creciente empobrecimiento de una parte consistente de población, en el cual junto a la corrupción demostrada y denunciada de los gobernantes se suma la indudable responsabilidad de los medios audiovisuales en cuanto a prácticas políticas y actitudes tendientes a afirmar modelos de consumismo exasperados en la cotidianidad, además de una presencia invasiva que también apunta a orientar la educación y los proyectos culturales en dirección al mercado.

En resumen, los elementos importantes que han caracterizado el proceso de reconstrucción de una memoria pública iniciado en Argentina pueden describirse de la manera siguiente:

1) una profunda desconfianza por parte de las víctimas y de la mayoría de la población hacia el Estado, culpable de haber frenado las investigaciones y ocultado pruebas, además de haberse rehusado a identificar y juzgar a los principales responsables de los crímenes. De esta manera se ha hecho muy difícil el proceso de reconciliación de los

argentinos con las instituciones públicas destinadas a defender sus derechos;

- 2) el papel protagónico desarrollado por los organismos de familiares de las víctimas en la elaboración de una memoria de la época del terrorismo y en la denuncia de los responsables. Estos organismos han actuado en substitución de las instituciones del Estado y han sido públicamente visibles en la creciente importancia que han ido adquiriendo los aniversarios relacionados con la memoria de los desaparecidos y con el atentado a la AMIA, en establecer relaciones: con los jueces encargados de las encuestas acerca de las prácticas de tortura, eliminación y rapto de los hijos de presos durante la dictadura, con instituciones internacionales de derechos humanos, con los medios nacionales e internacionales, con el mundo de la cultura y de la educación en general,
- 3) el rol numéricamente preponderante y políticamente determinante que han tenido mujeres y jóvenes dentro de los organismos de derechos humanos y de familiares. Hace más de 25 años ellas/os constituyen la fuerza propulsora en la construcción de una memoria pública, símbolo de la oposición contra la dictadura, de la denuncia de la ilegalidad y de la búsqueda de hijos, compañeros y nietos. Aunque se presenten como nuevos sujetos políticos que han adquirido visibilidad e influencia en la escena pública, las integrantes de estas asociaciones tienen dificultades para enfrentarse con equidad con instituciones gobernadas casi totalmente por hombres, en su mayoría de edad avanzada;
- 4) la progresiva tendencia a colocar a un mismo nivel y a equiparar experiencias históricas de origen y naturaleza muy diferente: la exterminación de indígenas, el genocidio judío, el terrorismo de estado, la época de la Conquista y las políticas de aniquilación por parte de los gobiernos de los años Setenta, la Shoah y los atentados de los Noventa, la condición de los desaparecidos argentinos durante la dictadura y las prácticas de tortura en diferentes partes del mundo.

El proyecto de un Parque de la Memoria

Según los testimonios y documentos recopilados después de 1983 los dos lugares de la ciudad que en el recuerdo de las víctimas y de muchos habitantes de Buenos Aires se han convertido en el símbolo mismo del terrorismo de estado son: la ESMA (Escuela Mecánica de la Armada) – donde actuaba el más conocido centro de detención y de tortura durante el gobierno militar – y el río de la Plata, donde murieron miles de prisioneros arrojados vivos desde aviones durante misiones de vuelo nocturnas. En los años Noventa, bajo la presidencia de Menem, que hubiera querido acelerar la operación de amnesia so pretexto de una necesaria reconciliación, las asociaciones de Madres y de Abuelas y la oposición progresista, han logrado evitar que la ESMA fuera desmantelada y destruida. Una serie de proyectos para transformar el edificio en un museo histórico del terrorismo se han alternado con otros que proponían la construcción de un Parque de la Memoria. En diciembre de 1997 el gobierno de la ciudad aceptó la demanda de los organismos de derechos humanos y organizó un concurso que invitaba a presentar proyectos para un monumento y un parque de esculturas situado en un área costera del río de la Plata.

Una ley especial que asignaba un terreno para colocar el conjunto monumental “en homenaje a los detenidos–desaparecidos y asesinados por el terrorismo de estado en los años 70 y 80” fue promulgada el 21 de julio de 1998. Según el texto de la ley, el monumento tiene que contener los nombres de los desaparecidos según la lista de la Comisión creada por Alfonsín en 1984 (CONADEP), y hubiera tenido que ser inaugurado oficialmente en el vigésimo tercer aniversario de la dictadura.

La mañana del 24 de marzo de 1999, bajo una lluvia torrencial, en la Costanera norte exponentes de varios organismos de derechos humanos, familiares de desaparecidos y representantes del gobierno de la ciudad se reunieron para poner la primera piedra del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. Tomaron la palabra Estela Carlotto, presidente de las Abuelas, y Carmen Lapacó de las Madres–Linea Fundadora, y se descubrió un cuño de mármol de un metro atravesado por una profunda hendidura. Según las intenciones de aquellos que habían organizado el evento, el cuño reproducía en pequeña escala el modelo de un jardín, atravesado por una “herida” abierta en el terreno destinado para el Parque de la Memoria, cuya superficie es de 14 hectáreas. Dentro de la hendidura que sigue hasta el río, serían inscriptos los nombres de los desaparecidos.

A poca distancia del lugar donde se desarrollaba el acto oficial de inauguración del Monumento, algunos exponentes de la asociación H.I.J.O.S., de Madres de Plaza de Mayo, junto con la Correpí (Corriente contra la Represión Policial e Institucional), y los ex–Detenidos Desaparecidos por Razones Políticas organizaban una contra–manifestación de protesta para oponerse al proyecto aprobado por el Gobierno de la Ciudad. Según ellos, el Gobierno era cómplice en el mantenimiento de las leyes que hasta hoy en día prohíben el castigo de los responsables de las torturas y de las prácticas criminales de eliminación infligidas a todos aquellos para cuyo recuerdo y conmemoración pública estaría dedicado el Parque.

Durante la imponente manifestación unitaria para recordar el aniversario del golpe, convocada para la tarde por los organismos de derechos humanos y por la Comisión para la Memoria, la Verdad y la Justicia, encabezaban el cortejo las dos principales agrupaciones de Madres y Abuelas junto con otras asociaciones de parientes de desaparecidos; al final marchaban algunos miembros de los partidos que habían adherido a la iniciativa, a menudo abucheados. Los miembros de H.I.J.O.S., junto con otros manifestantes, organizaron un escrache. Mientras tanto, la Cámara de Diputados había aprobado un proyecto para declarar el 24 de marzo Día Nacional de la Memoria y del Nunca Mas.

La controvertida ceremonia de inauguración del Monumento a los desaparecidos, la modesta presencia de políticos y de miembros del gobierno en la manifestación unitaria, el escrache y – last but not least – el protagonismo de las mujeres: con diferentes matices son estas las cuestiones que se encuentran constantemente repetidas y representadas una y otra vez por los medios, en su información periódica acerca del hallazgo de restos de los centros de detención, el destino de los hijos de desaparecidos adoptados por los torturadores de sus padres o la complicidad de miembros de la policía y del gobierno en actividades criminales durante la dictadura. Este conjunto de cuestiones constituye un componente esencial del debate intelectual, tradicionalmente influenciado por la cultura europea marxista y progresista; es una variable muy importante en las estrategias de todos los partidos y agrupaciones políticas presentes en la escena pública; y por último, alimenta la formación y desarrollo sucesivo de nuevas asociaciones, especialmente creadas para llenar un vacío, a nivel del Estado, relativo a la construcción de una memoria pública del pasado reciente.

El Parque de la Memoria es abiertamente el proyecto más ambicioso por parte del gobierno de la ciudad de Buenos Aires de consagrar un

área pública al recuerdo y a la conmemoración de los miles de desaparecidos durante los años 1976–1983. Armado y proyectado por los organismos principales de derechos humanos, las dos asociaciones de familiares de las víctimas, las Madres–Línea Fundadora y las Abuelas, junto con miembros de la junta democrática del gobierno de la ciudad y de la Universidad de Buenos Aires, el proyecto ha sido rechazado por la otra asociación de Madres y por los H.I.J.O.S.. Además, algunos urbanistas y arquitectos progresistas interviniendo como miembros del jurado del proyecto, han hecho algunos interesantes comentarios acerca de la relación entre políticas de la memoria y espacios en la ciudad.

Por primera vez, desde un contexto académico y profesional, se han detenido a discutir no solamente la calidad de los proyectos presentados, sino también sobre “el proceso” y sobre “cómo se construye la memoria colectiva de esta experiencia desde la construcción de la ciudad y de la práctica del arquitecto”.⁹⁸ Coherentemente con estos objetivos atribuyeron el premio al proyecto que según los jueces resultaba ser el mejor ejemplo para estos problemas, y protestaron cuando el proyecto ganador fue sucesivamente modificado, al punto que se vieron neutralizados sus aspectos más innovadores. Estos últimos se relacionan con un cuestionamiento acerca de las maneras en que la ciudad recuerda, pero aún más olvidada, y sobre cómo conciliar la idea de un parque público destinado al paseo y al tiempo libre con el objetivo de recordar a las víctimas del terrorismo.

Las opiniones contrastantes que han acompañado la propuesta de un jardín de esculturas y de un monumento, las divergencias acerca del terreno sobre el cual construirlo, revelan la naturaleza compleja de proyectos que se refieren a la memoria de la historia reciente y son destinados a modificar las concepciones tradicionales del espacio urbano. De cualquier manera el interés hacia el Parque se justifica con el hecho de que se trata del primer proyecto importante relacionado con los crímenes de la pasada dictadura apoyado por miembros del gobierno. No obstante las numerosas contradicciones que han caracterizado su realización, por primera vez el estado participa junto con asociaciones de parientes de las víctimas, en una iniciativa de consagración pública de los trágicos acontecimientos de la dictadura: un trauma que durante más de 25 años ha sido percibido como drama privado de los familiares y como responsabilidad ética por parte de los militantes de organismos de derechos huma-

nos, adquiere finalmente el reconocimiento de evento sumamente trágico, a cuyo recuerdo el Estado dedica un tiempo y un espacio que son de duelo nacional.

Hay que considerar también otros elementos importantes que surgieron durante la realización del proyecto: su resonancia internacional y la intensa participación de aquellos que lo habían promovido. Presentan obras al concurso alrededor de 700 artistas de todo el mundo (desde Australia hasta Eslovenia, de los Estados Unidos a Holanda, Brasil y Filipinas), los cuales acompañaron la presentación de los proyectos con un breve escrito, una “memoria” en la cual se precisan las razones de las propias preferencias estéticas y de las razones políticas que han caracterizado la composición del proyecto. En segundo lugar, ha habido una participación muy activa de miembros de las asociaciones de Madres, Abuelas e Hijos durante las diferentes etapas de desarrollo del concurso, desde la participación de instituciones políticas y académicas en el proyecto, a través de las extenuantes reuniones que llevaron a la primera selección y luego a la selección final de los ganadores en diciembre de 1999.

Si se leen los textos de los artistas y se entrevistan algunas de las animadoras del proyecto, emergen elementos importantes relacionados con una nueva concepción de la memoria pública. Junto con una variedad de posiciones políticas y de consideraciones de carácter estético, hay algo más que considerar acerca del Parque de la Memoria y de la discusión sobre la mejor manera de representar el terrorismo de estado; algo que se agrega (y escapa) a las legítimas evaluaciones de los arquitectos y a las consideraciones políticas y éticas de quienes se oponen a la realización de los monumentos: la profunda identificación personal de todos los que, de una manera u otra, toman parte en la construcción de un proyecto que, además de tener algunos precisos objetivos políticos, está caracterizado por su inmensa resonancia emocional. De maneras muy diferentes, artistas, familiares de los desaparecidos y militantes de organizaciones humanitarias, han vivido con intensidad una situación que los ha afectado muy profundamente.

Para aquellos que deciden participar como artistas en un concurso en memoria de desaparecidos se trata no solamente de brindar un homenaje para un proyecto democrático, sino de poder ejercer un acto de reparación, aunque se encuentren geográficamente alejados y que el concurso se haga después de muchos años desde que tuvieron lugar los acontecimientos a los cuales se refiere el título de la competencia. Varias “memorias” de los artistas expresan una profunda identificación con la historia

⁹⁸ Comentario del Arq. Justo Solsona en Revista de Arquitectura No. 188, marzo de 1998.

de algunos desaparecidos que han conocido a través de amigos y parientes de las víctimas, o a través de los medios.

Para las Madres, que durante años han ocupado el espacio público con su propio cuerpo denunciando la desaparición de sus parientes y negándose a considerarlos como muertos, el proyecto monumental constituye una continuación, aunque a la vez también un cambio en la estrategia de la protesta, una modificación de ese estado de doble identidad en que han vivido durante tanto tiempo. Estas mujeres en verdad han estado doblemente presentes: como madres que incorporaban dentro de sí mismas sus hijos y pedían la “aparición con vida” en las plazas y en las calles; pero además, su existencia ha sido también emblema de una doble invisibilidad en un espacio público silenciado por el terrorismo de estado: la desaparición de sus hijos y la eliminación de los derechos políticos. Considerado desde esta perspectiva, el Parque de la Memoria no es solamente un simulacro, una celebración monumental del trágico destino de los desaparecidos en substitución de un imposible retorno de los muertos a la vida; es también una primera tentativa para que la memoria privada pueda juntarse con la memoria social.⁹⁹

La impresión que producen los testimonios escritos y orales acerca de la relación que artistas, familiares y proyectistas establecen con la idea del Parque, hace pensar que para unos/as y otras/os, lo más importante es el momento de la ideación y de la preparación; el momento creativo y fantástico que precede la realización concreta de las estatuas e instalaciones. En una palabra: es esencial el tiempo que emplea un duelo interminable en combinarse con el deseo de reparación y de verdad y justicia – las dos palabras que las asociaciones de familiares y de derechos humanos han ido repitiendo con más insistencia. Según observa Pilar Calveiro, desaparecida ella misma, y autora de uno de los pocos textos disponibles sobre los campos de detención y de tortura: “me parece que tiene sentido construir un monumento o un parque de la memoria con la idea de mantener la presencia de este drama, para permitir su reelaboración, su comprensión. (...) El monumento, como todos los actos de memoria tiene la posibilidad de cerrar para volver a abrir incesantemente la mirada sobre el drama de la desaparición. En este sentido tiene un valor de reparación que es saludable”.¹⁰⁰

⁹⁹ Ver Hugo Vezzetti, “La memoria y los muertos” en Punto de Vista No. 49, agosto 1994, pp. 1-4 y “Variaciones sobre la memoria social” en Punto de Vista No. 56, diciembre 1996, pp. 1.

¹⁰⁰ Entrevista de María Moreno a Pilar Calveiro con el título “Fisuras del Poder” en Página/12, 22/1/2000, ver también Pilar Calveiro, Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina, Buenos Aires, Colihue, 1998.

Hay también que considerar otro elemento esencial cuando se trata de monumentos y estatuas: la centralidad del dato visual en la representación del trauma personal y social de la desaparición. Dada la naturaleza visible del proyecto, cada una de las/los familiares y cada uno de los artistas han sido colocados dentro de un mecanismo que es el que caracteriza las situaciones traumáticas: la violencia de la amenaza de muerte no deja percibir claramente qué es lo que está pasando en el momento en que sucede. Pero desde ese instante en adelante el episodio volverá una y mil veces bajo la forma de pesadillas, fragmentos de recuerdos, sin que sea posible reconquistar del todo para la memoria el episodio originario – un proceso que se desarrolla bajo la consigna del ver, según la clásica interpretación elaborada por Freud del sueño conocido como el de la frase “Padre, no ves que me estoy quemando?” (cap.VI de La interpretación de los sueños).

La memoria activa de la Shoah y del terrorismo

Según se ha mencionado antes, una característica de la historia reciente de Buenos Aires es la manera en que la reflexión acerca de los desaparecidos se elabora junto con aquella de las masacres de indígenas y de la Shoah, cuya historia ha adquirido rasgos nuevos y muy actuales como consecuencia de los dos atentados, a la Embajada de Israel en 1992 y a la AMIA en 1994. Memoria del terrorismo de estado y memoria del genocidio judío, a las que se suma la memoria de las campañas contra los indios, que adquieren nuevas formas en la conmemoración pública y en los recuerdos personales de cada uno. Debido a la importancia numérica, social y cultural de los judíos argentinos, para muchos familiares de desaparecidos y ciudadanos progresistas, se estableció casi instintivamente una ecuación entre genocidio judío y crímenes de la dictadura militar, entre campo de concentración nazi y centros clandestinos de detención, entre Auschwitz y la ESMA. Esta concepción permite analizar museos y bibliotecas como si fueran entidades pertenecientes a otros espacios, heterotópicas, que tienen el poder – como escribió Foucault – de superponer en un mismo lugar real numerosos espacios entre sí incompatibles. Si los atentados de 1992 y de 1994 han vuelto a representar para los habitantes de Buenos Aires un retorno a las tensiones y al clima de violencia de los años Setenta y Ochenta, para los judíos se ha tratado de elaborar a un doble nivel el pasado más lejano de las historias personales y familiares y el más cercano recuerdo del terrorismo de estado. Tununa Mercado se ha referido a un “puente” existente entre los militantes de

Memoria Activa y los que en Jerusalén en 1992 han plantado un bosque en memoria de los desaparecidos. Según esta escritora existe un estrecho vínculo entre las víctimas de la dictadura y las víctimas de la AMIA.¹⁰¹

La comparación entre genocidio de los judíos y terrorismo de estado se encuentra raras veces en reflexiones anteriores a 1992. Se trata de una característica de los últimos años, y sería un grave error no tomarlo en consideración cuando se analizan las formas particulares con que en Argentina se trata de construir un vínculo significativo entre memoria personal e historia reciente del país. Las conexiones inmediatas entre episodios lejanos entre ellos a nivel temporal y geográfico, no son por otra parte operaciones que conciernen exclusivamente a los familiares de las víctimas y a los militantes de organismos de derechos humanos. Se trata, en realidad, de una relación que está en el centro de la reflexión teórica sobre la violencia política y las prácticas de exterminio en el siglo XX. Es más, lo que esta asociación implica es también una interesante articulación acerca de lo que es actual, de la historia como presente y de una posible cognoscibilidad de la historia pasada no como mera acumulación de datos a lo largo de un continuum temporal, sino como ruptura anti-historicista, irrupción del pasado en el presente, y cognoscible sólo en la medida en que el pasado es intrínsecamente "parte del presente, todo lo que existe alrededor nuestro, y sin lo cual no podría existir ninguna cultura" (Bal, 1999: 1)¹⁰²

En el caso del Museo de la Shoah, que se está realizando actualmente en Buenos Aires bajo los auspicios de la Fundación Memoria del Holocausto, las consideraciones al respecto son similares a las que se han hecho para el Parque de la Memoria. Si bien su inspiración se origina en algunos importantes modelos existentes en Washington (Holocaust Memorial) y en Jerusalén (Yad Vashem), el proyecto argentino es diferente y brinda algunas soluciones muy particulares. También en este caso se intenta construir un espacio en el que sea posible dar cuenta de la naturaleza potencialmente dúctil y reactiva de la memoria, de incluir en actividades interactivas frente a objetos e imágenes a quienes visiten el museo, y en donde pueda respetarse una pluralidad de exigencias: representar la tradición pasada del pueblo judío, la historia del genocidio durante el nazismo, la historia de la comunidad argentina durante las décadas en

que llegaban al país muchas generaciones de inmigrantes desde varias partes del mundo y finalmente incluir los recientes episodios de terrorismo antisemita de origen fundamentalista con que en los años Noventa se han enfrentado los judíos argentinos y que han causado una serie de dilemas de naturaleza identitaria relativos a la pertenencia a la comunidad, además de haber originado fuertes conflictos internos.

Se trata de tensiones que están bien representadas por el grupo Memoria Activa, formado inmediatamente después del atentado a la AMIA e integrado por parientes de las víctimas, que se caracteriza por una posición que contrasta con la política ambigua de los representantes oficiales de la comunidad judía, y que se ha distinguido por haber denunciado sin parar la ineficiencia de los jueces y otras autoridades políticas encargados de encontrar a los responsables. Memoria Activa adopta soluciones de presencia pública que ya fueron típicas de las Madres y Abuelas: en primer lugar, aquí también hay que evidenciar el rol protagónico de las mujeres, tal como muestran personalidades como Norma Lew (fallecida el 27 de febrero de 2000) o como la científica Laura Ginsberg, durante las citas semanales frente a los Tribunales y en los actos de repudio y denuncia, en los medios y durante las masivas demostraciones en los aniversarios del atentado.

Entre los aspectos notables del Museo de la Shoah de Buenos Aires, tal como se ha observado en el caso del Parque de la Memoria, hay que destacar la participación de muchos judíos, en especial inmigrantes en Argentina antes y después de la segunda guerra mundial. A la historia de estos últimos está dedicado un gran espacio en las instalaciones definitivas del museo, con el objetivo de archivar los datos principales y exhibir los objetos que cada uno de ellos decide ofrecer para el museo. Junto con un proyecto para construir un registro con los datos de todos los sobrevivientes que llegaron a la Argentina (alrededor de 8.000)– "Del Número al Nombre" – se ha organizado una recopilación de objetos que provienen de los campos de exterminio.

Quien visitara el edificio en los meses del 1999 durante los cuales el nuevo museo se iba construyendo, y una vez superados los escombros de la entrada, se animara a subir con un destartado ascensor hasta el último piso, hubiera podido observar un escritorio donde se juntaban papeles, planos y objetos, que funcionaba como oficina provisoria del responsable Daniel Bargman. Lo más notable de este lugar era un incesante ir y venir de ancianos y no tanto, hombres y mujeres de origen lituano, ruso, alemán, austriaco, polaco. Se arrimaban a la "oficina" mostrando fotos amarillentas, cerámicas, ropas, mapas de setenta años atrás de una geo-

¹⁰¹ Tununa Mercado, "El puente", Página/12, 17/7/1999.

¹⁰² Mieke Bal y otros (eds) *Acts of memory*, Hannover and London, Dartmouth College, Introducción, pag. 1.

grafía ya completamente rediseñada en la última década. Se sentaban y empezaban a contar episodios de su llegada a Buenos Aires, de la ciudad en donde habían nacido allí por el este de Europa. El museo ofrece una ocasión para hacer de la pequeña o gran historia que cada uno quiere contar y de la cual han quedado muy pocos restos, algo que a lo mejor podrá encontrar allí su lugar, para pensarse a sí mismo/a de una manera diferente, porque el recuerdo personal se transforma al colocarse en un espacio abierto a la mirada de todos. También para el Museo de la Shoah la participación de estas personas en algunas etapas de la puesta en obra se revela como un momento central en la construcción de un vínculo entre memoria pública y privada.

En su minuciosa labor de interpretación comparativa entre los monumentos conmemorativos de la Shoah y de la resistencia judía contra el régimen nazi en Alemania, Austria, Polonia, Israel y Estados Unidos, James Young insiste en evidenciar la gran variedad existente en las maneras en que, según los contextos, se construye la relación entre fruición y recepción pública por un lado y construcción de la memoria por el otro. Museos, estatuas y conjuntos arquitectónicos, en especial aquellos dedicados a acontecimientos traumáticos de la historia, no se pueden considerar exclusivamente con criterios estéticos relacionados con la originalidad artística, o siguiendo interpretaciones históricas y políticas convencionales acerca de las causas originarias de su construcción; todos ellos no son solamente entidades inanimadas. Al contrario, permiten a los espectadores establecer una relación de profunda identificación: no expresan nada de por sí, pero adquieren locuacidad y significado solamente dentro de este trabajo interactivo mediante el cual la memoria de cada uno se enfrenta con la propuesta de memoria sugerida por el conjunto de circunstancias gracias a las cuales estos monumentos se producen, se exhiben y se admiran.

El estudio de Young tiene el mérito de haber sido una de las primeras investigaciones detalladas acerca de aquel conjunto de adquisiciones, actitudes, elaboraciones, respuestas, narraciones por él denominadas "arte de la memoria pública" – un compuesto hecho de acciones y reacciones no solamente de quienes promueven, diseñan y construyen monumentos, o de quienes los estudian y analizan críticamente, sino también de quienes los visitan, los miran, y luego los piensan y los describen. Para Young, como también para otros teóricos que trabajan sobre el tema, quien mira y visita monumentos y museos, y con más intensidad quienes los piensan y los diseñan, participan de una profunda actividad inter-

subjetiva que interviene en la auto-percepción identitaria y la va modificando. (Young, 1999; Bal, 1999)¹⁰³

La gran variedad de proyectos de monumentos, archivos, museos actualmente existentes en Buenos Aires y que tienen como objetivo el recordatorio de instancias trágicas colectivas, brindan diferentes respuestas acerca de la participación de los testimonios en la articulación de ese proceso de permanente oscilación entre memoria e historia que constituye una de las características de la investigación historiográfica contemporánea. A todo esto habría que agregar otras connotaciones específicas de la esfera pública que caracterizan estas actividades, alrededor de las cuales podríamos condensar algunos interrogantes finales: cómo cambia la manera de interpretar la relación entre público y privado para acontecimientos traumáticos del pasado que anulan la distinción entre uno y otro; qué consecuencias tiene esta metamorfosis en los países de reciente democracia que intentan formular una nueva y eficaz imagen de identidad histórica nacional. Y por último: de qué manera el rol determinante de las mujeres (y de los/las jóvenes) en la construcción de una memoria pública del terrorismo de estado produce alteraciones significativas en la redefinición general de la acción pública, además de impulsar el proceso de cambio de las relaciones de poder entre los sexos (y entre generaciones) actualmente vigente en las sociedades democráticas.

Conclusión. Un año después¹⁰⁴

Estas páginas, con algunos cambios, fueron escritas a principios del 2000 y estaban dirigidas principalmente a un público italiano, cuyos conocimientos acerca de la historia argentina reciente son muy escasos. Aunque desde hace algún tiempo a nivel internacional los medios han comenzado a hablar más a menudo de la 'guerra sucia', la entidad de los crímenes cometidos por la dictadura en los años 1976–1983 es todavía relativamente poco conocida en Italia y en el resto de Europa. La información acerca de los muertos, torturados y desaparecidos es escasa, así como no se conocen la localización de los centros de detención y la ingeniería política que estaba detrás de las prácticas de la desaparición. Lo mismo puede decirse en lo que se refiere a las iniciativas de los orga-

¹⁰³ James Young, *The texture of Memory*, New Heaven and London, Yale University Press; Mieke Bal (op. cit).

¹⁰⁴ El "año después" es el 2001, año en que fue escrito este artículo.

nismos de derechos humanos; al trabajo de Madres, Abuelas e Hijos; a los juicios aún pendientes contra los responsables.

Cuando se piensa en la reacción que la historia chilena ha producido a nivel internacional, la diferencia con Argentina es asombrosa. La muerte de Salvador Allende y la dictadura de Pinochet desde aquel 11 de septiembre de 1973, junto con el reciente juicio intentado por el juez español Garzón contra Pinochet, han conmovido a la opinión pública mundial (entonces como ahora) y han tenido una resonancia muy grande en Italia como en otros países, además de impulsar durante los años Setenta numerosos actos de solidaridad con los chilenos; mientras que los crímenes de la dictadura militar argentina por lo general han sido recibidos más bien con el silencio y la indiferencia.

Hasta hace muy poco tiempo en Italia la mayoría de las informaciones acerca del terrorismo de estado se limitaba a unas pocas películas ("La historia oficial"), a la traducción al italiano del libro de Verbitsky sobre la confesión de Scilingo en 1996, y a algunas notas sobre las actividades de las Madres que de vez en cuando aparecían en diarios de la izquierda radical. Con respecto a esta actitud hay que registrar algunos cambios muy importantes y una verdadera toma de conciencia generalizada acerca del terrorismo de estado en Argentina que se ha producido en los dos últimos años.

Entre los ejemplos notables habría que mencionar una novela publicada en 1999 por Massimo Carlotto, un sobrino de Estela Carlotto, periodista y escritor ("Le irregolari"), cuyo protagonista descubre la existencia de unos parientes perseguidos por los militares durante sus recorridos nocturnos por Buenos Aires y conoce madres y abuelas de desaparecidos.

La versión teatral de la novela ("Più di mille giovedì") se estrenó en diciembre del 2000, junto con una muestra del fotógrafo Marcelo Brodsky en la ciudad toscana de Pontedera. Mucho reconocimiento ha recibido también la película de Marco Bechis "*Garage Olimpo*",¹⁰⁵ co-producida por la Radio y Televisión italiana y estrenada en el 2000.

El evento más importante de los últimos meses ha sido el juicio a los militares culpables de crímenes contra ciudadanos italianos para el cual viajaron a Italia muchos testigos, y entre ellos un cierto número de Madres de Plaza de Mayo (el fallo ocurrió en diciembre del 2000). La condena de los militares a fines del 2000 fué un episodio al cual los medios

italianos otorgaron una notable atención, y para el aniversario del golpe militar, el 25 de marzo del 2001 la televisión estatal pasó un programa de una hora firmado por el periodista Enrico Deaglio con entrevistas a las Madres y Abuelas que se encontraban en Roma en los días del juicio y a algunos italianos de Buenos Aires – entre ellos el cónsul Calamai – que durante la dictadura habían ayudado a ciudadanos argentinos perseguidos a salir del país. En abril de 2001 la fotógrafa Lucila Quieto, hija de un desaparecido, organizó en Turín una exposición ("Arqueología de la ausencia") auspiciada por el Ministerio de Bienes Culturales italiano que obtuvo varios comentarios en los diarios.

También en Argentina en tiempos muy recientes se han producido cambios importantes y novedades sobre la labor de reconstrucción de la memoria. Publicaciones recientes (el libro de Pilar Calveiro, Poder y desaparición; la nueva revista "Puentes"; varios artículos publicados en el n. 68, diciembre 2000 de "Punto de vista"), se suman a proyectos de larga escala para investigar los procesos políticos totalitarios en los años Setenta en el Cono Sur,¹⁰⁶ las actividades de la red de asociaciones de familiares y de derechos humanos "Memoria Abierta", el proyecto de ley para la construcción del Museo de la Memoria en el edificio de la ESMA, etc. (Calveiro, 1998;)

Last but not least, a nivel personal hubo algunos episodios recientes que modificaron mi percepción sobre la memoria del terrorismo: otro viaje a Buenos Aires entre julio y septiembre 2000, entrevistas con algunas Madres que antes no conocía, seminarios y conferencias donde los temas relacionados con la memoria eran dominantes. Por encima de todo pude contemplar de qué manera las tentativas de construcción de una memoria pública de los años de la dictadura luchan por sobrevivir frente al terrible derrumbe económico argentino que aceleró la transformación del paisaje urbano en un teatro donde, como efectos del neoliberalismo y de las sucesivas vueltas de tuerca de gobiernos fallidos, una creciente visibilidad de difusión de la pobreza se asocia a formas de consumismo desenfrenado. Es ésta una combinación chocante para quien vive en Europa, algo parecido a una cabeza de Medusa que nadie perteneciente a la cultura postmarxista y postfeminista europea quisiera contemplar, pues revela la siniestra contradicción escondida detrás de la caída del muro de Berlín.

¹⁰⁵ Véase la página web en italiano www.garageolimp.com.

¹⁰⁶ Me refiero al proyecto del Social Science Research Council y de la Fundación Hewlett coordinado por Elizabeth Jelin, "Memoria colectiva y represión: perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el cono sur de América Latina".

Las páginas 'benjaminianas' de Idelber Avelar sobre la memoria del mercado en el Chile de la post-dictadura ofrecen una perspectiva iluminadora acerca de la relación que se establece en los países del Cono Sur entre un imperativo de duelo y la imposible redención frente a los escombros de la pasada catástrofe en un contexto totalmente mercantil. Según Avelar, uno de los efectos que deriva de esta situación es una ética de la imposibilidad, una actitud de obligación hacia lo que se olvida sin pretender una reconstrucción de lo olvidado; una deontología para enfrentar la amnesia irreversible. (Avelar, 1997) De acuerdo con esta reflexión, aun más importantes que las estatuas colocadas en un parque cuya ubicación topográfica y solución urbanística conserva elementos de ambigüedad denunciados por algunos arquitectos (Silvestri, 2000, incluido en este libro), se presentan aquellos proyectos que denuncian las maniobras 'obliterantes' y censoras de quienes preferirían destruir todo rastro de la pasada dictadura y quisieran transformar en lugares muy visibles de Buenos Aires los centros de detención que se han identificado. Lo cual quiere decir pensarlos no tanto como contenedores de cemento, acero y ladrillo de la memoria del terrorismo de estado, aparición real de un archivo ideal, sino más bien como tentativa de sugerir una manera diferente de recorrer calles y plazas y de percibir la cotidianidad en la postdictadura.

En pocas palabras: en un contexto de catástrofe económica donde cualquier proyecto tiene buenas posibilidades de no verse realizado, es deseable que el imperativo mnemónico se despliegue en el espacio público no tanto a través de alegorías del duelo poco durables, sino que sea más bien articulado a través de una serie incesante de micro-interrupciones. Si ya la ciudad posmoderna y postmilitar no se lee más como un texto urbano que se recorre y atraviesa para poder reimaginarla cultural y políticamente; si hay que vivirla oponiendo formas siempre nuevas de resistencia (de Certeau, 1981),¹⁰⁷ es un objetivo realista, aunque minimalista, recortarse espacios siempre más reducidos dentro de la nueva dictadura comunicativa, que como breves estallidos se destaquen por algunos instantes dentro la uniformidad sofocante del tejido de avenidas, shopping centers y periferias empobrecidas.

Memoria y monumento. El arte en los límites de la representación¹⁰⁸

Graciela Silvestri

1. A casi veinte años de la asunción del gobierno democrático, es posible reconocer que, gracias a la actividad incesante de muchas organizaciones civiles por los derechos humanos, como también a decisiones de gobierno que resultaron inéditas en el mundo, como el Juicio a las Juntas, se ha construido una memoria común acerca de los crímenes de la Dictadura Militar. Construcción es, en efecto, la palabra que mejor describe el trabajo de estos años que, ante los sucesivos obstáculos, planteó modalidades siempre renovadas para evitar el olvido y hacer efectiva la consigna Nunca más. Gran parte de este trabajo de la memoria, como nota Paola Di Cori en un artículo reciente,¹⁰⁹ posee un carácter que excede los objetivos políticos: la necesidad simbólica de salvar la particularidad de hechos, de personas, de vidas. Todorov nombra este tipo de memoria como memoria literal, única e intransferible, diferenciándola de la memoria ejemplar, cuyo paradigma es la justicia y que conlleva, por lo tanto, un alto nivel de abstracción. La cercanía de los hechos, el carácter siniestro de los crímenes que impedía el duelo, y también el tipo de resistencia simbolizada por las Madres y Abuelas, que llevó al espacio público el desgarramiento personal, privado, femenino en su sensibilidad, hacen aún hoy difícil pensar en las maneras en que un monumento —en su tradición enfática y genérica— puede simbolizar lo que aquí sucedió.

¹⁰⁸ Este artículo fue publicado en la Revista Punto de Vista No. 68, Buenos Aires, diciembre de 2000.

¹⁰⁹ Paola Di Cori, "La memoria pública del terrorismo. Parchi, musei e monumenti a Buenos Aires", mimeo, 2000 (es la primera versión del artículo publicado en este libro).

¹⁰⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Folio Essais, [1981] 1990.

La decisión de realizar un Parque de la Memoria se vincula con la necesidad de resolver este conflicto entre memoria literal y memoria ejemplar, entre historia colectiva y recuerdos intransferibles, conflicto no sólo local, ya que en gran medida está presente, también, en los recordatorios posteriores a la Shoá. Sabemos que si el trabajo de la memoria, que por definición es selectiva, no ha de agotarse en la recuperación del pasado, y ha de dejar una lección a las generaciones futuras, la abstracción es inevitable; pero al mismo tiempo estos crímenes que han negado a las personas aún el derecho a morir, y a sus familiares y amigos el derecho a llorarlos, implican una deuda necesaria con la aparición pública de la instancia individual. Que la trayectoria argentina haya colocado a las mujeres en un lugar preeminente no es secundario en la definición de este carácter. Los impulsores del Parque, varios grupos de organismos de derechos humanos apoyados por el gobierno de la ciudad, hallaron en la figura del Parque de la Memoria una instancia que podría articular memorial y monumento, y por lo tanto dos tipos de memoria.

Habitualmente, el memorial se interpreta como un espacio limitado que se autoexcluye de la vida cotidiana, en función de la reflexión, y así, abrazando con su sentido las diversas construcciones, promete evitar el acartonamiento oficial que supone la idea de monumento. La responsabilidad de cumplir este difícil cometido en el Parque de la Memoria se depositó en el arte. Se piensa, como cuando aún resultaba transparente el pacto retórico entre público y obra, que estos objetos que ubicamos genéricamente en el ámbito de las bellas artes (los dos concursos implicados en el proyecto involucraron específicamente la arquitectura y la escultura), son potentes en sus metáforas para decir aquello que no podemos ni siquiera nombrar, y que sus múltiples significados permanecerán abiertos para ser interpretados en el futuro.

Sin embargo, los resultados provisorios de este proyecto son contradictorios. El proyecto arquitectónico, producto de uno de los concursos, sugiere un lugar severo y parco, mientras que las alrededor de treinta instalaciones, esculturas y fragmentos arquitectónicos seleccionados para completar su construcción alternan claves diversas, y no es posible imaginar su relación con el sitio. Las 665 obras presentadas en el concurso de escultura, en conjunto, decepcionan; emerge la sospecha de que tal vez la confianza depositada en el arte ya no encuentre ningún eco.

En mi opinión, esta ambigüedad en los resultados del Parque de la Memoria radica en dos aspectos: el proceso de debate político sobre la oportunidad y las condiciones concretas de la obra, la esencia de su carácter público; y las lógicas internas del estado contemporáneo del arte

que las distintas propuestas comparten. Sin estas consideraciones, pareciera que el artista trabaja en la absoluta libertad que el mito moderno otorga a su práctica, en la intimidad directa con el asunto a tratar, sin mediaciones, presiones y preceptos. Pero confluyen en el resultado del memorial estas series distintas, con sus propios tiempos y sus problemas, que se cruzan tangencialmente con la política y la reflexión social.

2. Los primeros pasos hacia la construcción del Parque datan de diciembre de 1997, cuando representantes de diez organismos de Derechos Humanos presentan ante la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires la iniciativa de construir un monumento a las víctimas del terrorismo de estado. La propuesta fue aprobada casi en pleno por la Legislatura, que elaboró y aprobó una ley en julio de 1998, destinando "en la franja costera del Río de la Plata un espacio que será afectado como paseo público donde se emplazará un monumento y un grupo poliescultural en homenaje a los detenidos-desaparecidos y asesinados por el terrorismo de Estado", conformando además una comisión específica, la Comisión Pro Monumento a las víctimas del terrorismo de estado.

No era la primera vez que se proponía un parque en relación con la memoria de los desaparecidos. A mediados del '97, se llamó a concurso para un parque de recreo en la costa de Buenos Aires, en terrenos vecinos a la Ciudad Universitaria. Las autoras del proyecto ganador, advirtiendo que se trataba de un espacio ocupado parcialmente por la Escuela Mecánica de la Armada y el club policial, propusieron nombrarlo como Parque de la Memoria y otorgarle un tratamiento afín. Fue la primera vez que el tema de los desaparecidos se consideró integralmente en un proyecto físico en la ciudad. Pero el destino del primer premio fue también el de desaparecer: las presiones de la ESMA sobre el gobierno autónomo, y la misma desaprensión de los funcionarios, llevaron a que ninguna marca que indicara el sentido original quedara en pie. Sin embargo, sus ideas serán retomadas explícitamente por la Comisión Pro Monumento, en particular en el carácter que el proyecto ganador había planteado, la voluntad de que el deseo ciudadano "se concrete sin solemnidades ni estridencias, que no buscaron ni aprobarían quienes lucharon por la alegría".¹¹⁰

¹¹⁰ El proyecto fue realizado por las arquitectas Alda Daitch y Victoria Migliori. En la memoria descriptiva, se parafrasea la famosa frase de Julius Fucik que será retomada por la Comisión Pro Monumento: "hemos vivido por la alegría, por la alegría luchamos y por la alegría morimos: que la tristeza no sea nunca unida a nuestros nombres". Ver Silvestri, G. "La construcción de la memoria", Punto de Vista n° 64, junio 1998.

Esta experiencia fallida se vincula también con la decisión, formulada de manera relativamente independiente al trabajo de la Comisión, de retomar el tema de un memorial en el Concurso de Ideas para el Desarrollo del Área Ciudad Universitaria. Un sector de los terrenos, una isla de relleno sobre el río, formada en parte con los escombros de la AMIA, se destinó al Parque de la Paz. Las bases dividían la isla en tres sectores, uno dedicado a las víctimas de la Amia, otro a los detenidos-desaparecidos, y el tercero al Monumento a la Concordia Monseñor Ernesto Segura, promovido por la Casa Argentina en Israel Tierra Santa. Las indicaciones en las bases con respecto al carácter de esta zona eran mínimas: la mayoría de los participantes ignoraba, por ejemplo, quién era monseñor Segura,¹¹¹ y por lo tanto cuál era su representatividad y su función entre estos recordatorios. En efecto, el memorial era sólo un apéndice del ambicioso proyecto que prometía integrar el área de la Ciudad Universitaria a la ciudad. Pero los arquitectos del proyecto ganador se encontraron con que no existían fondos para tal vasta reforma.¹¹² El conjunto de la iniciativa parece ser, así, sólo un efecto de propaganda, buscado por los promotores, el programa Buenos Aires y el río de la Ciudad y la Facultad de Arquitectura, al que se le agregó el tema del memorial para evitar, tal vez, el recuerdo del vergonzoso episodio que convirtió un parque de la memoria en parque de los niños. Si la idea del memorial se mantuvo y continuó desarrollándose es porque se articuló con las iniciativas de la Comisión pro Monumento, que trabajaba de manera independiente.

La Comisión Pro Monumento, aunque conocía y apreciaba la imagen del proyecto ganador, no consideró la disposición arquitectónica del sitio en la organización del concurso de esculturas. El proceso de debate político ya era de por sí arduo; muchas organizaciones de derechos hu-

manos no apoyaban la iniciativa, ya fuera por motivos políticos sustanciales (por ejemplo, la vigencia de las leyes de obediencia debida y punto final) o por cuestiones de oportunidad. La mecánica de este concurso también fue objetada, ya que se instaló un doble standard (artistas invitados especialmente y artistas cuyo trabajo se sometería a la selección posterior). Algunos artistas, largamente vinculados con el arte político y las luchas por los derechos humanos, negaron así su participación.

Entre ambas iniciativas, la de la UBA y la de la Comisión, existieron sólo relaciones burocráticas, y en la práctica se mantuvieron dos comités distintos: los representantes de la FADU y la Municipalidad, por un lado, la Comisión pro Monumento, por otro. Ignoro el estado de avance del proyecto de memorial de la AMIA, cuyos representantes apenas tenían noticias de esta gestión; en el caso del monumento al Obispo Segura, se optó por un encargo directo.¹¹³ El 24 de marzo de 1999, representantes de las distintas organizaciones de derechos humanos y del gobierno de la ciudad descubrían en el sitio un cubo de mármol que oficiaba de piedra fundamental; a pocos pasos, una contramanifestación encabezada por otras organizaciones de derechos humanos se oponía al acto oficial. El proceso posterior continuó plagado de ambigüedades. Cercano al memorial, el programa del concurso de la Ciudad Universitaria pedía un museo de la memoria; pero existen otras iniciativas encontradas con ésta, como la de convertir en museo a la propia Escuela Mecánica de la Armada. A mediados de 2000, la Facultad de Arquitectura, una de las instituciones impulsoras del parque, elevó un recurso de amparo para evitar el uso de los terrenos en el sentido original, alegando problemas de propiedad. No sabemos, hoy, si todo el esfuerzo y las ilusiones de tantas personas implicadas en este proyecto no va a quedar, como frecuentemente sucede en nuestro país, diluido en otro recuerdo.

3. Todo este complicado y en muchos casos desaprensivo proceso de gestión ha dejado marcas que arquitectos y artistas no pueden resolver. El primer problema que surge atañe al programa planteado para el sitio en las bases del concurso de ideas arquitectónicas. La elección de una franja costera no es aleatoria, ya que responde a la oscura memoria de los “vuelos de la muerte”, y tampoco parece casual que el lugar elegido esté relativamente marginado del movimiento urbano, permitiendo la tranquilidad necesaria para el pensamiento y la reflexión. En estos aspectos las

¹¹¹ El Monumento o “Espacio Público Conmemorativo” dedicado a Monseñor Ernesto Segura se llamó luego Monumento a los Justos, aludiendo al hermoso pasaje bíblico del pedido de Abraham a Jehová para evitar la destrucción de Sodoma y Gomorra si se hallaran en ellas al menos diez hombres justos. (cf. Torá, Génesis, sección 4, cap 18) Monseñor Segura fue elegido por esta asociación privada como una vida ejemplar en este sentido, pero la ignorancia de los participantes está justificada, ya que no se trata de un personaje públicamente conocido. Ignoro las razones de esta elección por parte de esta poco conocida asociación privada, que luego quedaron diluidas en la versión ecuménica de “Los Justos”. La misma idea de Parque de la Paz como lugar de reconciliación dio lugar a sospechas justificadas durante el gobierno de Menem.

¹¹² El equipo ganador reunta dos estudios de arquitectos asociados: Baudizzone, Lestard, Varas y Ferrari-Becker.

¹¹³ El proyectista de este monumento es el arquitecto Claudio Vecshtein.

elecciones son convencionales: un sitio que convoca y un carácter típico respetado. Digo convencional, y, agregaría: necesariamente convencional. A través de convenciones nos comunicamos, y en ocasiones como ésta, el uso de la convención asegura que los sentidos perseguidos serán trasmisibles para una amplia mayoría. Pero la escasa factibilidad de que la propuesta arquitectónica integral para la Ciudad Universitaria sea realizada implicará, por un lado, que la conexión con la costanera norte, indispensable para acceder al lugar, permanezca inconclusa, que el entorno continúe en su estado de abandono, con abundancia de escombros y espacios desiertos, y que entonces, lo que originalmente se pensó como un espacio retirado quede oculto y divorciado de la ciudad, con lo cual el objetivo buscado de dejar un testimonio físico y público en la sociedad urbana aparece seriamente dañado, al menos en el futuro inmediato.

El tema de dónde edificar memoriales y monumentos ha convocado siempre larguismas discusiones, ya que su poder de evocación está directamente relacionado con la densidad que sugiere, así sea ilusoriamente, la unidad en el locus del acontecimiento pasado y el signo presente. Es posible, sin duda, erigir un memorial o un monumento en un sitio que no guarde ninguna huella concreta de la tragedia, o que sólo la simbolice indirectamente. En algunos casos recientes se ha optado por situar monumentos en lugares sin cualidad, inmersos en el tráfico urbano, como se optó en el contramonumento contra el fascismo de Jochen Gerz y Esther Shalev, instalado en un barrio de nuevos inmigrantes, con la expresa función de conectar los valores de la memoria con la vida cotidiana de quienes sufren la marginación. Sólo comento este caso para señalar que las opciones eran múltiples (aunque esta multiplicidad no fue considerada) y para subrayar, sobre todo, que la decisión del sitio debiera conllevar una simultánea decisión con respecto al carácter de las obras seleccionadas. El contramonumento de Gerz y Shalev, por ejemplo, apela para su completamiento a la participación activa de los habitantes, cerrando así el ciclo que se inició con la decisión del lugar.

Si sobre el sitio pueden existir muchas opciones legítimas, el programa planteado en las bases del concurso de arquitectura, en cambio, resulta altamente objetable. El gobierno de la ciudad parecía más preocupado por la propaganda de su programa de revitalización costera y la Facultad de Arquitectura por el evento del concurso, que por la definición de un tema tan delicado como el recuerdo de los desaparecidos. Así, que en el mismo sitio se convoquen hechos tan diferentes resulta problemático. Ninguna experiencia anterior indica que en un único lugar se puedan superponer memorias diversas de esta manera aleatoria,

como si se quisiera arrumbar en un apéndice de la ciudad las diferentes tragedias que hablan tan dolorosamente de nuestra propia sociedad; y sin duda, este intento no fue producto de crear nuevas formas de memoria. Preservar las diferencias forma parte implícita del programa planteado por las organizaciones de derechos humanos, porque, como dijimos al principio, un desafío importante en los monumentos y memoriales actuales consiste en resolver la relación entre la inmediatez de la memoria literal y la abstracción necesaria de la memoria ejemplar.

El proyecto de arquitectura premiado sorteó, dentro de los límites presupuestos, las dificultades de esta encomienda. Optó por el mismo tono austero pero no monumental que imaginaban los integrantes de la Comisión Pro Monumento; este carácter permite la presencia simultánea de los distintos recordatorios. Los reúne implicando en la continuidad del parque marcas precisas, elocuentes y breves. En el caso del monumento a los desaparecidos, se optó por materializarlo a través de un quiebre profundo y duro, como si la tierra hubiera sufrido un terremoto: los autores sabían que esa herida geológica que configuraban, con los nombres de cada desaparecido —o la placa en blanco— escuetamente dispuestos, hablaba claramente a una vasta franja de la sociedad, y así, tanto el logo de la Comisión como la piedra fundamental atravesada por una profunda falla aluden a esta decisión formal. El quiebre, utilizado antes en otros monumentos y obras de arte, constituye un símbolo ya probado no de reunión, sino de desgarrar nunca saldado; habla a un público que excede a los especialistas respondiendo implícitamente a un pedido de la Comisión: no pretender cerrar heridas que no pueden cerrarse, ni suplantar en la conclusión la verdad y la justicia. El memorial destinado a la AMIA se imagina concéntrico, y el monumento al Obispo Segura, probablemente por su singularidad en el conjunto, se ubica en un espolón, lo que fue respetado en el proyecto posterior. Lo que denota el proyecto, aún en el plano ambiguo de las ideas arquitectónicas, es el intento de armonizar tan diversos requerimientos en un espacio unitario, sin que esta armonía subsuma las distintas historias. En esa vocación de armonía que alberga lo distinto, el proyecto arquitectónico que otorga la lógica general para las intervenciones sigue presupuestos clásicos, pero el concurso del paseo de estatuas desmiente esta inicial y compartida voluntad. Los arquitectos habían previsto esculturas compuestas en grupos aislados, en puntos significativos. Pero su composición general no imagina las múltiples instalaciones que se presentarían al concurso de esculturas.

Los trabajos seleccionados en el concurso de esculturas oscilan entre arquitecturas autosuficientes o fragmentarias, evocaciones de memorias arcaicas, arte concreto, alusiones a las Pietà miguelangelescas, señalizaciones que remedan carteles de tránsito, palabras inscriptas en flechas, nuevas marcas geológicas que compiten con la traza original. Los artistas carecieron de información sobre el proyecto de arquitectura, y los arquitectos no tuvieron participación en el jurado del concurso, del que también ignoraban sus reglas en el momento de proyectar.

Podría aducirse que la tradición de parque-memorial permite albergar, en teoría, las notables diferencias de enfoque entre las obras. El parque memorial, en la tradición decimonónica, suponía ciertamente estatuas, folies, fabriques diversas en sus temas: el templete chino se cruzaba con el iglú o la "cabaña peruana". Pero existía un acuerdo fundamental entre ellas, relacionado con el carácter de aquello que se construía. Con carácter me refiero a la elección de cierto repertorio normativo indicado según el destino de la obra, que se adecuaba al sitio y resultaba, así, transmisible públicamente. Sabemos que este carácter retórico ya estaba en decadencia en el siglo XIX, y que en el siglo veinte fue rechazado por las vanguardias, mientras que los requerimientos de comunicación fueron progresivamente subsumidos por la publicidad, en términos de propaganda y estadísticas. Nada ha reemplazado desde entonces el puente entre arte y sociedad que solemos añorar: y este no es el menor problema del parque. Pero, aún enfrentándonos con estas cuestiones generales, lo cierto es que la multiplicidad de centros de decisión, autónomos y superpuestos, y la ausencia de reflexión específica sobre sitio y forma agrega conflictos en lugar de resolverlos. Si imaginamos el conjunto del parque con los tres recordatorios, sumándoles las treinta instalaciones elegidas que, de realizarse, probablemente desarmen la contundencia del recorrido original, la forma evoca más un parque temático de la memoria que un memorial, lo que parece bastante lejano de la intención de las organizaciones de derechos humanos que impulsan esta intervención.

4. He descripto minuciosamente el proceso del parque y sus consecuencias en la forma, pero sabemos que él no nos exime de preguntas sobre la entidad de las obras presentadas al concurso de esculturas, sobre su capacidad para responder a un programa que pedía actualidad simbólica sin "solemnidades ni estridencias". Pensé mucho en la oportunidad de ahondar en este problema en una ocasión como ésta, ya que el arte parece secundario cuando se trata de crímenes imposibles casi de imaginar. Pero, en la medida en que la Comisión Pro Monumento, de

amplia representatividad pública, eligió el arte, demostrando que para nosotros posee aún un sentido ecuménico, creo que no debemos eludir el juicio sobre las obras diluyéndolas en sus buenas intenciones o en sus condiciones de producción, ya que si este juicio es eliminado, se pone en crisis la misma razón por la cual aún continúan encargándose a artistas instancias de tal peso social y político.

Esta solicitud de representación al arte no es extraña a la tradición de recordatorios, como tampoco lo es la voluntad de evitar gritos enfáticos ante hechos de tal gravedad que sólo permiten, a veces, el silencio. Así, podríamos reconducir la voluntad de realización del memorial sin "solemnidades ni estridencias" al tópico expresado magistralmente por Winckelmann, enfrentado a aquellas obras de arte que, superando el tiempo, aún nos conmueven: noble sencillez y callada grandeza. Pero aquel mundo artístico del que hablaba Winckelmann poseía otra clave que inevitablemente se perdió: la posibilidad de la representación naturalista.¹¹⁴ Pintura y escultura respondían a la definición recurrente en los tratados, el hacer "presente al hombre ausente", representando "ante los vivos a los que llevan siglos de haber muerto".¹¹⁵ Aún en obras contemporáneas, reconocidas por su intensidad en trazar relaciones entre hechos y formas, existe esta tensión que impone la representación, si recordamos a Guernica. No cesa entre nosotros la valoración del arte como la expresión más alta de la dignidad y libertad humanas, sustituto de la religión, alejado de las lógicas del puro poder, moviéndose en un ámbito que ni la técnica ni la ciencia puede penetrar, gritando o susurrando, pero siempre representando lo que no se puede decir. ¿Es esto, aún, así?

La segunda posguerra llevó a una crisis profunda de estos presupuestos, y el arte público se vio seriamente cuestionado en sus formas típicas. En parte porque la monstruosidad de los hechos inclinaba a callar, pero en parte también porque ya en la década del cincuenta, mientras las formas habituales de los estilos clásicos en arquitectura y escultura recordaban las palabras enfáticas de fascismos y dictaduras, las artes proclamaban el abandono definitivo de cualquier representación, aún la abs-

¹¹⁴ Me refiero con naturalista a aquel arte cuyos elementos intentan coincidir con la experiencia óptica –y física– cotidiana, y no a ninguna escuela estilística.

¹¹⁵ Esta definición se debe a León Battista Alberti, el humanista que funda, a través de tratados una y otra vez citados, las bellas artes en tanto artes liberales, cf. De la pintura, *Mathema*, UNAM, México, 1996, libro II, pag 99.

tracta, para hablar sólo de sí mismas, de sus técnicas, y convertirse así por derecho propio en objetos entre los objetos del mundo real.

El monumento, el memorial y el museo fueron, en este proceso, minados en sus propias bases desde las posiciones culturales progresistas. Se les objetó su sustracción de la "vida"; su carácter sustitutivo con respecto a una memoria activa; su afán de permanencia. El monumento fue especialmente atacado, en la medida en que operaba una selección drástica y una expresión peligrosamente selectiva del pasado: su envergadura implica necesariamente el apoyo irrestricto del poder político del momento. Tema académico por excelencia, fue expulsado de los asuntos considerados por muchas líneas de vanguardia, y cuando se lo enfrentó, se intentó escapar del género. Los ideales de lo efímero, lo móvil, lo útil, lo cambiante, que el arte moderno promovía en sus versiones más radicales, se oponían a lo pétreo, lo clásico, lo retórico, lo permanente. Por último, el arte debía trabajar en contra del tranquilo acuerdo con el público, con lo que la idea de arte público pasó a ser una contradicción en sus términos.

Pero también parecía inevitable construir monumentos para recordar. Así, el tema se desplazó hacia las formas precisas en que los diversos hechos debían ser convocados. En la Europa de la posguerra, se optó muchas veces por monumentos clasicizantes a pesar de los vientos modernistas, como fue el caso del homenaje a los luchadores del Ghetto de Varsovia. Su autor, Nathan Rapoport, declaró: "No fuimos torturados, ni nuestras familias fueron asesinadas en abstracto".¹¹⁶ En otros casos, siguiendo el típico movimiento de algunas vanguardias hacia un pasado arcaico, proliferaron símbolos anclados en cada tradición vinculante: símbolos religiosos; metáforas de ruinas geológicas, o formalización de algún elemento de por sí elocuente. Pero el tema de la abstracción planteado por Rapoport iba mucho más lejos, ya que afectaba a la acusación de generalidad y ejemplaridad que cualquier monumento poseía, y que el arte moderno no parecía sino subrayar. Así, atendiendo a la particularidad de experiencias límite como la de la Shoah, se decidió en algunos casos que palabra y forma sólo podían estar en manos de los sobrevivientes, o se rechazó cualquier instancia de formalización estética para proponer sólo organizaciones mínimas de materiales literales (la ropa de los prisioneros en Majdanek, las valijas que las víctimas dejaban antes de entrar al campo, las vías que conducían al campo de Treblinka en Polonia).

¹¹⁶ Citado en: James E. Young, *The texture of memory. Holocaust memorials and meaning*, New Haven Conn, Yale University press, 1993.

Se objetará que ya no estamos más en el ciclo de las vanguardias. Pop art, land art, public art, recuperación de la historia y celebración de Internet: pareciera que todo el ciclo rotulado como posmoderno se ajusta mejor a los requerimientos públicos de construcción de un monumento. Sin embargo, la falacia es aún mayor que en las épocas del arte abstracto, ya que, impensadamente, el movimiento de subsunción en la vida, una de las banderas del arte moderno, llevó en los umbrales del 2000 a la subsunción en el mercado, que reclama también nuestra vida cotidiana. El mercado, que para el pop de los años sesenta resultaba una irónica bandera de escándalo, se ha convertido hoy en regla para la producción de arte. En lugar de las normas retóricas, poseemos hoy las de los galeristas internacionales. Así, paradójicamente, las expresiones del arte actual se encuentran más divorciadas del público que en la época de Guernica, ya que no causan siquiera escándalo: su razón de ser se encuentra en los requerimientos de un próspero mercado específico. El arte de hoy está así lejos de superar las distancias con los no entendidos, como también lejos de las esperanzas de reunión que el romanticismo colocaba en él. Enfrentadas al tema del monumento, las manifestaciones artísticas actuales parecen extemporáneas, en especial cuando la gravedad de los hechos deja fuera el escándalo, la ironía y el consumo, proponiendo un juicio moral y político, es decir un juicio de valor, que el arte del siglo veinte se negó a hacer. Agreguemos a este concierto mercantil su contracara necesaria, el puritanismo convencional norteamericano que ha cubierto el mundo del arte radical. Por él, aprendemos que las obras no deben ser pensadas en su calidad sino en su significado literal, que está atentamente formalizado de acuerdo a lo que debe ser correcto. Se rechaza así, con las mejores intenciones, el papel crítico que el arte y la literatura han poseído durante el siglo XX, para dar lugar a que, mientras se repropone un juicio moral que atañe a los más banales gestos cotidianos y privados, se descarta como superfluo el juicio sobre la calidad del arte. No necesito decir que son las indecisiones y las dudas, no las certezas sobre el mundo, las que han llevado a colocar al arte en un lugar que ni la ciencia, ni la técnica, ni las argumentaciones más sensatas, ni el sentimiento más puro, podrían cubrir. Es este punto, el de la ambigüedad, el de pensar sin saber a dónde se va, el que mantiene viva la densidad del arte.

Desde estas coordenadas problemáticas en que vive hoy el arte es que debemos reflexionar sobre las 665 obras para el Parque de la Memoria. Las descripciones escritas por los autores de cada obra explican el significado de cada gesto proyectado. Este no es un aspecto secundario, ya

que no existe distancia, en la mayoría de los casos, entre la descripción literaria y el acto formal; la transposición es inmediata, convirtiéndose en accesorio el trabajo de construcción de la forma. La descripción exime a la forma de ser elocuente y hace superfluo el trabajo: se suceden dibujos infantiles, maquetas con hombrecitos, casitas, aviones, evocando batallas de soldaditos de plomo, porque su definición formal, su materia, su realidad concreta no interesa.

Pocos proyectos manifiestan cierto grado de dominio de las técnicas con que trabajan, como si la mediación de un oficio, de una habilidad, fuera una capacidad impúdica ante hechos tan graves; o como si el trabajo estuviera interdicto a favor de un gesto directo, una aparición instantánea de la emoción que no debiera estar mediada. Algunas obras publicadas en el libro *Escultura y memoria* son impresentables, y la lógica de su publicación no selectiva radica en la voluntad de que fuera el proceso de debate, no las obras, el centro protagónico del Parque; y en la versión de que apertura moral se condice perfectamente con apertura artística.¹¹⁷ No deja de ser conmovedor que tantas personas en tan diferentes lugares del mundo respondieran a este llamado, pero sus buenas intenciones no nos dicen nada sobre el arte, como tampoco sobre el terror, la muerte o la vida. La comisión evitó el juicio porque el arte pasó a ser un pretexto para producir otro tipo de acontecimientos. Pero esta decisión tuvo un precio, también en la dimensión del acontecimiento.

La aparente libertad del mundo artístico actual, replicada en el juicio del jurado del concurso de "esculturas", la ausencia de otros límites que no fueran los más genéricos del sentido político-moral, no ha llevado ni a la diversidad sustancial de las respuestas, ni a la armonía entre ellas, ni a una imaginación nueva para enfrentar un problema tan difícil como es el de articular memoria íntima y memoria social, recordar la vida y no olvidar el terror. Hojear el libro en que las esculturas presentadas fueron compiladas produce la impresión de soluciones eternamente repetidas, a pesar de la variedad de lógicas que antes notábamos: este tipo de variedad es igual a la variedad de anuncios en televisión o la variedad que presentaban, a fines del XIX, los monumentos que recurrían a pedestales con bajo relieves y heroicos próceres a caballo flanqueados por fieras mujeres representando la libertad. Pero, mientras la variedad produce,

¹¹⁷ Cf. *Escultura y Memoria*, 665 proyectos presentados al concurso en homenaje a los detenidos desaparecidos y asesinados por el terrorismo de Estado en Argentina. Comisión Pro Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. Buenos Aires, Eudeba, 2000.

entonces como ahora, la sensación de uniformidad, las convenciones no transmiten ya nada. Las obras dejan de comunicar, a mi juicio, no sólo por atarse a una convención que sugiere el mercado de arte, o a los íconos ya probados, o por evitar la innovación formal. En los dos últimos siglos existen obras convencionales que poseen una sustancialidad comunicativa a la que es difícil sustraerse. Se trata de obras que no se disuelven en la intención programática, sino que poseen un peso propio, hecho de soluciones de oficio o de creación, siempre de trabajo material. Este peso es el que ha desaparecido.

El recorrido por las obras publicadas produce una sensación de escasa densidad, que habla de estos temas centrales en la cuestión del monumento y del memorial: el juicio de valor y la permanencia. Nada puede ser más difícil de articular hoy que esta duplicidad entre un juicio moral claro y sólido en sus contenidos, reconducible a consignas compartidas por toda la sociedad (porque fueron construidas como tales), y la ausencia deliberada de valoración artística; lo bello y lo bueno hace tiempo que dejaron de recorrer un camino unitario. En el arte quedaron depositadas durante el siglo XX las más potentes impugnaciones a la razón y a la moral, y de esta historia, que puso en crisis el tema del arte público, resulta difícil salir. Si algo enseñan experiencias como las del Parque de la Memoria, es que la relación entre arte y moral, arte y política, debe reverse, ya que la sociedad no está dispuesta a abandonarla.

El tiempo no resulta una variable secundaria de este problema. Si en el arte se coloca aún la esperanza de permanencia, en aquellos monumentos o memoriales que hablarán a las generaciones futuras —con la esperanza de que lo hagan como aún lo hacen los templos griegos y no la estatua vaciada en serie de San Martín—, debemos pensar en la permanencia, que supone cualidad, y no en el absoluto presente. El arte del 2000 se establece en una doble actitud que rechaza tanto lo nuevo (en el sentido de inauguración, no de cambio de imagen) como la palabra sustantiva. En el primer caso, celebrado por Arthur Danto con el nombre hegeliano de muerte del arte, da lo mismo cualquier resultado porque lo que importa es el proceso de producción y consumo de un evento. Desde este enfoque, el aire de parque temático de la isla rendiría tributo al aire cultural de los tiempos. Sólo que ésta no es la intención de la Comisión que convocó el concurso, ni de la sociedad porteña que acompaña la decisión. En el otro extremo, se multiplican palabras sustantivas: Heidegger es el autor más citado en esta voluntad de superar la representación para hallar el sustento de las cosas. No necesito decir qué puede resultar de las enfáticas palabras sobre el Ser, más convenientes para Vi-

de la que para los muertos por la vida. Así tenemos por un lado los “carteles de la memoria” del grupo de arte callejero —la forma es sólo inversión de la convención— y por el otro el espacio ritual de una huaca andina con su apelación a un origen puramente ideológico. ¿No existe acaso otro camino?

La permanencia puede ser pensada de manera diferente que en palabras definitivas o en trascendencia quasi-religiosa. La inmortalidad es un valor del mundo, no del cielo; el arte y la arquitectura han intentado crear un mundo de relativa estabilidad que conjurara el carácter efímero de la vida individual; este mundo humano es el que permite que nuestros hijos y nietos puedan simultáneamente reconocerse en la continuidad y leer de maneras impensadas aquello que una vez fue considerado con significados unívocos. Pero para esto, la densidad de la forma, que implica ambigüedad y no unilateralidad, es central. Si por algo es llamado el arte en la manifestación pública, es porque habla de lo concreto, lo individual, sin disolverse en el concepto; la densidad de la forma es metáfora de la densidad de la vida. La mayoría de las obras presentadas para el Parque son sustituíbles por su explicación, en la modalidad del procedimiento utilizado por el “creativo” publicitario.

La ausencia de reflexión sobre el problema planteado se revela cuando constatamos que no se restituyó en las “estatuas” la vida, sino sólo, y en los mejores casos, el carácter siniestro de los episodios que hemos vivido. Tal vez estemos demasiado cerca de los acontecimientos que sin duda eran siniestros, y demasiado lejos de poder responder a ellos con obras que remitan a cada vida convocada con alegría; más lejos aún de evocar ambos términos en relación. Pero también es cierto que este problema complejo resulta imposible de ser abordado desde las convenciones actuales del arte, que rechazan tanto la novedad del escándalo como la irreductibilidad del objeto.

Creo, en fin, que la falta de atención hacia los proyectos de escultura, y la ausencia de atención al proyecto de arquitectura que otorgaba el marco —es decir, el lugar—, ha impedido que el parque se convirtiera en un acontecimiento social y político que abriera una nueva etapa en las formas de pensar la memoria.¹¹⁸ Si el arte ha abandonado lágrimas y

sudor porque el trabajo ya no importa, en una falsa componenda entre genio y espontaneidad, y en íntima relación con una trama global que considera superfluo el esfuerzo humano, difícilmente reponda a aquello que esperamos de él: hacer presente lo concreto de aquellas vidas truncadas por el terror. Pretendemos además que lo que dejamos “a las generaciones futuras”, no sea interpretado sólo como una convención, ni como un acuerdo pleno con el poder político o con el poder del mercado global; en este sentido la lección de lo mejor del siglo veinte, el arte crítico, tampoco puede ser abandonada. El arte no debiera ser sólo un acuerdo con el verdadero mundo como Danto pretende festivamente celebrar; sino permitirse el ejercicio de despegar de la vida habitual para pensar otro mundo. Tal vez el fondo programático de la Comisión Pro Monumento hubiera querido esto: que aquellos que ya no están, estén sin embargo presentes en la ilusión de otro mundo, que nunca nos será otorgado pero para y por el cual aún vivimos, escribimos, pintamos y proyectamos.

¹¹⁸ Es probable que la serie de carteles del grupo de arte urbano tapen literalmente al río que los arquitectos consideraban central, así como otras esculturas corroan la contundencia del recorrido austero por los nombres. Los arquitectos trataban el panorama del río en el sentido de lo sublime: la presencia de aquello que permite al pensamiento asomarse a regiones que él no puede subsumir, sólo imaginar. El río debía aparecer, así, abierto.

PARTE III
NARRATIVAS DE LA DIFERENCIA

Identidades discretas

Marito Pecheny

Discretas son las personas que hablan o actúan con tacto o moderación, que se preocupan por no molestar a los demás; indiscretas son las personas sin tacto, que intentan saber con una curiosidad chocante lo que se trata de no develar. También se llama así a las acciones de tales personas. Son discretas las personas que saben guardar un secreto; indiscretas son las que revelan lo que debería haber quedado en secreto. Se califica asimismo como discreto a aquello que no atrae demasiado la atención (“el discreto encanto de la burguesía”, “un vino con discretos aromas a frutos rojos”). Por último, al menos en este primer campo de significado, discretos son los espacios que favorecen el aislamiento y el misterio (“un rincón discreto”).

En un segundo campo de significado, discretas son las partes de un todo caracterizadas por la discontinuidad. En matemática como en lingüística, los elementos discretos son físicamente distintos, desagregados, delimitables o separados (en sociales, ¿podríamos decir “alienados?”).

En el texto que sigue planteamos cinco hipótesis que nos parecen fecundas para estudiar los modos en que se estructura la sociabilidad de las personas homosexuales, cuyas identidades – insinuamos aquí – pueden ser calificadas de “discretas” según varios de los sentidos mencionados más arriba. Estos modos de sociabilidad se refieren tanto a las relaciones socio–personales entre homosexuales como a las relaciones con el entorno no-homosexual.

Las hipótesis son las siguientes:

- 1) La homosexualidad constituye un secreto fundante de la identidad y las relaciones personales de los individuos homosexuales.

- 2) Dado este secreto, los lazos de sociabilidad se estructuran según tres mundos definidos en función del conocimiento del secreto: el de aquellos que no saben nada, el de aquellos que están al corriente y el de los pares del mundo homosexual.
- 3) Las fronteras entre tales mundos son permeables y flexibles.
- 4) Los lazos personales establecidos entre pares homosexuales tienen consecuencias importantes para distintos aspectos del desarrollo individual como ser social (en términos de movilidad geográfica, acceso al mercado laboral, a círculos económicos y culturales distintos del original, etc.)
- 5) El desarrollo de un movimiento sociopolítico gay y la aparición del sida comenzaron a romper las fronteras entre los mundos.

El tema de la identidad homosexual, la estructuración de los lazos en distintos mundos y el impacto del movimiento gay y de la aparición del sida, fueron examinados en investigaciones previas (Kornblit et al 1998; Pecheny 2000a; Pecheny 2000b). La cuestión relativa al peso de los lazos personales entre homosexuales como determinantes de la movilidad individual en términos económicos, culturales y profesionales apareció en el curso del estudio sobre los otros temas, pero es un aspecto sobre el cual no tenemos evidencia empírica sistemática.

1) *La homosexualidad constituye un secreto fundante de la identidad y las relaciones personales de los individuos homosexuales*

Tomamos aquí la definición de "homosexualidad" como la tendencia a buscar placer sensual mediante contactos físicos con personas del mismo sexo más que con personas del sexo opuesto.¹¹⁹ No en todas las culturas existe la noción de persona homosexual ni todas las personas que tienen o han tenido relaciones sexuales con personas del mismo sexo se consideran a sí mismas homosexuales. Un individuo homosexual "identitario" es alguien que considera que el hecho de tener deseo y/o mantener relaciones sexuales y/o amorosas con personas del mismo sexo define en mayor o menor medida su propia identidad. Este reconocimiento es

¹¹⁹ Esta definición amplia es suficiente para dar cuenta de prácticas que adoptan y han adoptado históricamente formas, identidades y sentidos múltiples. La definición es la de Dover (1982:13).

en principio ante sí mismo y puede ser asumido públicamente o no, y en distintos niveles.

La identificación homosexual no siempre es adoptada autónomamente. Por el contrario, desde su invención, dicha identificación ha sido atribuida en general de modo heterónimo, por parte de los diversos especialistas.¹²⁰ Es por ello que numerosos autores desconfían de esta categoría de origen médico para definir una identidad social, y prefieren por ejemplo el término "gay", o ninguno (Butler 1993; Foucault 1993). En el presente trabajo, cuando hablamos de homosexuales nos referimos exclusivamente a personas que sienten deseo hacia las de su mismo sexo, sin intentar adoptar la apariencia física del sexo opuesto – como en el caso de las personas travestis. El sustantivo y el adjetivo "homosexual" se utilizan de modo genérico, en tanto que los sustantivos y adjetivos "gay" y "lesbiana" se utilizan más precisamente para referirse a los individuos homosexuales que asumen con cierto grado de publicidad su orientación sexual.

En nuestra sociedad, la homosexualidad es una dimensión de la personalidad que constituye un motivo de estigmatización, discriminación y exclusión. Esta dimensión tiene dos rasgos que determinan su especificidad: por un lado, en general, la homosexualidad no es evidente ante los ojos de los demás, ya que se puede ocultar con relativa facilidad; por el otro, en principio no es compartida por el núcleo de socialización primaria, formado por la familia, amigos de la infancia, etc.¹²¹ (Con esto

¹²⁰ La "identidad homosexual" es el producto de un conflicto entre la heteronomía que implica la taxonomía impuesta, y la autonomía de la reapropiación y redefinición, por ejemplo – pero no exclusivamente – en términos de la identidad gay. Si bien la crítica de espíritu foucaultiano diría que toda definición no hace sino poner límites a la pura práctica, estamos de acuerdo con el planteo de Jeffrey Weeks (1995), según el cual las identidades sexuales, especialmente las alternativas a la identidad hegemónica heterosexual, son "ficciones necesarias" que sirven de apoyo y dan un sentido de pertenencia útiles para asumir ante sí mismo y ante los demás una práctica conflictiva con los modelos presentados casi universalmente durante la socialización infantil y adolescente, y con los valores sociales predominantes.

¹²¹ Nos parece interesante citar los datos de una investigación francesa realizada con los lectores (varones) de una revista gay de dicho país, destinada a conocer en qué medida el sida representa un factor que alienta la comunicación de la homosexualidad al entorno familiar y afectivo (Schiltz 1994: 49). Según esta investigación, la homosexualidad es desconocida por el padre en un 45% de los casos de los gays seronegativos y 27% de los seropositivos, por la madre en un 38% y 20%, por los hermanos en un 31% y 15%, por los compañeros de trabajo en un 37% y 25% y por los amigos heterosexuales en un 28% y 13%, respectivamente. Teniendo en cuenta que la muestra no es representativa del conjunto de los homosexuales (ya que estos datos corresponden a los casos de gays adultos, los a participar de una investigación sobre el tema), puede suponerse que los porcentajes de no conocimiento de la orientación homosexual por parte del entorno afectivo de una persona son en promedio mayores.

queremos decir que normalmente el niño o adolescente que desarrollará una vida homosexual se cría en un ambiente heterosexual).

El primer rasgo, la no-evidencia, permite a los individuos manejar la información acerca de su sexualidad en función de los distintos interlocutores, espacios y momentos. En un contexto de discriminación de la homosexualidad, la capacidad de simular constituye un recurso de protección, del que carecen, por ejemplo, aquellos que poseen un color de la piel diferente de la norma, en un contexto racista.

El segundo rasgo, la no-comunidad de destino con su núcleo primero de socialización, plantea un problema particular a los individuos homosexuales. Esto los diferencia de los miembros de categorías discriminadas que forman grupos sociales, como los judíos en un contexto antisemita. En este caso, por ejemplo, si un niño judío es hostigado en su escuela, muy probablemente encuentre apoyo material y afectivo en su familia y sus amigos cercanos. En cambio, un adolescente que va descubriendo su deseo hacia personas de su mismo sexo, y vive esta situación con angustia o temor, no sólo es raro que encuentre apoyo en su núcleo familiar y amistoso, sino que la angustia o el temor residen justamente en el eventual rechazo que pudiere surgir de ese entorno primario de otros significativos.¹²²

Investigaciones realizadas en Argentina (Kornblit et al 1998) y en otros países muestran que en el proceso de formación de la identidad personal la relación con los otros significativos está fuertemente determinada por el modo de compartir o no la información relativa a la orientación homosexual. Esto que aparece en la adolescencia o juventud temprana prosigue en los distintos estadios vitales, incluyendo – si cabe – en lo que se refiere a la relación de las madres lesbianas o los padres gays con sus propios hijos biológicos o adoptados.

Independientemente de que a lo largo de la vida la mayoría de los individuos homosexuales dan a conocer a los demás su orientación sexual (lo que los anglosajones llaman el proceso del “coming out”), nuestra hipótesis es que la homosexualidad constituye un secreto fundante de la identidad y las relaciones personales de los individuos homosexuales.

Ahora bien, un secreto puede querer decir muchas cosas: es aquello que se calla, aquello de lo que no se habla, aquello de lo que se habla en voz baja o a espaldas de los demás, aquello de lo que no se debe hablar,

¹²² Las experiencias típicas ligadas a las distintas formas de estigmatización han sido ampliamente analizadas por Goffman (1989: 44-57).

aquello de lo que no se puede hablar... Lo que nos interesa subrayar aquí es que el secreto instituye lazos sociales específicos entre los que lo comparten y respecto de aquellos que no, pero que pueden intuirlo o alguna vez conocerlo. El secreto da lugar así a un tipo particular de interacción y de conflicto.

El antropólogo Andras Zempleni (1984), inspirado en Simmel, al analizar las formas de resistencia de los pueblos colonizados y/o primitivos que tradicionalmente estudia la antropología, llama la atención sobre el secreto, “una forma de resistencia mucho más general, simple y discreta [que los movimientos político-religiosos] [...]: el secreto es el medio más común del que se sirven los pueblos sometidos y los grupos oprimidos para preservar su identidad social y cultural (102)”.

Para este autor, “es secreto, según la etimología, lo que ha sido separado y puesto aparte (se-cernere). El acto constitutivo del secreto es un acto de rechazo que implica al menos dos seres – personas o grupos – ligados por una relación negativa: el que detenta el contenido puesto a un lado y el destinatario al que se apunta por dicho contenido negado [...] Salvo para la teología, no hay secreto en sí, sin blanco o destinatario al menos originario. Una vez consumada la separación, ¿en qué se transforma la sustancia puesta a un lado? [...] en algo oprimido, apretado, constreñido, es decir cargado de tensión. Cargado de la tensión del rechazo que ha instituido el secreto y que hay que mantener o preservar. El análisis de los actos lingüísticos relativos al secreto autoriza a distinguir tres modos de descarga o de regulación de dicha tensión interna, es decir tres modos que manifiestan la tendencia incoercible del secreto a franquearse una vía hacia sus destinatarios” (103). Como veremos más adelante, tales modos son la revelación, la comunicación y la secreción.

En una sociedad que discrimina a la homosexualidad, los individuos homosexuales pueden ser caracterizados como individuos “estigmatizables”, según el término de Goffman (1989). A diferencia de las personas que presentan un estigma visible, las personas estigmatizables son aquellas cuyo estigma no es evidente a los ojos de los demás, pero puede llegar a serlo. Los sociólogos estudiaron las biografías de este tipo de personas en términos de gestión del estigma a lo largo del tiempo y en los distintos espacios sociales. En este sentido, la gestión de la comunicación y del secreto constituye un recurso fundamental del que dispone el individuo estigmatizable.

A pesar de cierta evolución, la homosexualidad sigue siendo en Argentina una práctica fuertemente estigmatizada. Por esta razón, los individuos homosexuales se reservan en general el derecho de decidir cuán-

do y a quién comunicar su identidad sexual. Los estudios hablan en este sentido de un proceso o momento típico de la biografía de los homosexuales. Es el momento denominado "salida del placard", en el cual el individuo deja de esconder su homosexualidad y comienza a exponerla públicamente.¹²³ La salida del placard puede ser un acto voluntario, incluso político y reivindicativo, o puede ser impuesto por alguna circunstancia.

La cuestión del secreto es ilustrada por la expresión en inglés "closet", la cual resume la experiencia común de los individuos homosexuales, sin necesidad de atribuir esencia o universalidad alguna al homosexual en singular (Kosofsky-Sedwig 1993). Lo que tienen en común tales individuos es una contingencia histórica: la de haber nacido en sociedades hostiles a la homosexualidad (calificadas de "homofóbicas"), que los obligan a permanecer – en mayor o menor medida, por más o menos tiempo – ocultos en "el placard" en cuanto a su vida sexual y amorosa. Es necesario en este punto aclarar que no se trata de una dicotomía oculto-visible, sino de una gradación dinámica y permanente.

Posiblemente, la dificultad mayor que se plantea en una sociedad homofóbica no sea la dimensión puramente sexual de la identidad homosexual, sino su expresión pública como afecto, amor o compromiso. En efecto, incluso en sociedades o Estados intolerantes, las actividades sexuales non-sanctas pueden ser practicadas gracias al refugio de la oscuridad o de las paredes del cuarto. Lo que plantea mayores problemas es la manifestación de la homosexualidad como relación amorosa, cuyo reconocimiento social y político – bajo la forma del matrimonio entre personas del mismo sexo – parece estar aún hoy muy lejano. En este sentido, como señalan los testimonios en todas las investigaciones consultadas, la influencia de la discriminación se percibe más en el cercenamiento de algunos gestos cotidianos, por ejemplo la posibilidad de caminar del brazo en la calle o de besarse en público.

Si la sexualidad y las relaciones amorosas juegan un papel central en la génesis y desarrollo de toda subjetividad, en el caso de las personas homosexuales este papel está mediado permanentemente por el secreto, la observación y la auto-observación, que llevan a desarrollar un sentido de la ironía sobre sí mismos típica del humor homosexual, como del humor judío.

¹²³ La expresión "salir del placard" es la traducción de la expresión en inglés "coming out of the closet", o simplemente "coming out". Un análisis de historias de vida de gays y lesbianas focalizado en el momento de la salida del placard se encuentra en Plummer (1995).

Como señalara Andrew Sullivan (1995), el modo predominante de interacción social respecto de la homosexualidad conforma un sistema "hipócrita", calificado así porque presupone y reproduce un doble estándar de juicio según se trate del espacio privado o del espacio público. Este sistema ha durado por lo menos un siglo. Sin embargo, como veremos al final del artículo, desde hace unos veinte o treinta años los cimientos de tal sistema están siendo debilitados a partir del desarrollo de un movimiento y una comunidad gays y del advenimiento de la epidemia de sida, factores que contribuyeron – por diversas razones – a sacar de la invisibilidad pública a los homosexuales y a la homosexualidad (Pecheny 2000b).

En el territorio argentino, desde la abolición del Santo Oficio en 1813, la legislación no prohíbe las relaciones sexuales consentidas entre personas adultas del mismo sexo. Lo único que se les pide a los homosexuales, es su discreción. Como reza la Constitución Nacional de 1853, todo aquello que depende del orden privado de los individuos, en la medida en que no afecte el orden público, está permitido. Los problemas surgen cuando se transgreden los límites de lo privado y la homosexualidad se vuelve públicamente visible.

Desde el siglo XIX y durante casi todo el siglo XX, la discreción pública es la característica principal de la mayor parte de los individuos homosexuales, quienes han debido llevar distintas vidas e identidades según los espacios y vínculos sociales. La situación es más difícil fuera de Buenos Aires y los otros centros urbanos importantes, ya que si los individuos homosexuales son visibles, a menudo deben asumir el papel de chivos emisarios o de personajes del pueblo; y si no, su doble vida puede implicar la migración hacia la Capital y/o el temor de eventuales chantajes.

Hasta los años setenta, la vida de los homosexuales transcurre en una relativa tranquilidad, interrumpida periódicamente por el acoso de la policía que se vale de los edictos para reprimir y extorsionar a los homosexuales en las calles (Sebreli 1997). Las detenciones durante veinticuatro horas de presuntos homosexuales, como también de las trabajadoras sexuales, constituyen una fuente de ingresos ilegales para las comisarías. Pero más allá del lucro, es difícil comprender la lógica de tales detenciones arbitrarias en tanto políticas disuasivas o represivas. Las detenciones y el temor de la revelación de la homosexualidad no son eficaces para impedir los actos homosexuales, sino para crear un contexto represivo que determina un tipo de interacción social favorable a la disociación de la sexualidad y el afecto, al privilegio del anonimato, a la búsqueda de la

máxima eficacia en el levante, a la creación de códigos y subculturas, y al aprendizaje de la simulación (Pollak 1993:186; Kornblit et al 1998).

A partir de los años ochenta y el retorno a la democracia, la situación de los homosexuales empieza a modificarse. La liberalización política y la impronta dejada por el movimiento de defensa de los derechos humanos surgido durante la dictadura conforman un contexto favorable al planteo de reivindicaciones de nuevos derechos y el desarrollo de nuevos actores, como el movimiento de mujeres y el de minorías sexuales.

Como decíamos, el orden de interacción social constituido en torno a la homosexualidad sigue un doble estándar moral, que condena públicamente las prácticas homosexuales pero las tolera siempre y cuando ellas tengan lugar fuera de la mirada pública. Dicho brevemente, la sociedad parece tolerar mejor la sexualidad homosexual practicada en privado que el amor homosexual que se manifiesta públicamente. Esto puede interpretarse como si los no-homosexuales y los homosexuales hubieran establecido una suerte de pacto implícito en cuanto al estatus de la homosexualidad: la tolerancia social a cambio de la discreción y la invisibilidad.

Si la tolerancia implica el respeto de la libertad del otro, de sus maneras de pensar y de vivir, ella significa al mismo tiempo admitir la presencia del otro a regañadientes, la necesidad de soportarlo o simplemente dejarlo subsistir. La tolerancia no equivale pues a la plena aceptación ni al reconocimiento social. Sin embargo, ese mínimo de aceptación convenía, y aún conviene, a muchos homosexuales. En efecto, con un poco de discreción, una vida homosexual más o menos feliz puede ser vivida en el interior de los límites que impone la sociedad, a pesar de las complicaciones derivadas del hecho de mantener una doble vida. Este sistema de interacciones "hipócrita" sólo puede funcionar en la medida en que las personas espontáneamente estén dispuestas a practicarlo. Exige asimismo la demarcación de la homosexualidad en dos ámbitos separados, el público y el privado, y una sociedad que se encuentre cómoda con dicha distinción. Históricamente, homosexuales y heterosexuales cooperaron para cristalizar ese modo de interacción. Buscando evitar el riesgo de la burla y la discriminación que implicaría develar su sexualidad, los homosexuales aparentemente se contentan con que se les deje la posibilidad de conducir su vida sexual y emocional en privado. En el seno de sus familias, mientras se respeten las convenciones públicas de la discreción, los miembros homosexuales pueden integrarse sin problemas a la vida social. Como escribe Sullivan (1995: 121), "son solteros empedernidos o viejas solteronas, tíos divertidos o tías excéntricas, hermanos com-

plicados, personajes del pueblo... Al cabo de un tiempo, cuando no logran conformarse a los modelos maritales esperados, una extraña pero resistente convención se crea a su alrededor, una reticencia tenaz a develar sus deseos y sentimientos, sus vidas interiores y sus esperanzas para el futuro. Más que 'no-personas', son 'semi-personas'; públicamente bien definidos (sharp), íntimamente opacos. La mayoría de la gente sabe de alguna manera que son 'raros', y se muestran perfectamente tolerantes con ellos. Pero no se dice nada explícito; no se abre ningún corazón, a excepción quizá de los momentos de gran estrés, de una inopinada o vergonzosa revelación o en ocasión de una partida precipitada o de una ruptura. Como tales personas cooperan a su propia evisceración psicológica, la barrera entre sus identidades es particularmente fuerte". Los no-homosexuales, por su parte, dejan espacios para los "excesos" de los homosexuales, en la medida en que éstos acepten no perturbar la paz social y la esfera pública.

Este modo de organización social (espacial y temporal) de las prácticas homosexuales repercute además en las modalidades mismas de la interacción homosexual, en cuanto a la seducción, a la vida en pareja y a la actividad sexual. A partir de los estudios sobre riesgos relativos a la transmisión del VIH, pudo conocerse en qué medida la discriminación y el contexto dificultoso del cortejo entre personas del mismo sexo alientan por ejemplo la toma de riesgos o la disociación entre sexo y afecto, entre otras prácticas sociales devenidas típicas (incluso clichés) de las relaciones homosexuales (Pollak 1988 y 1993; Schiltz 1994; Pecheny 2000).

Como lo señalan los estudios efectuados en distintos países (Sullivan 1995; Pollak 1993), mientras unos y otros respetaban los límites entre lo privado y lo público, el sistema de discreción en torno a la homosexualidad pudo funcionar sin grandes sobresaltos. Las consecuencias principales de este modo predominante de interacción social, basado en la discreción y la hipocresía, en la formación de espacios de sociabilidad y en la determinación de sus dinámicas, son descritas en los párrafos que siguen.

- 2) *Dado este secreto, los lazos de sociabilidad se estructuran según tres mundos definidos en función del conocimiento del secreto: el de aquellos que no saben nada, el de aquellos que están al corriente y el de los pares del mundo homosexual.*

Esquemáticamente, podemos decir que las relaciones personales de los homosexuales se estructuran en tres mundos entrecruzados, defini-

dos por su posicionamiento respecto del conocimiento de la orientación homosexual: el de los que no saben nada, el de los que están al corriente y el de los pares del mundo homosexual. Estos mundos no sólo se cruzan entre sí, sino que atraviesan los distintos niveles que van desde lo privado–íntimo hasta lo más público–político.

El hecho de que exista un vasto mundo de relaciones personales formado por aquellos “que no saben nada” de la vida sexual y afectiva de una persona que les es en otros sentidos muy cercana, se explica por la situación de discriminación de la que es objeto la homosexualidad.

La discriminación puede ser ejercida directa o indirectamente. Es directa cuando una norma o actitud apuntan directamente a alguna categoría de actos o personas, o cuando distinguen arbitrariamente entre categorías. La discriminación es indirecta cuando una norma o actitud son de apariencia universal, pero sus efectos discriminatorios son sufridos exclusivamente por una categoría determinada de actos o personas (por ejemplo, según la norma vigente, el matrimonio entre un hombre y una mujer es universalmente accesible, pero sus efectos son discriminatorios únicamente para aquellos que aman a una persona de su mismo sexo). Por otra parte, la discriminación puede ser real o sentida. Es real cuando es efectivamente ejecutada, mientras que es sentida cuando el individuo, anticipándose a un rechazo, se autodiscrimina (Green 1995). En materia de homosexualidad, la discriminación es importante bajo su forma indirecta y como discriminación sentida o anticipada. El miedo frente a la hipotética revelación de la homosexualidad opera como una causa eficiente de auto–exclusión y de vergüenza personal. La anticipación de la discriminación favorece además los riesgos respecto del sida y otras ETS, impide el acceso a los servicios de salud y judiciales, y lleva al alejamiento del entorno afectivo.

Nuestro estudio empírico mostró que el mundo subjetivo (formado por el individuo frente a sí mismo), el íntimo–privado (formado por aquellos que cuentan afectivamente para el individuo) y el público–político, no son coherentes ni homogéneos respecto al modo de considerar la homosexualidad.

Las actitudes subjetivas son, por supuesto, muy diversas. Los sentimientos de los individuos son contradictorios y ambiguos, lo que entre otras cosas se explica por la socialización previa a la toma de conciencia de la homosexualidad. En la mayoría de los casos, los individuos saben y sienten que la homosexualidad es motivo de vergüenza, de burla, de exclusión, etc., mucho antes de saberse atraídos por personas de su mismo sexo. Luego, los sentimientos pueden evolucionar positivamente a lo

largo del proceso de coming out, pero las ambigüedades no desaparecen nunca completamente. Además, la percepción personal de la discriminación social – percepción que está a la base de la discriminación anticipada – es muy fuerte.

En lo que se refiere a la familia, la discriminación sentida aparece como más fuerte que la discriminación real. Una vez superada la discriminación anticipada y/o revelado aquello que se encontraba oculto, la actitud de la familia generalmente es de aceptación o tolerancia, pero no siempre. Según los testimonios, la homosexualidad genera a menudo reacciones hostiles por parte de los miembros de la familia cercana, sobre todo del padre y de los hermanos. Las expulsiones de la casa, los silencios y las recriminaciones recíprocas son moneda corriente. Por esta razón, muchas veces la homosexualidad se mantiene oculta. En la mayoría de los casos, si la homosexualidad es conocida por la familia, la regla es no hablar de ello.

Respecto de los amigos, pueden establecerse tres casos típicos: aquellos homosexuales que participan de un mundo amistoso formado exclusivamente de gays y/o de lesbianas (y, en el caso de los homosexuales masculinos, de las “mujeres–amigas–de–gays”); aquellos que llevan una doble vida, cuya frontera se establece mediante el compartir o no el secreto respecto de la homosexualidad; finalmente, el caso, minoritario, de aquellos que se integran completamente en tanto gays o lesbianas a un mundo de amigos sin distinción de orientación sexual.

En cuanto a los vecinos y compañeros de trabajo, la regla general es la discreción y la tolerancia. Sin embargo, en algunas profesiones, la homosexualidad es percibida como un verdadero tabú. La idea predominante es que el conocimiento público de la homosexualidad de alguno significaría el fin de su carrera profesional. Según los testimonios, éste es el caso de los docentes, militares, médicos, psicoanalistas, políticos, eclesiásticos, deportistas (hombres), árbitros, diplomáticos, jueces, policías, entre otros.

Un capítulo particular es el de los médicos y del personal de salud. Para las mujeres y los hombres homosexuales, la relación con los médicos generalmente es conflictiva, salvo que encuentren médicos “que entienden” específicamente la situación. Esto es particularmente importante, por ejemplo, para el control ginecológico de las mujeres lesbianas, o la prevención y el tratamiento de sida y otras ETS en varones homosexuales.

Finalmente, en el seno del mundo de aquellos que cuentan para el individuo, puede hablarse de los “otros indeterminados”, de “la socie-

dad”, la cual es percibida por los entrevistados como “claramente discriminatoria”, “hipócrita” o “ignorante”.

Los breves comentarios que acabamos de hacer muestran que la discriminación opera de modo diferente según los espacios sociales y según los interlocutores que están en interacción con los individuos real o potencialmente discriminados. Dicho fenómeno también se verifica en el mundo público y político propiamente dicho.

En el seno de la opinión pública, la mayoría se declara por la tolerancia, quizá sin un total convencimiento. El rechazo total y la plena aceptación de la homosexualidad aparentemente son actitudes minoritarias (Vujosevich et al 1997). El discurso políticamente correcto de los medios de comunicación, los intelectuales y otras voces autorizadas, no es uniforme, si bien desde hace algún tiempo la homosexualidad es objeto de un discurso liberal y de aceptación. En oposición a la discriminación directa, la idea considerada correcta es la “no-discriminación”, la cual, por otra parte, está lejos del pleno reconocimiento.

Finalmente, hay que tomar en cuenta la ley, en tanto regulación jurídica de los comportamientos y en tanto mensaje que el Estado formula en dirección de la sociedad. En Argentina, la ley no habla de homosexuales o de homosexualidad. La desigualdad jurídica se deriva sobre todo del no-reconocimiento legal de las parejas de mismo sexo. En el curso de los últimos años, sin embargo, la aplicación de las leyes vigentes paradójicamente parece algo más favorable a los homosexuales que la letra de las leyes. En este sentido, hubo algunos casos de extensión, a las parejas y a individuos homosexuales, de algunos derechos y beneficios originalmente destinados a concubinos heterosexuales o a solteros sin precisión de orientación sexual (en materia de protección social, de adopción, etc.).

Dado este contexto de discriminación – real o ejecutada, y temida o anticipada – no es extraño que las personas homosexuales consideren conveniente mantener sus vidas sexuales y afectivas al resguardo de eventuales actitudes hostiles. En los testimonios recogidos en nuestra investigación (Kornblit et al 1998; Pecheny 2000a), el no comunicar la orientación homosexual parece ser la actitud más habitual de la mayoría de los homosexuales y ante la mayor parte de sus interlocutores.

El secreto de la propia homosexualidad se guarda con particular celo en los llamados ámbitos homosociales, es decir aquellos formados exclusivamente o casi por personas del mismo sexo. Ejemplos de este tipo de ámbitos son las bandas de adolescentes, las barras y los equipos deportivos, los parroquianos de un bar, o instituciones como las Fuerzas Armadas

y las órdenes religiosas. Según varias investigaciones, tanto en la conformación de la identidad sexual individual como de la identidad grupal de los colectivos homosociales, la homosexualidad constituye un “exterior constitutivo” (Laclau y Mouffe 1987), una diferencia cuya negación aparece tan importante como la afirmación positiva de la propia identidad. En particular, respecto de la construcción de la masculinidad en un contexto “machista”, los autores afirman que la negación de la homosexualidad constituye un elemento tan definitorio como la conquista de mujeres.

La simulación, bajo la forma pasiva de la discreción o la forma activa del simulacro (apelando a signos “desidentificadores”), constituye un recurso de protección del que se valen los individuos estigmatizables. Esto no se da sin costos, como lo analizara Goffman. Por un lado, los individuos homosexuales, cuando se encuentran en ámbitos en los que su orientación sexual permanece oculta, pueden enterarse crudamente de aquello que “verdaderamente” se piensa acerca de los de su misma condición. Por otro lado, el denominado laberintismo “empuja al disimulador a internarse cada vez más en los meandros de la mentira, con el fin de prevenir una divulgación amenazadora” (Goffman 1989:103).

Un segundo mundo está compuesto por “los que están al corriente”. Éstos no necesariamente constituyen la mayoría de los miembros de los entornos sociales o familiares de un individuo homosexual.

Si bien es cierto que las relaciones personales cambian radicalmente por el hecho de compartir o no la información sobre la homosexualidad de una persona – justamente por ello distinguimos entre distintos mundos – debemos aclarar que los matices existen. En un extremo, al interior de los que están al corriente, se encuentran aquellos que “saben pero no hablan de ello” – un caso más que típico, según los entrevistados – y en el otro extremo se encuentran aquellos que a partir de su inclusión en el mundo más íntimo o privado hasta refuerzan sus lazos de confianza y apoyo.

En este mundo, la simulación disminuye o desaparece, aunque en general se mantienen los códigos de discreción propios del orden de interacción del que hablábamos más arriba.

Finalmente, según los estudios, uno o más mundos de pares homosexuales han existido siempre. Lo que cambia históricamente es su grado de visibilidad (D’Emilio 1983; Chauncey 1994; Sebreli 1997). Sebreli ilustra este fenómeno con la imagen de las “ciudades bajo ciudades”. Tal mundo posee sus propios códigos de lenguaje y de comportamientos, incluyendo modos de vestirse o de mirarse en la calle. En términos tradicionales de la jerga homosexual, este mundo se denomina “ambiente”, y

está formado por “los que entienden”, diferenciados de “los nada que ver” (Sívori 2000).

En el transcurso de los últimos años, como en otras grandes ciudades, en Buenos Aires la existencia de una “comunidad gay” se acompaña de una organización económica, política y espacial homosexual. Si esta comunidad es más visible que las subculturas homosexuales de la primera mitad del siglo XX, no es menos cierto que ella más bien “se yuxtapone” a la vida social normal, en lugar de atravesarla.

Para Michael Pollak (1993:216–217), “la conquista de las libertades sexuales se hizo gracias al refuerzo de una sociabilidad específica e, indirectamente, de una segregación como la que indica el término 'ghetto'[...] En efecto, la liberación sexual, sinónimo – en el caso de la homosexualidad – de emancipación de una diferencia, se traduce en el establecimiento de un espacio privado del homosexual que, de alguna manera, se pone al abrigo de la mirada heterosexual. Por consiguiente, la vida homosexual se distingue por fronteras específicas trazadas entre 'vida privada' y 'vida pública', que inscriben en todas las relaciones sociales la diferencia en las preferencias sexuales. Así, muchos homosexuales tienden a ubicar las relaciones familiares ya sea del lado de la vida pública, representada por el trabajo y sus exigencias (constraints), ya sea en una zona intermedia, pero en todo caso fuera de lo que ellos definen, casi siempre, como su 'verdadera vida' o su 'vida privada'(el subrayado es nuestro).

En ciertos casos, en algunas subculturas gays, el modo de interacción lingüística está fuertemente pautado, incluyendo un vocabulario propio y una gramática específica. Un ejemplo, en lo estrictamente lingüístico, es “la jerga hablada por quienes se identifican a sí mismos como locas [...que] resulta de transformaciones claramente definibles operadas sobre las marcas de género del léxico del rioplatense estándar”, hablando en femenino, tanto en primera, segunda, como en tercera persona, y refiriéndose tanto a varones como a mujeres (Sívori 2000:1). Por otra parte, en contextos abiertos o indefinidos, se desarrollan “estrategias instrumentales de mostración u ocultamiento, destinadas a identificar cómplices pasando desapercibido para quienes no comparten el código; lo que en el argot se denomina ‘tirar plumas’” (idem).

Los espacios físicos de sociabilidad homosexual están en principio ligados a los encuentros de seducción y sexuales: bares, lugares de levante, saunas, es decir espacios casi clandestinos. Esto plantea dificultades específicas para la constitución de un movimiento sociopolítico, que por definición aspira a ser público. A pesar de esta contradicción, la salida a la política y a la opinión pública por parte de las minorías sexuales se

produjo en este tipo de espacios: en Nueva York, la primera asamblea militante a raíz del entonces llamado cáncer gay se produjo en un local de sauna (Bayer 1989), en París fue en un bar gay (Pollak 1988) y en Buenos Aires la creación de la primera organización pública homosexual, la CHA, fue decidida en una asamblea llevada a cabo en una discoteca (Jáuregui 1987).

Ante la epidemia del sida, los lazos desarrollados en el mundo homosexual se revelaron como uno de los soportes materiales y afectivos principales para las personas viviendo con la enfermedad – inclusive las no-homosexuales. Tanto en los países donde ya existían comunidades gays más o menos fuertes, como en nuestro contexto en que una comunidad comienza a esbozarse paralelamente al surgimiento del sida, es en el seno de las redes amistosas gays de donde surgen los primeros intentos de respuesta ante el avance de la epidemia (Altman 1994; Pecheny 2000a). Durante los años ochenta y gran parte de los noventa, cuando la estigmatización del sida era particularmente grave, las relaciones reticulares de amistad gay constituyeron, como las llama Pollak (1993), verdaderas “familias ampliadas” de las víctimas de la enfermedad.

3) *Las fronteras entre tales mundos son permeables y flexibles.*

La adopción de distintos roles, la “doble vida”, que parece caracterizar la vida de los homosexuales en un contexto discriminatorio, ha sido facilitada por el desarrollo urbano. Si éste permite la organización espacial y temporal (según horarios) de los vínculos sociales atravesados por el posicionamiento respecto de la orientación sexual, los límites entre los mundos recién descritos no son fijos ni infranqueables.

Como decíamos al principio, siguiendo a Zempleni (1984: 104–111), el secreto – en tanto forma de relación social – está cargado de tensión y manifiesta una “tendencia incoercible” a abrirse paso. Este proceso se da bajo tres formas típicas: la revelación, la comunicación y la secreción, que Zempleni analiza en términos de pragmática lingüística.

La revelación (“decir”, “divulgar”, “traicionar”, “confesar”) implica un alivio brusco de la tensión que anula la separación y por consiguiente el secreto. Por ello, dice este autor, “ningún secreto puede cumplir sus promesas al revelarse” (104). En materia de homosexualidad, la revelación puede darse a partir de circunstancias fortuitas, o a partir de ciertos acontecimientos típicos: rumores, chantajes, outings (delaciones por parte de otros homosexuales), o a raíz de la infección por el VIH/sida, que actúa como una suerte de “revelador”.

La comunicación (“confiar”, “transmitir”, “comunicar”, “contar”), en lugar de abolir la separación, preserva el secreto pero aliviando su peso y tensión. La comunicación implica una elección y transforma el secreto en “soporte de un lazo social ambivalente” (104). A diferencia de la revelación, la comunicación del secreto se realiza a confidentes elegidos por decisión, quienes pasan a ser “depositarios” – amigos, íntimos, pares – distintos de los destinatarios excluidos. Lo interesante, dice Zemleni, es que “contrariamente a la creencia, [...] la proximidad social de los depositarios y los destinatarios es una de las condiciones corrientes de la comunicación del secreto. Lo transmitimos preferentemente a quien puede traicionarlo [...] Al confiarlo a otro, no le pedimos solamente que lo conserve intacto y nos alivie el peso de nuestro ocultamiento; le pedimos también que lo tome a su cargo y lo 'comparta', [...] defendiéndolo de su propia propensión a manifestarlo [...] ante nuestros destinatarios – a partir de ahora – comunes (104)”.

Por estas razones, la comunicación que inaugura el compartir el secreto puede tener como efecto el cimiento de un lazo social fuerte y ambivalente que se nutre de la tensión constante entre un adentro y un afuera.

Por último, Zemleni afirma que la “secreción” – “dejar escapar”, “filtrar” – es sin duda el medio más corriente de regulación de la tensión y de la preservación del secreto y constituye su “propiedad más remarcable y paradójica” (106). El secreto parece no poder subsistir como tal sin mostrarse de alguna manera a sus destinatarios, mediante fragmentos o señales, lo que no significa que exista revelación o comunicación. “La función de la secreción es la de regular y mantener la tensión del secreto [...] Pues, en el fondo, el secreto se ve amenazado tanto por la disminución como por el aumento excesivo de su tensión” (106).

En conclusión, el mantenimiento de los límites del secreto – límites difusos, inestables, dinámicos – requiere un esfuerzo compartido por unos y otros. La invisibilidad homosexual no es un estado de equilibrio o de reposo, sino que implica un esfuerzo activo, sobre todo en los últimos años en que lo gay interpela cada vez más desde el espacio público a quienes no se enteran de las sexualidades o relaciones afectivas mantenidas en secreto.

- 4) *Los lazos personales establecidos entre pares tienen consecuencias importantes para distintos aspectos del desarrollo individual como ser social (en términos de movilidad geográfica, acceso al mercado laboral, a círculos económicos y culturales distintos del original, etc.).*

Como dijimos al principio, no contamos con evidencia empírica sistemática para sustentar esta cuarta hipótesis, pero la planteamos porque pistas que van en tal dirección surgieron del análisis de los otros aspectos. En síntesis, argumentamos aquí a favor del interés de explorar empíricamente en qué medida esta hipótesis es cierta.

La hipótesis según la cual, para los individuos homosexuales, los lazos personales establecidos entre pares tienen consecuencias importantes en términos de movilidad social, puede desdoblarse en dos afirmaciones: primero, que existe una solidaridad entre homosexuales, que los lleva a privilegiar los lazos socioprofesionales con sus pares; segundo, que dicha solidaridad atraviesa vertical y horizontalmente los divajes y diferencias sociales.

Más allá del hecho de que cualquier tipo de red social tiene alguna influencia en cuanto a la inserción profesional de sus miembros, la primera afirmación se sustenta específicamente en numerosos indicios que hablan del apoyo recíproco entre quienes experimentan vicisitudes similares. No es difícil en este sentido que un homosexual pueda ponerse en el lugar de otro, en cuanto a ciertas experiencias típicas de la vida, y que lo “entienda”. Además de esto, el lazo puede estrecharse a partir de códigos compartidos en la socialización homosexual, amén de intereses sexuales, afectivos o amistosos comunes.

La segunda afirmación es quizá la más interesante, y se resume en la idea de que los lazos personales entre homosexuales – incluyendo las relaciones de pareja y de amistad – son más exogámicos en términos de clase, de geografía, de edad y de estatus sociocultural, que entre el resto de las personas. Incluso, para algunos autores éste es el rasgo particularmente perturbador de la homosexualidad, la cual no respetaría los cánones establecidos de las relaciones sociales consideradas legítimas.

Esquemáticamente, si esto es así, si los lazos personales entre homosexuales atraviesan clases, edades y niveles socioculturales, no es extraño que individuos situados en algún punto más bajo de la escala social puedan ascender gracias al vínculo con otros individuos situados más alto.¹²⁴

¹²⁴ Esto vendría a ratificar la idea de que “dada la posición del sujeto en la estructura y la existencia de oportunidades, las relaciones personales pueden explicar los diferenciales de acceso entre gente situada en posiciones similares en cuanto a origen social y educación y enfrentadas a un universo similar de oportunidades estructurales” (Feldman y Murrin 2000: 3).

En otro orden de cosas, el propio recorrido vital de las personas homosexuales incentiva la movilidad, en el sentido geográfico: las migraciones internas y externas, la “des-socialización”, etc.

Por último, como explica Michael Pollak (1993:191), “la concentración de homosexuales en ciertas categorías socioprofesionales no tiene nada que ver con la mitología de la sensibilidad natural, de los dotes artísticos innatos, de una especie de inteligencia o brillo particulares. Es la lógica social y la lógica del medio que fabrican esta intrusión de las estrategias sexuales en la carrera profesional. Y la sensibilidad específicamente homosexual refleja ante todo una lucidez proveniente del juego permanente de roles, de la toma de distancia respecto de sí en respuesta una exclusión siempre sentida, pero nunca pronunciada”.

Dicho en pocas palabras, a partir de estos elementos, sugerimos la idea de investigar hasta qué punto el modo de vivir la sexualidad y los sentimientos amorosos en las personas homosexuales constituye una variable importante para comprender la movilidad social horizontal y vertical de tales personas.

5) *El desarrollo de un movimiento sociopolítico gay y la aparición del sida comenzaron a romper las fronteras entre los mundos.*

Según nuestro análisis, la estructuración y los límites de los mundos descriptos más arriba dependen de la vigencia del sistema hipócrita del estándar doble respecto de la homosexualidad. Ahora bien, como vimos, tal sistema enfrenta una crisis, acelerada por dos factores: el desarrollo de un movimiento social de minorías sexuales y la epidemia de sida.

No tenemos espacio para describir la historia, estrategias y objetivos del movimiento de minorías sexuales (Bernstein 1997; Adam et al 1999; Pecheny 2000a). Sólo nos interesa señalar que este movimiento plantea la visibilidad como un objetivo y un medio político, que echa por tierra el lugar de discreción tradicionalmente atribuido a los homosexuales.

El movimiento de minorías sexuales redefine el sentimiento de vergüenza o indiferencia en términos positivos, incluso de “orgullo”. Un argumento central del movimiento gay a favor de la visibilidad es que si todos los homosexuales se dieran a conocer como tales, se pasaría un umbral a partir del cual el sistema hipócrita se volvería insostenible. Este movimiento permitiría banalizar la diferencia sexual, constituyendo así un principio de aceptación efectiva.

El análisis de la situación política de las minorías sexuales nos permite presentar algunas modalidades de la dialéctica que existe entre lo pri-

vado y lo público. Esta dialéctica implica la redefinición de los límites entre dichos ámbitos, la cual permite a su vez la transformación pública y política de las relaciones privadas e íntimas.

Como se sabe, socialistas y feministas han criticado las relaciones de dominación inherentes a la división liberal de la sociedad en un ámbito público y uno privado. Tales críticas señalan correctamente que, en un sistema capitalista y patriarcal, la igualdad política se monta sobre una estructura social basada en la opresión entre las clases y entre los sexos. Sin embargo, la división entre lo público y lo privado no sirvió únicamente para cristalizar relaciones de dominación. En efecto, la evolución histórica y social sigue una dialéctica conflictiva, susceptible de expresarse a través de las oposiciones entre derechos, y entre sujetos de derechos. Tales antagonismos permiten, de manera contingente, tanto la reproducción como la transformación pública de las relaciones sociales privadas. En este sentido, la legitimidad pública basada en la igualdad de derechos juega un papel de referente crítico respecto del cual la realidad desigual puede ser puesta en cuestión.

En las sociedades modernas, un conjunto de aspectos fundamentales de la vida, entre ellos la sexualidad, se consideran legítimamente protegidos de la mirada pública y por ello exclusivos del ámbito privado-íntimo. Ahora bien, junto con otros factores, fue la lucha contra el sida la que permitió incorporar a la agenda política la discusión de algunos de esos aspectos que, en tiempos normales, permanecen invisibles y de los cuales no se habla públicamente. Este fenómeno muestra en qué medida las prácticas y las relaciones sociales privadas, que son consideradas como no problemáticas porque son invisibles, pueden ser cuestionadas cuando se convierten en objeto de debate y decisión colectivos.

En este sentido, el movimiento de politización presupone la desnaturalización de las relaciones entre e intra géneros, es decir el reconocimiento de su carácter social e históricamente construido¹²⁵, e implica la

¹²⁵ La similitud de los argumentos invocados, ayer y hoy, para discriminar a las mujeres y a los homosexuales, es notable: la naturaleza biológica, la moral, el interés de los niños, la educación de la juventud, la preservación del orden social... En los dos casos, lo que cuenta no es la diferencia en sí misma, sino el juicio efectuado sobre ella en nombre de lo que la sociedad juzga deseable o aceptable en un momento dado, según alguna concepción determinada de la normalidad. Por ello, las mujeres pudieron reivindicar con éxito los mismos derechos que los hombres recién a partir del momento en que se desplazó la frontera entre lo considerado normal y anormal, y las discriminaciones aparecieron como arbitrarias y ya no más como naturales. Del mismo modo, la reivindicación de derechos equivalentes para todos los individuos sin distinción de su orientación sexual no podrá ser satisfactoria mientras la homosexualidad siga apareciendo como anormal respecto de una heterosexualidad considerada como la única sexualidad natural.

ruptura del orden hipócrita tributario de la demarcación entre público y privado.

Una "salida del placard" obligada, tanto en términos individuales como colectivos, se produjo por la epidemia del sida. Por diversas razones, el sida obligó a numerosos homosexuales que viven con el VIH/sida a develar su sexualidad, que hasta entonces se encontraba protegida por los límites del espacio íntimo (Sontag 1990:112-113). Un fenómeno similar tuvo lugar a escala social, ya que desde la epidemia del sida la homosexualidad se convirtió en un tema del cual se habla en los medios de comunicación y en las instancias gubernamentales. A partir del sida y de la luz que éste aportó a las formas ocultas de sexualidad, algunos límites implícitos y explícitos de protección recíproca entre los homosexuales y su entorno no-homosexual se desdibujaron.

El sida contribuyó a que temas invisibles y de los que no se habla públicamente, como la homosexualidad (o la sexualidad, simplemente) no sólo sean ineludibles de las agendas públicas, sino que se vuelvan necesarios. La visibilización de la homosexualidad y de los homosexuales que aportó la aparición del sida ha tenido como efecto el resquebrajamiento de ese orden hipócrita del que hablábamos antes, así como la catalización de la organización homosexual, de la demanda de derechos y de la discusión pública del tema (Roberts 1995).

La experiencia del sida creó así, paradójicamente, un contexto que alentó la redefinición del estatus subordinado de la homosexualidad como práctica estigmatizada y relegada al ámbito privado de la discreción, acelerando el ingreso del tema de la discriminación y de los derechos de las minorías sexuales a la escena pública. El sida hizo hablar públicamente de diversas formas de sexualidad, no sólo en términos de relaciones sexuales, sino también en términos de amor, de manifestaciones públicas del amor, de derechos sociales y de derechos de ciudadanía. En particular, la epidemia del sida aceleró el debate sobre el estatus jurídico y sobre la protección social de las parejas no casadas y de las parejas homosexuales.

En última instancia, la politización de la sexualidad persigue el fin de garantizar el respeto de la vida íntima libremente elegida. Si se tiene en cuenta que la definición del estatus social de la homosexualidad concierne el reconocimiento de los individuos como seres autónomos, el análisis de esta relación entre privado y público nos autoriza a situar las problemáticas sexuales en el plano de la ciudadanía.

La aceptación de la homosexualidad (como la de la anticoncepción y el aborto) supone la legitimidad de la disociación entre sexo y procreación. La propia noción de derechos sexuales implica el reconocimiento

del valor de la sexualidad para la realización personal, independientemente del fin reproductivo al cual puede estar asociada. Dicho de otra manera, la autonomía individual, determinada en parte por la libre disposición del cuerpo, es una condición necesaria para hablar de una verdadera ciudadanía hecha de responsabilidades y de derechos.

La epidemia de sida puso al descubierto la brecha entre la igualdad formalmente declarada y la realidad de los derechos de los homosexuales. Al mismo tiempo, las reacciones frente a la epidemia catalizaron la voluntad de transformar tal estado de cosas. La defensa de la salud, un valor compartido universalmente, aparece así como un vector de legitimación de derechos humanos. Del mismo modo que la reivindicación de salud reproductiva permite legitimar algunos derechos de las mujeres, la lucha contra el sida lo hace respecto de los derechos de las minorías sexuales.

La noción de derechos y responsabilidades presupone el reconocimiento de individuos autónomos. A la manera del principio clásico de la ciudadanía, si el Estado exige de los individuos una parte de responsabilidades y obligaciones hacia la comunidad, ello se hace en contrapartida de la garantía de los derechos de cada uno. Los derechos y las responsabilidades en materia sexual y reproductiva apoyan así la idea de ciudadanía sexuada, es decir una ciudadanía que reconoce la diferencia sexual y la legitimidad de las distintas orientaciones sexuales.

Referencias bibliográficas

- ADAM Barry, DUYVENDAK B. y KROUWEL A. eds. *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1999.
- ALTMAN Dennis, *Power and Community. Organizational and Cultural Responses to AIDS*, Londres, Taylor & Francis, 1994.
- BAYER Ronald, *Private Acts, Social Consequences: AIDS and the Politics of Public Health*, New York, Free Press, 1989.
- BERNSTEIN Mary, "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement", en *American Journal of Sociology*, Vol. 103, N° 3, noviembre de 1997, p. 531-565.
- BOURDIEU Pierre, "Quelques questions sur le mouvement gai et lesbien", en *La domination masculine*, París, Seuil, 1998, p. 129-134.
- BUTLER Judith, "Imitation and Gender Insubordination", en ABELOVE Henri, AINA BARALE MICHELE y HALPERIN David M. eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York y Londres, Routledge, 1993, p. 307-320. Art. orig. 1991.

- CHAUNCEY George, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890–1940*, New York, Basic Books, 1994.
- D'EMILIO John, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940–1970*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1983.
- DOVER Kenneth J. *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982.
- FELDMAN Silvio y MURMIS Miguel, "Algunas discusiones teórico metodológicas", mimeo, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2000.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1993.
- GAYS POR LOS DERECHOS CIVILES, *Violaciones de Derechos Humanos y Civiles en la República Argentina basadas en la orientación sexual de las personas y de las personas viviendo con VIH/SIDA. Tercera Edición. Corregida y Actualizada*, Buenos Aires, mimeo, diciembre de 1995.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, París, Editions de Minuit, 1989.
- GREEN Gill, "Attitudes toward people with HIV: Are they as stigmatizing as people with HIV perceive them to be?", *Social Science and Medicine*, vol. XLI, N° 4, 1995, p. 557–568.
- HABERMAS Jürgen, "Desarrollo de la moral e identidad del yo" (1971), en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1985, p. 57–83.
- JAUREGUI Carlos L., *La homosexualidad en la Argentina*, Buenos Aires, Tarso, 1987.
- KAPLAN Morris B., *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, New York y Londres, Routledge, 1997.
- KORNBLIT Ana Lia, PECHENY Mario y VUJOSEVICH Jorge, *Gays y lesbianas: Formación de la identidad y derechos humanos*, Buenos Aires, La Colmena, 1998.
- KOSOFSKY–SEDGWICK Eve, "Epistemology of the Closet", en ABELOVE Henri, AINA BARALE MICHELE HALPERIN David M. eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York y Londres, Routledge, 1993, p. 45–61.
- LACLAU Ernesto y MOUFFE Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- PECHENY Mario, *La construction de l'avortement et du sida en tant que questions politiques: le cas de l'Argentine*, Lille Presses Universitaires du Septentrion, 2000 a. ——— "La salud como vector del reconocimiento de derechos humanos: la epidemia de sida y el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales", in Domínguez Mon A., Federico A. Findling L. y Mendes Diz A., *La salud en crisis. Una mirada desde las ciencias sociales*, Buenos Aires, p. 199–215, 2000b.
- PECHENY Mario, VUJOSEVICH Jorge y KORNBLIT Ana Lia, "Discriminación basada en la orientación sexual: un problema de derechos humanos", in CELS, *Informe anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina*. 1996, Buenos Aires, Publicación del CELS, 1997, p. 323–340.
- PERLONGHER Néstor, "La represión del homosexual en Argentina", *Cerdos y Peces – El Porteño*, N° 22, Buenos Aires, octubre de 1983, p. 8–9 y N° 24, diciembre de 1983, p. 16.

- PLUMMER Ken ed., *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson, 1981.
- PLUMMER Kenneth, *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Works*, Londres y New York, Routledge, 1995.
- POLLAK Michael, *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d'histoire*, París, Métailié, 1993.
- *Les homosexuels et le sida. Sociologie d'une épidémie*, París, Métailié, 1988.
- SALESSI Jorge, *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina. Buenos Aires: 1871–1914*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.
- SCHILTZ Marie-Ange, "Les homosexuels séropositifs: trois années d'enquêtes", in DUROUSSY Michele ed., *Les personnes atteintes. des recherches sur leur vie quotidienne et sociale*, París, ANRS, octubre de 1994, p. 41–51.
- SEBRELLI Juan José, "Historia secreta de los homosexuales de Buenos Aires", in *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, p. 275–370.
- SIVORI Horacio, *Rehearsing morality at the margins. Contexts of gay interaction in a provincial city of Argentina*, Master of Arts. Department of Anthropology, New York University, New York, 1994.
- "Locas, chongos y gays. Autoría y autoridad de género en el habla homosexual", *Congreso Argentino de Antropología Social*, Mar del Plata, septiembre del 2000.
- SONTAG Susan, *Illness as Metaphor / AIDS and Its Metaphors*, NY, Anchor Books, 1990.
- SULLIVAN Andrew, *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality*, New York, Alfred A. Knopf, 1995.
- VUJOSEVICH Jorge, PECHENY Mario y KORNBLIT Ana Lia, "La homofobia en la Ciudad de Buenos Aires", *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. 43, N° 3, Buenos Aires, septiembre de 1997, p. 212–221.
- WEEKS Jeffrey, "History, Desire and Identities", in PARKER R. y GAGNON H. eds., *Conceiving Sexuality*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.
- ZEMPLENI Andras, "Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue?", *Traverses*, N° 30–31, 1984, p. 102–115.

Representaciones culturales de la diferencia sexual: figuraciones contemporáneas

Leticia Sabsay

A la luz de las transformaciones socio-culturales de la época, los análisis teóricos en torno de las identidades, sobre todo en las últimas dos décadas, han abordado la problemática de la identidad atendiendo en particular a la heterogeneidad y la fragilidad de los lazos identitarios, señalando los límites y desafíos que tal conceptualización ofrece.

En este contexto, y en paralelo con la revisión de otros ejes diferenciadores como la pertenencia a una nación, la clase, la raza o el género, el análisis de las identidades sexuales se ha venido presentando como uno de los campos más relevantes a la hora de dar cuenta de la construcción cultural de la diferencia y de las consecuentes jerarquías en las que se estructura el orden social.

La declinación de un imaginario nucleador y hegemónico en torno de viejos lazos de solidaridad –de por sí, asentados en el modelo de la pareja heterosexual mujer/varón y en el núcleo familiar occidental y tradicional– se ha dado en paralelo con una mayor visibilidad de otras filiaciones sexuales distintas de las establecidas por la heteronormatividad, y por ende, con otras formas de afirmación de la diferencia sexual.

La lucha en torno de la legitimación de esas posiciones–otras, con la consecuente inscripción de nuevos sentidos en el imaginario social, asumió en muchos casos la forma de un conflicto abierto entre identidades y normativas, y esa conflictividad, en la cual se juegan asimetrías y relaciones de poder, adquirió diversas tonalidades según el escenario de su manifestación. En otra clave, los usos publicitarios de los nuevos modelos sexuales en un mundo globalizado, también acusan la marca de esas transformaciones en el imaginario de la sexualidad.

Es en ese trasfondo contextual que efectuamos un estudio sobre la representación cultural de la diferencia sexual en la Argentina, a partir de dos espacios significantes: 1) el discurso publicitario, en su dimensión global/local; 2) el cambio cualitativo que significó, en la Ciudad de Buenos Aires, el reemplazo de los viejos Edictos Policiales que regulaban el campo contravencional por una nueva legislación, más democrática, el Código de Convivencia Urbana (1996), que dio lugar a encendidos debates en torno del estatus (público) de los grupos de travestis y transexuales.¹²⁶

El análisis que presentaremos, de discursos publicitarios, jurídicos y mediáticos en torno de las diferencias que ponen en crisis la norma heterosexual, apuntará no solamente a dar cuenta de un “caso” particular, sino también a mostrar, una vez más, la dificultad teórico-metodológica que supone la inclusión de los sujetos en categorías, y a cuestionar ciertas posiciones que tienden a normativizar la identidad –aún habiéndola liberado de atributos esenciales–, a través de imaginarios socio-sexuales o ideologías paralelas que tienden a reproducir la jerarquía hegemónica, fijando a aquellas posiciones que describen como periféricas o “menores” respecto de una norma mayoritaria y central. Si bien este tipo de discursos

¹²⁶ En 1996 se establece en la Argentina la necesidad de dotar a la Ciudad de Buenos Aires, capital del país, de su propia autonomía. Establecida ésta, se redacta el Estatuto Constitucional de la Ciudad, que da lugar a la elaboración del Código de Convivencia Urbana, en el que se estipulan las reglamentaciones que no proceden a los códigos penales. Este Código de Convivencia Urbana tiene por fin reemplazar un compendio de “Edictos Policiales” que databan de 1946, los cuales daban a la Policía Federal total autonomía para actuar ante la ciudadanía, con lo que la misma policía contaba, por así decirlo, de poderes judiciales, en la medida en que facultaba a esta fuerza para determinar el carácter de las conductas delictivas no catalogadas en los códigos penales y civiles, e incluso proceder a la privación de la libertad de las personas hasta por 48 horas sin mediación de ningún tipo.

El capítulo del Código de Convivencia Urbana que va a ser más cuestionado (si no el único a nivel mediático y de la ciudadanía en general) y al que hacemos referencia en el artículo, es el que remite a la regulación del trabajo sexual. El “ejercicio de la prostitución”, como es denominado legalmente y en la puesta mediática, da lugar a la aparición en el campo político de la problemática de ciertas minorías sexuales y a una explosiva reacción por parte de la ciudadanía, y a la construcción de un “estado” de la opinión pública que rechaza casi de plano la posibilidad de incluir en su imaginario los derechos de las minorías aludidas. El caso se centró en los conflictos del barrio urbano de Palermo Viejo, escena de concentración de travestis y de comercio sexual callejero. Pero si bien el tema se estructura en torno del comercio sexual (fundamentalmente el ejercido por travestis), la problemática que tuvo protagonismo mediático por más de dos años va a extenderse al cuestionamiento de las identidades sexuales de travestis y/o transexuales, y sobre las formas de la sexualidad admisibles para una sociedad. En efecto, la ideología que se pone en el tapete durante esta lucha política irá mucho más allá del trabajo sexual en sí mismo.

se apuesta al concepto de “negociación” para referirse a las posiciones identitarias asumidas por los actores, lejos de cuestionar el orden que organiza estas negociaciones, se limita a catalogar la suma de identidades que han logrado acceder a la visibilidad.

Antes que apostar a la defensa de la multiplicación de identidades per se, trataremos de reflexionar entonces sobre el proceso de constitución identitaria en el momento actual. Atentos a la contradictoria escena contemporánea, al tiempo que reconocemos la legitimidad y la productividad política de las luchas por el reconocimiento del derecho a ser diferente, creemos que es necesario diferenciar este proceso del extendido festejo de la diferencia del que hace gala el discurso liberal de la tolerancia. Después de todo, ¿quién, sino un sujeto que habla desde el discurso hegemónico, es capaz de decidir qué es lo tolerable y qué no lo es?

1. La deriva del género

A la hora de enfrentar la cuestión de la identidad y de las diferencias sexuales, ha sido la teoría feminista la que se ha ocupado de analizar cómo la diferencia de sexo fue trasladada a categorías sociales y culturales, dando cuenta de la distancia entre el sexo y el género. A través del estudio de la construcción cultural de la identidad de género –clave en la conformación de un orden jerárquico que justificaba la subordinación de la mujer–, señaló cómo esta diferencia fue naturalizada y justificada en el plano ideológico, mediante el recurso a la diferencia de sexo, que sólo daba cuenta de características anatómicas y biológicas.

La frontera principal que ha delineado el campo del feminismo ha sido entonces –pese a que tal encuadre cubre diferentes énfasis de acuerdo a las distintas corrientes teóricas– la que divide a hombres y mujeres en función de las relaciones de género. Sin embargo, la progresiva atención prestada a las diferencias entre las mujeres, sean éstas diferencias de clase, etnia o edad, por ejemplo, así como la influencia del postestructuralismo en relación con el descentramiento del sujeto, condujeron a la puesta en cuestión de la supuesta homogeneidad del género y aún, a la reconsideración de la constitución unitaria de la subjetividad, cuestionando de este modo la homogeneidad de la categoría “mujer”.

En efecto, dentro de las revisiones de la historia del feminismo, es unánime el reconocimiento del giro operado por las teorías feministas durante los años '80, según el cual, después del desarrollo en torno de la diferencia de género a partir de los años '60, la mirada se desplazó hacia las diferencias entre las mujeres. A partir de este giro, se reconocía que la

demarcación del género como una construcción social (distinta del sexo) operó y sigue operando como una categoría altamente productiva para poner en evidencia las estructuras sociales de dominación y las relaciones de inequidad entre mujeres y varones, pero también se señalaba que esta división –propuesta como universal–, resultaba de la abstracción y el borramiento de otras estructuras de dominación.

En otras palabras, si bien el feminismo va a rescatar la categoría de género, al mismo tiempo apuntará que la puesta en correlación del objetivo de la igualdad (de derechos) y la noción de diferencia (naturalizada, pero en definitiva histórica y cultural) que esta categoría supone, vuelve oscuras importantísimas diferencias entre las mujeres. La invisibilidad o el relegamiento de la clase social, la etnia, la edad, la nacionalidad, y / u otras “variables”, resultado de la primacía de los procesos de generalización de los sujetos, iguala a las mujeres dentro del género como un actor subalterno, pero en este movimiento, reproduce al mismo tiempo la dominación de un tipo hegemónico de experiencia de las mujeres, a saber las experiencias de la mujer blanca, de clase media, occidental, contrafigura del sujeto varón de la modernidad filosófica que, para estos años, ya había sido igualmente puesto en crisis.

Obviamente, no se escapa a este reconocimiento de la heterogeneidad al interior de la categoría “mujer”, el hecho de que esta crítica es contemporánea de la crisis de los paradigmas modernos y del debate modernidad / postmodernidad. La reflexión en torno de la producción social de “lo natural” y de la naturalización del orden social, tan relevante para la diferencia de género, se correlaciona justamente con la puesta en crisis de la tensión entre naturaleza y cultura (o entre el sexo y el género). Asimismo, marcado por la herencia de paradigmas postestructuralistas, así como por los movimientos sociales que apostaban a una ampliación de los marcos democráticos, este desplazamiento teórico en pos de la desesencialización del sujeto mujer, se emparenta con la idea de que la identidad (en este caso, de género) es una construcción “discursiva” encarnada en sujetos que, a la luz de los paradigmas de la postmodernidad, se caracterizarán por estar descentrados y mediados por múltiples dispositivos.

2. Antiesencialismo y discurso sobre la multiculturalidad

Es en este contexto que las discusiones al interior del feminismo han intervenido los debates en torno del antiesencialismo y la multiculturalidad. Es cierto que a partir de los inicios de la década del '90, estas dos vertientes se articularán en algunos casos en pos de una noción de la

identidad que, a la vez que antiesencialista, sea capaz de defender las diferencias identitarias. Sin embargo, al mismo tiempo la mirada antiesencialista de la diferencia y la preocupación por la diferencia cultural supondrán una progresiva bifurcación de acuerdo al énfasis que se le otorgue a uno u otro aspecto de la lógica de la diferenciación.

Por un lado, los debates en torno de la multiculturalidad en el marco de la globalización se concentraron en la tensa dinámica relacional de lo universal y lo particular en términos políticos, de lo global y lo local, en la reconceptualización de la noción de ciudadanía en vistas de las diferencias al interior de las sociedades, en el problema de los derechos universales y específicos de acuerdo a la particularidad de los grupos involucrados, en la fragmentación de identidades y las posibilidades para la acción política en cuanto a la reconfiguración del lazo social. Dentro de este universo de análisis, se desarrolló principalmente una visualización “positiva” de las diferencias y un celebratorio recibimiento de las nuevas identidades sociales o culturales.

Las premisas de esta celebración son que todas las identidades en juego son merecedoras de reconocimiento y que la diferencia merece ser reivindicada como tal. Contrariamente a nociones anteriores sobre lo social, no se trataría ahora de valorar a los actores por cuanto “a pesar” de sus diferencias también cuentan con un rasgo de homogeneidad universal como seres humanos y ciudadanos, sino más bien de valorar la existencia de la diferencia como una necesidad fundamental de autoafirmación en términos políticos.

De hecho, es en este contexto que, en la producción de conocimiento académico, no sólo se abrió el debate dentro del feminismo sino que asistimos tanto al auge de los estudios descriptivos sobre las “nuevas” identidades (muchos de ellos encuadrados bajo el halo de los estudios culturales y la perspectiva etnográfica), como a la revisión histórica de los procesos de colonización, la constitución de los estados nacionales, el surgimiento de los movimientos sociales, los procesos de descolonización, los nacionalismos, la llamada explosión de fundamentalismos y los estados postcoloniales, todos ellos a la luz de la reconceptualización de la noción de identidad.

En cuanto a la segunda vertiente, la que deriva del antiesencialismo, se mantendrá en cambio una actitud fundamentalmente escéptica respecto de la configuración, la legitimación y la institucionalización de la identidad y de la diferencia. Esta toma de partido es lógica ya que dentro de este enfoque tanto la identidad como la diferencia serían construcciones discursivas, y por tanto cristalizaciones del flujo de sentidos sociales

que fijarían relaciones disimétricas susceptibles entonces de ser desarticuladas a través de “estrategias deconstructivas”. Desde este punto de vista, todas las identidades, ya sean mayoritarias o minoritarias, hegemónicas o subalternas, tendientes a la reproducción del orden social o subvertidoras del mismo, serán conceptualizadas como inherentemente repressivas. En efecto, tomando las palabras de Nancy Frazer, todas ellas implican necesaria y lógicamente “una normativa” para los individuos que se identifiquen con el grupo que opera como soporte de esa posición.¹²⁷ De esta forma, todo establecimiento de una diferencia, o dicho de otro modo, todas las diferencias serán analizadas como constitutivamente excluyentes.

Ahora bien, esta división que trazáramos de comienzo puede resultar algo tramposa dado que el antiesencialismo no se ha opuesto al reconocimiento de las diferencias. Por el contrario, el discurso antiesencialista ha sido utilizado profusamente para defender las diferencias culturales a través de nociones como “identidad estratégica”, y por supuesto, de “política de identidad”. En efecto, no se trata de que los debates en torno de la multiculturalidad hayan recurrido a un discurso esencializante de la diferencia tout court. De lo que se trata es de que estas versiones de la diferencia acentuaron sólo uno de los aspectos de la no esencialidad de la identidad.

Tal vez este corrimiento deba su condición de posibilidad al hecho de que la identidad, como una formación no esencial basada en los posicionamientos relacionales, parecería todavía albergar dos dimensiones no necesariamente consistentes entre sí, y que incluso pueden derivar en concepciones radicalmente distintas: la noción de identidad como una figura relacional/oposicional y la noción de diferencia como la marca de una posición no clausurada. En efecto, “el infinito juego de las diferencias” al que aludiera Derrida, no remite tanto a la articulación de valores diferenciales, como a la iterabilidad de esos valores. La *différance* es diferencia pero también aplazamiento, diferimiento y hace a la apertura constitutiva del juego diferencial.¹²⁸

¹²⁷ Nancy Frazer, conferencia dictada el 30 de octubre de 2000, en el Instituto de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

¹²⁸ Introduciendo la dimensión temporal, la diferencia deja de aparecer como “lo que es distinto de”, para darse como “lo que ya ha sido” y “lo que todavía no es”. Desde la perspectiva derridiana, la diferencia (diferancia) con lo que es otro apunta a un alejamiento de los pensamientos del ser para acercarse a una reflexión sobre la experiencia del acontecimiento. Derrida, J., *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998

La idea de relacionalidad y de posicionalidad, es cierto, conlleva en primera instancia la definición de la identidad como algo distinto que la pura presencia de valores intrínsecos o inmanentes. Estos valores nunca podrían ser atributos en sí cuya fuente fuera un ente o sujeto del que se prediquen ciertas características. Antes bien, la idea estructural de relaciones supone, retomando la herencia saussureana, la definición de las posiciones identitarias en función de valores oposicionales, es decir en su relación de diferencia con otras posiciones. Se trataría de una dialéctica donde la identidad nombrada (presente en el discurso) es el producto de la negociación de sus diferencias con las otras identidades (ausentes en el discurso). En efecto, hoy es de sentido común afirmar que no hay nada en los actores sociales en sí, y que al contrario éstos son el producto de sus relaciones diferenciales con otros actores sociales o grupos. Podría decirse que es esta noción la que ha nutrido desde hace ya tiempo infinidad de análisis sobre los procesos de construcción de la otredad, la representación del otro como constitutiva del sí mismo, etcétera.

Pero esta versión oposicional de la diferencia no es apropiada para el análisis crítico de las relaciones de poder y para la deconstrucción de las identidades en tanto que cristalizaciones normativas. Como lo señala Chantal Mouffe:

... El actor social está constituido por un ensamble de posiciones de sujeto que nunca pueden ser fijadas en un sistema cerrado de diferencias. El actor social está construido por una diversidad de discursos entre los que no hay una relación necesaria, sino un constante movimiento de sobredeterminación y desplazamiento. La 'identidad' de este sujeto múltiple y contradictorio es entonces siempre contingente y precaria, temporalmente fijada en la intersección de aquellas posiciones de sujeto y en una relación de dependencia respecto de las específicas formas de identificación. Esta pluralidad, sin embargo, no supone la coexistencia, una a una, de una pluralidad de posiciones de sujeto, pero sí la constante subversión y sobredeterminación de una por las otras; y es esto lo que hace posible la generación de efectos totalizadores en un campo caracterizado por fronteras abiertas y determinadas.¹²⁹

¹²⁹ Mouffe, Chantal, “Citizenship and Political Identity” en *October* No. 61, Cambridge, MIT Press, Summer 1992. (Pg. 28, mi traducción).

En efecto, la conceptualización de los lazos identitarios a nivel discursivo supone además la instancia de la “no clausura”. Así como el sentido de un texto, los sentidos sociales que se producen y circulan en y entre los discursos, están, por definición, inherentemente abiertos.

Paralelamente, la constitución de la identidad subjetiva sería en este sentido contingente y en definitiva el producto inestable de múltiples construcciones de sentido, siempre abiertas y prestas al desplazamiento. La identidad subjetiva se daría entonces como un momento constituyente que no obstante, o más bien al contrario, justamente debido a su dimensión temporal, estaría signada por la incompletud, esto es, sujeta a una permanente re/constitución.

La clausura que tal momento supone sería el resultado de las permanentes negociaciones que posibilitan y a la vez condicionan la fuerza o la eficacia de una pluralidad de construcciones contradictorias. En el marco de esta articulación se comprende que la identidad subjetiva operada a través de esta clausura implique siempre la exclusión: no todas las construcciones intervienen en el momento constitutivo, y las que lo hacen, tampoco lo logran de forma completa y coherente.

3. Sexualidades/Subjetividades postmodernas

Uno de los campos en el que esta doble articulación del concepto de identidad, como efecto diferencial y como instancia de no clausura, se torna más evidente es el de las llamadas minorías sexuales. Podría pensarse que esta precariedad de las categorías identitarias y las consecuentes metáforas de los tránsitos, que tan afinadamente caracterizan a las llamadas subjetividades postmodernas (que no serían algo distinto de formas contemporáneas de encarnar y comprender —es decir, de otorgar sentido— a estos movimientos), se materializa de forma “ejemplar” en las luchas actuales por la definición de posiciones cuya orientación e identificación sexuales no puede ser abordada con exhaustividad por el género.

Dicho en otras palabras, la definición de identidades sexuales en el contexto contemporáneo expresa claramente la imposibilidad de cierre ya que, a diferencia de otras categorías quizás ya más organizadas e institucionalizadas dentro de los sistemas de jerarquías, ésta se encuentra sujeta a la inestabilidad de las luchas por la categorización —en muchos casos todavía no definidas. Más allá de la categoría de género, y aun en ciertos casos hasta poniendo en crisis al propio género como criterio analítico, el intento de identificar categorías para la demarcación de un diagrama identitario respecto de la sexualidad ofrece, desde el inicio, algunas ambigüedades.

A nivel analítico, en principio opera en torno de este campo la indeterminación de criterios mediante los cuales establecer las fronteras: además del género, o conjugadas con él, ¿se trataría de la orientación sexual, de la identificación sexual, o de las prácticas sexuales? Y en cuanto a estas últimas, ¿se trataría de prácticas efectivas, potenciales, o incluirían también la fantasía y los procesos menos reflexivos de identificación? Y si todas estas dimensiones intervienen, ¿cómo es que se articulan?

En otra instancia, basta con mirar atentamente la producción mediática, para reconocer que efectivamente, las posiciones identitarias que no condicen con la heteronormatividad y que se proponen como representativas de posiciones no hegemónicas y que, por ahora, sólo definiremos como “por fuera de la representación heterosexual”, revisten un carácter declaradamente problemático. Sin situar a todas estas posiciones en el mismo plano, ya que sus problemáticas son sustancialmente diferentes, pensemos por ejemplo en el uso que los medios de comunicación hacen de las identidades transgenéricas, de las identidades de drag-queens o drag-kings, de las identidades tanto de bisexuales, como de gays o lesbianas. Su representación en el contexto de la cultura de masas o en la industria del entretenimiento apunta en la mayoría de los casos a ordenarlas en un catálogo más o menos jerarquizado de desviaciones de la norma.

Esta ambivalencia a la que parecen estar obligadas las representaciones de las subjetividades postmodernas, entre el antiesencialismo y las políticas de reconocimiento de la diferencia, a la que nos referíamos en el apartado anterior, se ha venido haciendo cada vez más visible en el escenario contemporáneo de Buenos Aires.

Así se ha materializado en el movimiento de travestis-transexuales que ha venido teniendo cada vez más visibilidad en el contexto de la ciudad de Buenos Aires.¹³⁰ Si bien las distintas agrupaciones que dan forma a este movimiento se originaron en su mayoría durante los años ochenta, en la apertura de la post-dictadura, el impulso que las ha articulado y les ha dado un nuevo tenor, ha tenido lugar durante el año

¹³⁰ En el contexto local y en el momento de la investigación, la diferenciación entre las categorías “travesti” y “transexual” era realmente difusa. Múltiples definiciones y múltiples interlocutores podían establecer una diferencia tajante entre ellas y otros igualar ambas posiciones. Antes que asumir un punto de vista exterior (y esencializante) y sobreimponer una definición de otro contexto para una y otra posición, hemos decidido metodológicamente mantener esta ambigüedad, porque justamente da cuenta del proceso inacabado de lucha por las categorías y por el establecimiento de la diferencia. Es por ello que, a pesar de no comulgar con la homologación de ambas posiciones identitarias, a lo largo del texto se leerán ambas categorías juntas y separadas por una barra.

1996, con motivo de la sanción del nuevo Código de Convivencia Urbana, coincidente con la autonomía de la ciudad capital. Fue a partir de este hecho que estos grupos adquirieron una fuerte visibilidad pública y mediática, en la medida en que operaron como actores sociales en demanda de reconocimiento de su diferencia como válida en términos de interlocución política como sujetos de derecho.

Los fenómenos ocurridos en relación con la Derogación de los Edictos Policiales y a la Sanción del Código de Convivencia Urbana han sido sintomáticos. Allí se puso en juego la producción cultural de estos actores sociales como minorías y sus luchas por el acceso a la representación son quizá las que más problemáticamente han aparecido en el espacio público en los últimos tiempos, y las que más visiblemente han aportado a la colocación del tema de la discriminación y el derecho a la diferencia en el contexto local.¹³¹

El caso de un Juez Federal de la Nación, a quien por ese entonces se encontrara en una situación sexualmente comprometida, apunta en la misma dirección, ya que fue producido por los medios de comunicación como un escándalo sexual que insistió fundamentalmente en la ambigüedad de la orientación sexual del juez, a pesar de que él mismo nunca se haya definido como gay. El devenir homosexual del juez a partir del tratamiento mediático del caso, así como los debates en torno de si era aceptable o no que una persona con una orientación sexual distinta que la heterosexual, tuviera el cargo de funcionario público, evidenciaron que las posiciones que no comulgan con la normativa dispuesta por la mirada heterosexual no gozan todavía de una unánime legitimidad. Por el contrario, tienden a ser reificados como objetos privilegiados de la discriminación heterosexista.

¹³¹ La lucha por el reconocimiento tiene otro origen muy anterior a 1996 y las políticas de identidad ya se constituían en un modo de acción posible para las "minorías sexuales". Por ejemplo, en Buenos Aires, podían encontrarse más de veinte organizaciones que, desde distintas perspectivas y con distintos objetivos, representaban a unas y otras minorías. Al año 1997, se contabilizaban, entre otras, las siguientes agrupaciones: Amenaza Lésbica, Asociación de Travestis Argentinas, Biblioteca Gay Lésbica Travesti Transexual, Colectivo Eros, Comunidad Homosexual Argentina, Convocatoria Lesbiana, Escrita en el Cuerpo, Archivo y Biblioteca Lésbica c/o Lesbianas a la Vista, Gays y Lesbianas por los Derechos Civiles, Grupo de Integración Lésbica, Grupo de Jóvenes Gays y Lesbianas, Grupo I.S.I.S., Grupo Nexo (NX), Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Las Unas y Las OTRAS -Grupo de Lesbianas Feministas, Lesbianas a La Vista, Lugar Gay de Buenos Aires, Otras Ovejas, O.T.T.R.A. (Organización de Travestis y Transexuales de la República Argentina), Padres, Familiares y Amigos de Lesbianas y Gays, S.I.G.L.A. (Sociedad de Integración Gay Lésbica Argentina), TRASDEVI.

Sin embargo, al momento de contrastar las reacciones de los vecinos de Palermo Viejo frente a la sanción del Código, o la respuesta de la ciudadanía frente a la figura del juez federal, con el uso publicitario de estas mismas posiciones descentradas, parecería que nos encontramos con otra situación. Mientras que en el registro de la representación política estas figuras se revelan para la media social como inadmisibles, en el campo cultural de la "industria del estilo" éstas parecerían contar con un plus de prestigio.

La indistinción sexual o el cambio de orientación sexual publicitado en el marco de los consumos estéticos, parecerían ser, al contrario de la lucha por el acceso a la representación política, mejor tolerados. Sin embargo, si bien el tratamiento de la imagen en el registro publicitario estaría dando lugar a otras posiciones de identificación sexual que hacen pensar en una pluralización de modelos, su función cultural apuntaría a una usurpación del carácter político de estas identidades por el recurso a la inmediatez de la seducción emocional.

A diferencia del distanciamiento que opera el arte o la literatura respecto del discurso social, que da cuenta de otras posiciones cuya descentralidad sí podría adquirir carácter "político", la operación publicitaria es evidentemente engañosa.¹³² Baste como ejemplo emblemático de

¹³² En el campo del arte, por ejemplo dentro de la literatura, unos años antes de que la cultura gay fuera resignificada por los discursos del mainstream, Jannete Winterson, escritora británica contemporánea, firma entre sus obras, dos novelas en las que se hace presente lo aleatorio y aun insignificante de una pertenencia sexual definida y siempre la misma: *Escrito en el cuerpo*, que, gracias al carácter no marcado de los artículos en idioma inglés, tiene por protagonista a un personaje sin nombre del que no sabremos su sexo en todo el transcurso del relato y acabaremos no sabiéndolo sin que ello signifique que habremos de disfrutar más o menos la historia de amor que allí está puesta en juego; *La Pasión*, una novela histórica, transcurre en Venecia y su protagonista, Villanelle, esta vez sí tiene una identidad genérica como mujer pero sin embargo su deseo no se ajusta a esta identidad de género, sino que antes bien es fluctuante y no distingue entre varones ni mujeres.

En el primer caso -*Escrito en el Cuerpo*- somos nosotros los lectores quienes no podemos dar al personaje una ubicación en este sentido, y en consecuencia somos nosotros los que cargamos con la indistinción, probablemente vivida como una incertidumbre que no es más que el producto de las estrategias enunciativas de la autora: lo que escribe en el cuerpo este personaje es que efectivamente su cuerpo está escrito, o mejor, que no es sino por la escritura, materia ideal para el desplazamiento. En el segundo -*La Pasión*- es el mismo personaje el que se coloca en un lugar descentrado, excéntrico. La identidad de esta mujer está marcada ya por una extrañeza corporal de nacimiento típica -dentro de la ficción novelística- entre los canottieri, ocupación tradicionalmente masculina, y que consiste en tener los pies de pato. Alguien que ha nacido mujer pero que al tiempo lleva escritas las señas corporales de un varón.

esta distancia, la diferencia entre la fotografía de Cindy Sherman, de Nan Goldin o de Witkins, cuyas fotos sobre lo informe y lo abyecto, sobre la marginalidad y la decadencia, o sobre los límites y las situaciones extremas, suponen una disrupción del arte convencional, con las políticas de publicidad agresiva de Benetton o Mango (representación del virus HIV o de las etnias subalternas en la misma cadena interpretativa que presos, policía, gangs, etc.).

Al analizar críticamente el hacer de las nuevas profesiones estéticas y la industria del estilo —un universo situado en la confluencia de las esferas del arte y del mercado—, que tiene justamente a los jóvenes como sus principales productores e interlocutores, nos encontramos con que el cuerpo postmoderno reformula las sexualidades, efectivamente. Pero no porque el deseo se haya liberado o se haya vuelto más denso, sino antes bien, porque junto con el cuerpo, la sexualidad también pierde su sustancia. La representación del cuerpo postmoderno (o la representación postmoderna del cuerpo) opera un achatamiento del cuerpo, lo vuelve pura superficie bidimensional, le quita su profundidad. En efecto, si el sujeto moderno se caracteriza por un yo profundo opuesto a su apariencia, el sujeto postmoderno se define mediante la ruptura con esta dicotomía. El deseo de la representación publicitaria se vuelve más indeterminado, da lugar a la multiplicidad y a la indefinición de posiciones deseantes, pero sólo en la medida en que se procede al vaciamiento del deseo cuya fuente es el yo profundo. El deseo del sujeto postmoderno es más indefinido porque evoca un vacío. En la pura superficie postmoderna hay espacio para más sexualidades, pero porque la sexualidad se vacía y el deseo del sujeto moderno, como tal, también desaparece.

Por último, en el actual estado de la cultura mediática caracterizado por la tendencia a hacer de las sexualidades controvertidas un asunto redituable, no pueden dejar de mencionarse los géneros que hacen uso (y abuso) del universo íntimo. La tematización mediática de la sexualidad abarca hoy, además de los registros higienistas ya sean éstos represivos, condenatorios, educadores o “progresistas”, la producción de discursos sobre la diferencia, vuelta ella un objeto de interés en sí misma. En efecto, la actual versión mediática de la intimidad erótica se caracteriza por su interés documental. No se trata ya de indicar un camino razonable (aunque el plano educador siempre esté presente) sino más bien de conocer los modos de vida, los sentidos comunes, las formas de sentir de otros. Otros, léase “clases populares” o sujetos “marginales”, otros celebridades, otros cargados con una diferencia sexual distinta que la del varón o la mujer heterosexuales.

La metaforización que hacen los medios de las “otras” sexualidades se resuelve muchas veces, sobre todo dentro de los géneros del talk y del reality show en una suerte de búsqueda obsesiva de individuos —que los medios transforman en freaks—, con ganas de hablar, sujetos que sobrepasan con creces los límites de la corrección emocional —porque a la corrección política le corresponde una emocionalidad correcta también.¹³³

Y paradójicamente, no fue sino hasta después que se comenzara a hablar de las nuevas posiciones asumidas por las mujeres, de su nueva y próxima igualdad, que se ha visto tanta desnudez e imágenes prostibularias femeninas en la televisión.

En definitiva, más allá de sus particularidades, lo que estas tendencias parecerían señalar es que las políticas de la diferencia sexual estarían operando en el registro biográfico con metáforas identitarias que van desde concepciones pre-psicoanalíticas hasta extremas dramatizaciones de la artificialidad de la identidad subjetiva.

Uno de los aspectos destacables de estas representaciones culturales es que ellas obligan a preguntarse si la actual insistencia en la “elección” de la propia sexualidad como fundamento de una mayor libertad —a diferencia de otros tiempos en los que el género, la orientación sexual y el sexo se “sabían” de antemano— no correría el riesgo de asumir una faceta paradójicamente reaccionaria: nos referimos a los mitos que colocan a los agentes por fuera de la trama cultural apelando a un carácter de lo identitario que recuerda al sujeto trascendente, a la idea de transparencia de un sujeto para quien sus deseos y devenires son conocidos a priori de un modo absoluto y completo.

Desde el ángulo opuesto, sin embargo, es justo hacer notar que lo que vienen a poner al descubierto ciertas representaciones es que la identi-

¹³³ Como ejemplo de esta línea editorial, podemos citar la emisión del 6/9/99 del Programa de Moria Casán, famosísima ex-vedette, actriz y actual conductora de televisión, y fuerte referente nacional de un posible femenino argentino que los hombres desean. En esta emisión, Moria llevó como invitados a Jacobo Winograd, un advenedizo famoso del momento, y a un grupo de sexólogos (los expertos) para hablar de la sexualidad, donde los géneros discursivos y los registros prescriptivos en torno de las prácticas sexuales se combinaban al modo del pastiche, entre las confesiones íntimas de Winograd: “Los hombres se vuelven locos con los tacos altos y la lencería” (sic), la encuesta en la que se ponía en escena “la opinión de la calle”, y en la que también Winograd, como notero le preguntaba los hombres como era su vida íntima en la cotidianeidad (“Cómo andás del chizito?, Cuántas veces por semana? Con quién te ratoneás?” eran las principales preguntas). A estos torpes registros se sumaba entonces el saber médico que prescribía como debía ser una sexualidad “normal”, y en las que se aconsejaba a las mujeres: “Individualmente que se cope consigo misma, que trate de alcanzar el orgasmo a través de la autoestimulación” (sic).

dad sexual no es algo definitivo, que se elige de una vez y para siempre. Un hecho que, más allá del campo de las identidades "otras", nos obliga a detenernos en el problema de la indeterminación: ¿cómo se articula la exaltación del tránsito del sí mismo por distintas identidades sexuales con la mostración y el reconocimiento de la identidad como producción? ¿Qué pueden decirnos estos fenómenos de cambios programados, invenciones voluntarias, en torno de la experiencia de la subjetividad? ¿Cómo incluirlos en la reflexión sobre la fijación y la alteridad?

Por un lado, la representación de la especificidad de cada orientación o identificación sexual no nos muestra la indeterminación entre lo específico de cada una, sino antes bien, tiende a producir un discurso reificador de la identidad "del otro" insistiendo en un proceso de "otricación". Pero a su vez, en la espectacularización de las transformaciones, los corrimientos, la multiplicación y el pasaje por las distintas opciones, pone en evidencia que la posibilidad de cada identidad como tal, y de hecho, la posibilidad de ejercer públicamente su "novedosa" diferencia, está marcada por su condición indeterminada. Es justamente la indeterminación, en tanto que suerte de significante vacío,¹³⁴ la que permite la fijación. Porque no está clausurada, es decir, porque está eximida de todo ajuste a un sistema de significados fijo, la alteridad tiene el poder para nombrarse, es decir para poder, a través de la dramatización del ejercicio de la diferencia, encontrar un nombre que la distinga de otros.

4. Sobre metodologías

Se asume que la gente es discriminada porque son ya diferentes, cuando en realidad... es al revés: la diferencia y la aparición de identidades diferentes son producidas por la discriminación, un proceso que establece la superioridad, lo típico, o la universalidad de algunos en términos de la inferioridad, lo atípico, la particularidad de otros.¹³⁵

¹³⁴ Para esta observación, tomamos el concepto de Capitoné de Lacan tal como lo desarrolla S. Zizek: "Si sostenemos que el point de capiton es un punto nodal, "una especie de nudo de significados, esto no implica que sea simplemente la palabra" más rica "... el point de capiton es, antes bien, la palabra que en tanto que palabra, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a las que las" cosas "se refieren para reconocerse en su unidad." (Pg. 136), en Zizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1999.

¹³⁵ Scott, J., "Multiculturalism and the politics of identity" en *October* nro. 61, Cambridge, MIT. Press, Summer 1992. (Pg. 14, mi traducción).

Estas palabras de Joan Scott resumen de manera formidable algunos aspectos que es necesario considerar respecto de la forma de conceptualizar el problema de la identidad definida en función de la adscripción de género, la orientación y la identificación sexuales.

En primer lugar, que ésta no es el espacio prefijado de algo dado, la expresión de un "ser", sino una construcción que se da en relación a otros. Un efecto de enunciación —y en este sentido, una alocución en la que se instalan las primeras figuras de un "yo" y un "tu"¹³⁶— que se postula como una posición discursiva no clausurada. En este sentido, también nos indica que el prolífico mundo de las diferencias es un universo que se organiza jerarquizadamente; en pocas palabras, que la diferencia siempre connota un valor (Derrida: 1971, 1980).¹³⁷

Estas observaciones se hacen necesarias para clarificar el modo de comprender las textualidades encargadas de representar la diferencia, objeto de este trabajo. El uso que se hará de ellas no pretendería, desde esta perspectiva, colocar estas expresiones como ejemplos testigos que "corroboren" una realidad que ya se sabía de antemano. Antes bien, apunta a analizar cómo la organización de una textualidad configura una/s identidad/es.

Este enfoque narrativo de la identidad es, por otra parte, consecuente con una concepción del lenguaje (y dentro de él, de los lenguajes visuales) como una forma de significación que, lejos de "representar" al mundo (o a los sujetos) lo configura y lo transforma (Austin: 1982). De allí que si hemos de aproximarnos a la cuestión de las identidades a partir de su representación mediática, lo haremos entendiendo que es en el plano de la puesta en forma de las significaciones donde debemos encontrar el perfil de la experiencia de una subjetividad.

La puesta en discurso de la identidad no es algo accesorio sino antes bien su propia puesta en sentido (Ricoeur: 1990, 1992). En la trama

¹³⁶ La enunciación, tal como lo plantea Émile Benveniste, es el acto por el cual el enunciadador se apropia del lenguaje, instaurando en esta toma de la palabra la subjetividad. Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general* (Tomo II), México, Siglo XXI, 1991.

¹³⁷ Cuando pensamos en el valor diferencial, hacemos referencia entonces a la disimetría entre los términos a partir de su iterabilidad y no en función de valores opositivos; al contrario de esta última, la primera definición, incorpora en la dimensión temporal la alteridad. Derrida, J., "La Différance", en AA VV, *Teoría de Conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971. Y en relación al valor del género, Derrida, J., "La Ley del Género", traducción de Ariel Schéttini para la cátedra de "Teoría y Análisis Literario", a cargo de Jorge Panesi (FFyL). Texto original: "La loi du genre", en *Glyph* No. 7, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, 1980.

discursiva, los sujetos aparecen como tales en la medida en que enuncian sus posiciones y el propio concepto de “posición” supone un cambio metodológico. La reflexión sobre la construcción de la diferencia sexual desde el ángulo de su representación mediática, apunta justamente a la posibilidad de cuestionar los límites de las políticas de identidad en pos de la apuesta por la multiplicidad como un espacio de realización política —una multiplicidad donde se puede ser una cosa y su contrario a la vez, donde se puede no ser ni esta cosa ni aquella otra también, donde las trayectorias de pasaje de fronteras no impliquen una direccionalidad, donde los límites entre una posición y otras permanezcan difusos.

La multiplicidad respecto de la representación obliga a reparar en el hecho de que la posición en torno de la identidad sexual se articula con otras luchas por posiciones ya asumidas. En efecto, la lucha por el reconocimiento de la diferencia sexual puede funcionar por un lado como un ámbito que tiende a complejizar las distancias sociales de clase, de pertenencia socio-cultural, las relaciones de dominación, y por el otro, en la medida en que algunas de sus expresiones encuentran en la sexualidad el eje central y hegemónico, la definición de la identidad cultural del grupo puede tender a ocultar aquellas otras diferencias o aun, negarlas.¹³⁸

Es en este sentido que la necesaria reformulación de lo “multi”, no ya como la yuxtaposición de posiciones, sino como la producción de un nuevo tipo de sujeto, aparece como una útil herramienta de análisis.

Es en estos intervalos, en estas indeterminaciones, donde la diferencia sexual se desintegra en una pluralidad de representaciones —es decir, se manifiesta como lo que es. Y es justamente ese espacio de juego, en el cual los sujetos representados, escenificando la diferencia se tocan, se separan, se vuelven a cruzar, esas múltiples figuras en las que se lleva a cabo la producción de identidades sexuadas, lo que hace al interés de esta aproximación.

¹³⁸ Estos conflictos se han presentado encarnados de un modo muy particular en las luchas en torno de la legalización del trabajo sexual en la ciudad de Buenos Aires, donde las lógicas económicas que dan cuenta de una situación de explotación quedaban ocultas bajo la bandera de la libertad de orientación sexual. La discriminación de la minoría travesti/transsexual que se ubica en la zona de Palermo Viejo, era también una discriminación de clase.

La representación mediática de la identidad travesti en el contexto de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

*“We’re cousins to clowns. We shake things up.
We hide our surface selves with makeup,
and let what’s beneath come out.
In drag, I feel like I’m something more than myself”
Arin, en Guy to Goddess¹³⁹*

Durante la autonomización de la ciudad de Buenos Aires en 1996, y a partir de la sanción del Código de Convivencia Urbana encargado de reglamentar los delitos contravencionales, entre los que figuraba el ejercicio del comercio sexual, se produjo en Buenos Aires una explosión mediática en torno de la presencia de travestis en la ciudad, que dio lugar a una suerte de guerra de géneros cuyo protagonismo mediático duró más de dos años y cuya riqueza como caso emblemático ha sido insoslayable.

El caso es que con el nuevo estatus autonómico de la ciudad de Buenos Aires, se hizo necesario rever la reglamentación de las contravenciones vigente en la ciudad, dado que hasta el momento esa reglamentación era la establecida por el Reglamento Policial de Contravenciones, popularmente denominado como “los Edictos Policiales”, que databa de 1946, y que dejaba en manos del poder policial la regulación de estos “delitos”. Se trataba fundamentalmente de democratizar el ejercicio de la ley, lo que suponía en principio eximir a las fuerzas policiales de este poder de

¹³⁹ Fragmento de una entrevista realizada por Bill Richardson, para su libro *Guy to Goddess*, Toronto, Whitecap Books, 1994.

juzgamiento y traspasar esta capacidad de administrar la ley al poder judicial.¹⁴⁰

La polémica sobre este Código de Convivencia Urbana sobreviene cuando, entre todas las modificaciones que suponía la elaboración de este nuevo Código, le llegó el turno a la reglamentación del “ejercicio de la prostitución”. De los servicios sexuales que se ofrecían en la ciudad, el caso del “comercio sexual callejero”, fue el que dio lugar a los debates más encendidos, máxime cuando éste involucraba a extensos grupos de travestis que ofrecían sus servicios en las calles del barrio de Palermo Viejo, una zona actualmente residencial de clase media. Las reacciones del vecindario, ampliadas por los medios de comunicación, pusieron en el ojo de la tormenta los debates en torno de los derechos de las minorías y los límites de la tolerancia (o, directamente, la falta de tolerancia) del imaginario local para incluir a este grupo dentro de los márgenes de la ciudadanía. A su vez, los actores objeto de la reglamentación desplegaron una muy activa capacidad de lucha, reclamando para sí un espacio de reconocimiento legal.

La singularidad del que, por una cuestión de economía textual, llamaremos “Caso Palermo”,¹⁴¹ quizás se aloje, justamente, en el modo cómo las distintas voces confluyeron a la construcción del acontecimiento, en tanto lucharon por su identidad y obtuvieron su lugar discursivo en el espacio público. Las dificultades que trajo aparejadas el nuevo código permitió una extendida puesta en imagen y aún, un protagonismo de “la minoría travesti” en la escena pública. Al mismo tiempo, ofreció un campo simbólico que dotó, en cierta forma, de tonalidades distintas la representación de “lo femenino” e inauguró una nueva forma de problematización de “la intimidad”: la imagen encarnada por la identidad travesti puso en conflicto las diferentes concepciones que esta minoría tiene de sí misma, y al mismo tiempo evidenció los prejuicios sobre la relación entre el sexo y la identidad subjetiva, las barreras que separan lo posible de lo inadmisibles respectivamente en los universos público y privado,

¹⁴⁰ Además del desplazamiento institucional, que establecía que la determinación de la contravención pasar: de la injerencia policial a la del poder judicial, nótese el desplazamiento semántico que la ideología de la nueva reglamentación proponía: del “Reglamento de Contravenciones” o “Edictos Policiales” a la “Convivencia Urbana”. Este corrimiento grafica la intención de separar de los marcos delictuales al aparato regulatorio, para colocarlo bajo el régimen de la ciudadanía. Antes que una nómina de contravenciones, la nueva regulación pretendía codificar los derechos y deberes de los ciudadanos.

¹⁴¹ Aludiendo al barrio donde se concentra el comercio sexual ejercido por travestis transexuales.

dejó entrever, en definitiva, que la relaciones sociales que definen la jerarquía socio-sexual pueden tornarse en un universo francamente desestabilizador.

Tomando como eje discursivo los acontecimientos construidos en torno de este caso en particular, analizaremos algunas representaciones de la diferencia sexual presentes en los discursos mediáticos sobre el travestismo, y en particular las políticas de identidad que allí se delinear. En este sentido, antes de seguir adelante es válida la aclaración de que el objeto de estudio de este trabajo no ha sido el de las prácticas sociales de un grupo en particular, ni en este caso la identidad travesti en sí, sino la representación cultural de esa posición. Lo que nos interesa entonces es la puesta en discurso de la posición travesti en los medios de comunicación, tomando como foco de análisis la reacción de los vecinos del Barrio de Palermo Viejo frente a la nueva reglamentación de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Si reparamos en el contexto enunciativo de esta producción discursiva, resulta que el relato de los acontecimientos sucedidos a partir del cambio de reglamentación de las contravenciones, fue contemporáneo del escándalo sexual de un juez federal de la Nación, del espectacular casamiento de la top model nacional, Valeria Mazza, y la insistencia en mostrar su mundo más íntimo, del lanzamiento del Viagra y el desnudamiento de la impotencia en el país de la virilidad militante. Se dio en paralelo con el éxito de dos travestis, Florencia de la Vega en la pantalla y Cris Miró en el teatro de revistas, y en otro ángulo, confluyó con los controvertidos talk shows y reality shows obsesionados por “las traumáticas realidades de la gente común”. Lo cierto es que este acontecimiento compone un tejido en el que la imagen de la diferencia sexual se revela por lo menos como un dispositivo convulsionado (y convulsionante), y, en el mejor de los casos, abierto a una nueva problematización.

Antes que su visibilidad a secas, la particularidad de las reacciones del barrio de Palermo Viejo –zona donde el trabajo sexual callejero es ejercido mayoritariamente por travestis–, es que hicieron nítidamente perceptible la dificultad del discurso local para afrontar la cuestión de la diferencia y de los derechos. Una cuestión que, de hecho, no pudo para el caso plantearse sino a través del contrapunto previsible que oponía los derechos de los (honestos) ciudadanos a los de quienes encarnaban la figura del exceso, la prostitución.

La trama a partir de la cual se desata el conflicto podría ser periodizada de acuerdo a los acontecimientos que se sucedieron en la Legislatu-

ra,¹⁴² como epicentro del drama novelesco que luego sería teatralizado diversamente en la red mediática.¹⁴³

En relación con los ejes de análisis es necesario aclarar que este caso involucró problemáticas disímiles pero articuladas, cuya confusión en los medios ha funcionado incluso como una de las armas más eficaces para sostener la intolerancia: por un lado, las esferas jurídico-política y legal concernidas en la representación de estas minorías en los Códigos, y por el otro, los conflictos alrededor del estatus de estas ciudadanías "minoritarias". Por último, esta confluencia de las esferas política y cultural parecería ser materializada en la puesta en escena mediática de: a) el conflicto social entre integrados y outsiders en general y b) la identidad travesti directamente vinculada al trabajo sexual en particular.

Es atendiendo a este panorama que se consideraron tanto los discursos más conservadores como ciertas imágenes pretendidamente renova-

¹⁴² En una primera instancia, la crónica periodística da inicio al caso mediático a mediados de 1996 (y hasta octubre de ese mismo año) durante las sesiones de la Convención Estatuyente, encargada de elaborar el nuevo Estatuto de la ciudad. Un segundo momento se da en marzo de 1997 cuando asumen sus cargos las nuevas autoridades de la ciudad. La tercer instancia se presenta con la sanción del Código de Convivencia Urbana, el 9 de marzo de 1998, paralelamente a la derogación de los Edictos Policiales, que se hace efectiva el 10 de marzo del mismo año. Luego, y en vistas de la resonancia que asume la nueva legislación, cuando el 2 de julio del mismo año se procede a reformar por primera vez dicho Código. El quinto y último período se registra a comienzos de marzo de 1999, cuando el 4 de ese mes se sanciona la última reforma al Código, la cual prohíbe sin más el ejercicio de la prostitución en los denominados espacios públicos.

¹⁴³ Para el análisis del caso se confeccionó un corpus ad hoc, de prensa gráfica, noticieros televisivos y programas televisivos de actualidad. En cuanto a la prensa gráfica se analizaron sistemáticamente los tres diarios de mayor tirada a nivel nacional: Clarín, Página/12 y La Nación. Estas tres posiciones enunciativas, además de su masividad, ofrecieron un abanico de voces significativamente heterogéneas. El análisis de estos tres medios cubre los períodos en los que el caso cooptó la atención de la agenda pública local, con intermitencias: del 6 al 16 de marzo de 1998; del 6 de junio al 10 de julio del mismo año, y del 3 al 16 de marzo de 1999. Con respecto a los noticieros televisivos y a los programas de actualidad (ambos incluidos dentro de la programación de aire), se recopilaron y analizaron aquellas emisiones en las que el caso apareció, también durante el mismo período. En relación a los noticieros, se tomaron las emisiones vespertinas y nocturnas de Telenoche (Canal 13), Telefe Noticias Segunda Edición (Telefe) y Nuevediarío (Canal 9). Los programas de actualidad revisten una intermitencia mayor dada la dinámica propia del género, que no incluye en su pauta la necesidad de un seguimiento exhaustivo de la noticia a lo largo del tiempo. En los momentos de mayor resonancia alternativamente unos u otros tomaban la palabra. Dentro del género de actualidad política, se incluyeron Hora Clave, conducido por Mariano Grondona (Canal 9); dentro del registro del reality show, se tomaron diversas emisiones de los programas conducidos por Mauro Viale en ATC, "Memoria," conducido por Chiche Gelblung (Canal 9) y "Amor y Moria" (América TV).

doras de la diferencia sexual, que en muchos casos observan paradójicamente también un carácter conservador. En efecto, ¿cómo es que el ejercicio mediático de afirmación de la diferencia puede llegar a jugar un papel contrario a la intención comunicativa explicitada por los propios sujetos en sus discursos, reproduciendo, aún a pesar de las mejores intenciones, nuevas imágenes de la discriminación?

Los representantes del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, reunidos en Convención Constituyente (...) con el objeto de (...) promover el desarrollo humano en una democracia fundada en la libertad, la igualdad, la solidaridad, la justicia y los derechos humanos, reconociendo la identidad en la pluralidad, con el propósito de garantizar la dignidad e impulsar la prosperidad de su habitantes...

Fragmento del Preámbulo de la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires

Se reconoce y garantiza el derecho a ser diferente, no admitiéndose discriminaciones que tiendan a la segregación por razones o con pretexto de raza, etnia, género, orientación sexual, edad, religión, ideología, opinión, nacionalidad, caracteres físicos, condición psicofísica, social, económica o cualquier circunstancia que implique distinción, exclusión, restricción o menoscabo.

Artículo 11 del Libro Primero de la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires.

En estos párrafos, de clara intención democrática y progresista, se define el espíritu de lo que se esperaba de la legislación para la Ciudad de Buenos Aires. Uno, al leerlos, no puede más que celebrarlos, pero si bien la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires en sus textos parecía inteligentemente oportuna y a tono con los tiempos que corren, dada la recepción que tuvo luego el Código de Convivencia Urbana que se generó de acuerdo a estos preceptos, ha quedado claro que no era tan obvio sin embargo el camino ideológico que la nueva legislación asumiría.

Efectivamente, lo primero que debería reconocerse es que la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires resultó ser más "liberal" que lo que el imaginario de sus ciudadanos demostró poder soportar. Y de hecho éste ha sido uno de los argumentos que más se han usado para invalidarla. De alguna manera, se trató de un Estatuto que indicaba no tanto principios operantes dentro de la cultura política local, sino antes bien, una dirección hacia un tipo de comportamiento supuesto como "políticamente correcto". De hecho, la posición liberal democrática que

defendía la liberalización y legalización de la prostitución ni siquiera estaba institucionalizada dentro de la Alianza de gobierno ya que había internas, que producidas a partir de este posicionamiento ideológico – cultural, fueron a su vez capitalizadas por la fuerza de la oposición.

En cuanto a la reacción de la ciudadanía, que consideró inaceptable esta mirada legislativa no reglamentarista, podría arriesgarse que se debió a que, dada la ilusión de homogeneidad que todavía opera en el imaginario de la ciudad, la defensa y protección de las minorías no tiene peso en el “deber ser” del electorado. La corrección política, tan bienvenida en el contexto norteamericano, no funciona en el imaginario local. Y básicamente, porque para que ésta tenga alguna adhesión, es necesario primero que se reconozca en el contexto porteño la existencia de trazas de heterogeneidad. Es difícil pretender que en un imaginario tenga cabida la noción de respeto y protección de los derechos de las minorías, si al mismo tiempo, ese imaginario no reconoce previamente la existencia de esas minorías.

El grado de exterioridad y de amenaza que se presiente en las identidades sexuales—otras desde del imaginario hegemónico porteño, ha llevado por ejemplo a una de las mujeres mediáticas más importantes de la Argentina, la señora Mirtha Legrand,¹⁴⁴ a declarar que: “Todo lo que es prostitución y travestismo ya llega hasta la zona de Recoleta, vienen de países limítrofes”.

Esta imagen de exterioridad representada por la frontera geográfica, pero que obviamente evoca una frontera no sólo socioeconómica y cultural, sino asimismo moral, es paralela de la reificación del otro, homogeneizado y subsumido en los atributos del proxenetismo y el exceso como últimos descriptores.

Sin embargo, a pesar del conservadurismo imperante, los principios fundamentales de esa nueva Constitución asumían un compromiso con las condiciones de existencia en el contexto contemporáneo de la urbe. Y estos principios fueron los que dicho código intentó expresar en un primer momento (marzo de 1998). Paradójicamente demasiado liberal para “la media” fue reelaborado el 2 de julio de ese mismo año.

El que estuvo en el ojo de la tormenta fue el artículo 71, del Capítulo VIII, referente al “Uso del espacio público”, que fuera modificado en ese momento como sigue, y que en esta última versión penalizaba:

¹⁴⁴ La cita ha sido tomada de una de las emisiones del programa de Mirtha Legrand, – “Almorzando con Mirtha Legrand”, 3 de Julio de 1998–. Este programa era una institución en la Argentina, gozando de más de 30 años de existencia (con interrupciones).

Causar alteraciones a la tranquilidad pública frente a viviendas, establecimientos educativos o templos, o en su proximidad, con motivo del ejercicio de la prostitución y como resultado de su concentración, de ruidos, o perturbación del tránsito de personas o vehículos, o con hostigamiento o exhibiéndose en ropa interior o desnudo/a...

De esta manera la prostitución quedaba reglamentada como una contravención. A esta contravención se sumaba además la del artículo siguiente, el 72, en el que se hacía referencia a los “Ruidos Molestos” y que prohibía:

Perturbar el descanso, la convivencia o la tranquilidad pública mediante ruidos que por su volumen, reiteración o persistencia, excedan la normal tolerancia.

Uno de los argumentos más utilizados por los vecinos para justificar su apelación a que se suprima el trabajo sexual en la zona, era que tal actividad promovía alteraciones a la tranquilidad pública y un nivel de ruido que no permitían el descanso. Es así que después de la lectura de estos dos artículos, se hace difícil comprender la reacción de este sector de la ciudadanía ante la sanción del código, pidiendo se limite el ejercicio del comercio sexual a secas. ¿No era acaso lo que se acababa de hacer?

De hecho, esta reglamentación operaba como redundante en función del viejo articulado en los que la alteración a la tranquilidad, el exhibicionismo y los ruidos molestos ya estaban previstos como “delitos” contravencionales. Con el agravante de que el proxenetismo y la ley de profilaxis ya regulaban esta práctica –al menos legalmente– desde lo penal.

Sin embargo, el artículo 71, que recién citáramos, fue modificado a los fines de penalizar explícita y específicamente el trabajo sexual y reemplazado por el siguiente texto:

Art. 71. Alteración de la tranquilidad pública

“Ofrecer o demandar para sí u otras personas, servicios sexuales en los espacios públicos.”

¿De lo que se desprende que no forman parte de la alteración a la tranquilidad pública –figura por demás ambigua–, la exhibición en ropa interior, etcétera?

Después de la primera sanción del Código de Convivencia Urbana y, dadas las oposiciones a esta reglamentación, la consecuente lucha por el reconocimiento de los derechos de “los diferentes”, y por ende, por el derecho al reconocimiento de la diferencia, que mantuvo en vilo a la

ciudadanía durante casi un año y medio, lo que el código proponía como una carta de compromiso más que como el reflejo de un estado actual de la soberanía individual, tuvo de ser desdicho, como si fuera posible hacer del tiempo una dimensión reversible.

Este cambio del texto refleja claramente el hecho de que el uso del espacio público no era tanto lo que estaba en juego, como la necesidad imaginaria de no institucionalizar el derecho al ejercicio de la prostitución encarnada por la identidad travesti. Que esta minoría, ya homologada mediáticamente al ejercicio de la prostitución, gozara de todo un artículo para su reglamentación, es decir, del reconocimiento (cuasi) explícito de su existencia, era para la escena porteña, demasiado.

Y así, si observamos el contexto de enunciación de estas leyes, vemos cómo somos testigos de la borradura que el Código ha impreso a la misma Constitución que lo demandaba.

I. Con respecto a la dinámica asumida por el poder político en respuesta a estas dificultades, ha consistido concretamente en operar por omisión. Una omisión que no sólo corre por cuenta de la imposibilidad de reglamentar el comercio sexual (porque esto supondría institucionalizarlo, es decir aceptarlo como admisible dentro de la realidad imaginaria), sino una omisión que comenzó con anterioridad, al olvidar que las minorías no tenían antes del código, existencia imaginaria.

Sin embargo, si bien se argumentó en favor de la inoportunidad del código —pese a su corrección—, en función de que no representaba las ideas de la ciudadanía, también es cierto que podría evaluárselo como el más oportuno en los términos de las reales condiciones de existencia urbana. Los nichos étnicos, las subculturas juveniles, los clivajes identitarios en torno del ejercicio público de la diferencia sexual, las exclusiones sociales, conjugadas con las inmigraciones de los países limítrofes y del sudeste asiático, y en el otro polo, la segmentación exacerbada en esta cultura del consumo, trazan un mapa urbano mucho más cercano al de una multiplicidad heterogénea y multicultural, que al famoso crisol de razas de antaño.¹⁴⁵

¹⁴⁵ En paralelo con las políticas migratorias de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, las doctrinas que imperaban para asumir la recepción de los inmigrantes y de sus descendientes nacidos en el nuevo territorio, eran las de la homogeneización de las distintas nacionalidades y culturas de origen en una nueva identidad argentina producto de la mezcla y sobre todo de la borradura de las diferencias culturales. La metáfora de la identidad nacional era la de un "crisol de razas" donde los argentinos (hijos de inmigrantes) seríamos iguales. No puede dejar de mencionarse que estas ideas sarmientinas pensaban en el crisol de "razas europeas" exclusivamente, y que justamente la visualización de la necesidad de poblar la Patagonia era al mismo tiempo la negación de las poblaciones nativas y el producto de su exterminio.

En referencia a la segunda omisión, la que remite a dejar finalmente a las minorías desprotegidas, un indicio de esta limitación han sido las dificultades sistemáticas que atestiguaron los legisladores respecto de la reglamentación, dado que esta instancia de gobernabilidad supone hacerse cargo de una serie de medidas positivas. De hecho, lo que han reforzado los medios en referencia a la desacreditación de la clase política, es cómo, una vez desatado el conflicto, lo único que quedó en claro fue su imposibilidad para encontrar soluciones.

Cuestión bastante comprensible, si recordamos —como se ha afirmado renglones más arriba— que reglamentar la prostitución supone asumir, legitimar e institucionalizar su existencia. ¿Y quién querría asumir el costo político de ser el responsable de institucionalizar ese campo tradicional y necesariamente recludo en lo abyecto?¹⁴⁶ Es en este sentido que la prohibición de la prostitución (Reforma del 8 de marzo de 1999) debería leerse más como un "no hacerse cargo del síntoma social"¹⁴⁷ que como una toma de partido a favor de uno de los actores en conflicto. La reglamentación es sumamente clara al respecto: el nuevo código, a partir de la última reforma, deja establecido definitivamente que el estado municipal no puede hacerse cargo ni de la represión ni de la explotación que se halla por detrás de quienes ejercen con su cuerpo la prostitución, y que es la que da sentido a su lógica.

El caso del Barrio de Palermo, de hecho, pone en evidencia esa imposibilidad de una ciudadanía atenta a los derechos de todas las comunidades, que apunte a la tan mentada equidad en la diferencia. Por el contrario, el respeto por las diferencias supuso aquí un costo político considerable —desde el punto de vista de los intereses, y de la rentabilidad política de las medidas— en tanto el respeto por las minorías no tiene, en este contexto, consenso alguno. Pensar en la legitimidad (y el derecho a tener derechos) de las identidades marginadas, es ya pensar en una paradoja: si son marginadas es justamente porque su política, o aun su existencia, no es legítima.

¹⁴⁶ En relación con el concepto de abyección: "Lo abyecto, entendido como este indiferenciable —una especie de femenino sublime, que sin embargo está compuesto por la imposibilidad infinita de significar lo repugnante: de la sangre, las excreciones, la mucosa, las membranas— es la figura de ser herido, victimizado, traumatizado, marginalizado, que está en juego en este terreno". Rosalind Krauss, "Informe without conclusion" Pgs. 92-93, mi traducción.

¹⁴⁷ Tomo la noción de "síntoma" de S. Žižek, en *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1999.

Es cierto que este imaginario de ilegitimidad no se nos brinda como un todo homogéneo y compacto, que hay ámbitos y géneros culturales en los que la imagen del travestismo o la prostitución, son asumidos con otros registros valorativos.¹⁴⁸ Pero lo cierto es que en la elaboración del Código, más allá de las presiones que los grupos interesados ejercieron sobre la derogación de los edictos, aparentemente parece no haber habido ningún diagnóstico previo acerca de cuáles eran las prácticas que estaban en juego y que serían transformadas con su aplicación.

II. En cuanto al contexto cultural que enmarcó las reacciones de la ciudadanía, tal como fueron dramatizadas en el escenario mediático, podríamos pensar en dos lógicas de representación: por un lado, la política de identidad de las travestis, por el otro la generación de un fantasma comunal y mayoritario: los vecinos.

Con respecto a esta última, en paralelo con la indiscriminación en torno de la identidad segregada, se produjo entre los vecinos un imaginario común que funcionaba como una suerte de reaseguramiento del tejido social: proponiendo como su exterior constitutivo a la identidad travesti, este colectivo encontró la oportunidad de representarse a sí mismo como un todo orgánico y sin conflictos.

Un día después de que cayeran los Edictos Policiales, el paradigma de la noticia comenzó a reestructurarse: ya no se trataba del Código sino del conflicto que éste ocasionaba entre los ciudadanos. Paralelamente, a medida que el conflicto asumía el protagonismo, se produjo un desplazamiento que consistió en un recorrido que va desde una primera delimitación clara de los actores en conflicto —los legisladores, el jefe de gobierno, los/las travestis, las prostitutas, los vecinos de Flores y de Palermo, por último, la policía— hacia una oposición binaria (del tipo dentro/ fuera) entre la sociedad y el “otro”.

La primera colocación fue la siguiente: el jefe de gobierno (en ese entonces, quién luego fuera el presidente, Fernando de la Rúa) y los vecinos de un lado, las minorías y los legisladores del otro. La policía, como actor “democrático” y neutral, sólo se ajustaría a poner en práctica la legislación vigente, cualquiera que ella fuese.

¹⁴⁸ Tómese como ejemplo, para el caso, no sólo la presencia de travestis en el Teatro de Revistas, sino el mismo universo televisivo, donde tienen lugar diversas expresiones, desde la publicidad de ropa interior masculina (Eyelit) protagonizada por Cris Miró, hasta la pauta de I-Sat, que incluye los programas “Real Sex”, o “Bizarro”.

Se da así una alianza entre el jefe de gobierno y los ciudadanos comunes:

“A pesar de que el jefe de gobierno coincidió con los vecinos...” (La Nación, Primera plana, 11/3/98)

“De la Rúa y los vecinos de algunos barrios rechazan la ley sancionada” (La Nación, Bajada, Nota principal, Pg. 20, 11/3/98)

Y por otra parte, la alianza entre los legisladores y las minorías:

“... los legisladores defendieron su postura” (La Nación, Bajada del título de la nota principal)

“Los diputados de la ciudad defienden la decisión... porque, aseguran, es una conducta que tiene que ver sólo con la moral y era reprimida injustificadamente”. (La Nación, Pg. 20, 11/3/98)

Parecería que el conflicto, a nivel del poder político, debiera dirimirse alrededor de “a quién representar, si minorías o mayorías”.

En cuanto a la propia voz de los medios, sumada a la de los vecinos, son los discursos morales y con un fuerte componente afectivo los que sustentan la demanda. Además del registro testifical de los testigos vecinales —que habría que reproducir en su totalidad, por su densidad significativa— la voz de los medios insiste sobre este aspecto:

“Disconformidad” (La Nación, 11/3/98)

“Malestar por el nuevo código porteño” (La Nación, 12/3/98)

“Vecinos comprensivos y furiosos” (Página 12, 12/3/98)

“... en algunos barrios temen...” (Clarín, 12/3/98)

“Los vecinos están molestos...” (Clarín, 12/3/98)

“Los vecinos —entre indignados y azorados— pusieron el grito en el cielo.” (Clarín, 13/3/98)

“La que tampoco pudo esconder su preocupación fue...”

(La Nación, 14/3/98)

“Las vendedoras... repasaron algunas de las tantas anécdotas desopilantes...” (Página 12, 14/3/98)

“La nueva disposición les cayó como un baldazo de agua fría.” (Clarín, 14/3/98)

(Los subrayados son míos)

Recursos que cargan de afectividad y vuelven próximos al lector los argumentos, habilitando a una inmediata identificación. Esa carga afecti-

va, por otra parte, colabora con el aspecto dramático (en el sentido de novelesco) y el crescendo discursivo que opera sobre el conflicto. El recorrido de la lectura del diario La Nación del día 11 de marzo nos lleva del “Malestar” a “las mayores críticas” y por último a “la batalla”, que se materializa en Flores y en Palermo:

“Flores le dice no a la prostitución” (Pg. 20, título recuadro)

“Otra batalla en Palermo Viejo” (Pg. 20, título recuadro)

“Vecinos vs. travestis” (Bajada)

A su vez, la atestación del estado de opinión mediante las citas de vecinos opera como una forma de autenticación del sentido común. Fortalece la legitimidad de la opinión de los vecinos, y conjuntamente con la afectividad resaltada, favorece la identificación con estas posiciones por parte del lector.

En cuanto a la caracterización de los/las travestis, también reforzando su franca oposición con respecto al sentido común testificado, frente a la sanción del Código se los/las describe como: “Exultantes, entre gritos, euforia y descorche de botellas...” Este es el espectáculo que sufren a diario los vecinos” (Página/ 12, Pg. 20, 12/3/98); y a la hora de explicar un enfrentamiento entre travestis y policías: “...hasta patrulleros quedaron destrozados luego de un arranque de histeria para impedir una detención.” (los subrayados son míos).

III. Estas últimas citas que aluden al conflicto en el que se vio involucrada “la nueva Ciudad” demarca aquella zona que tiene que ver con la política de identidad pública del grupo de “las travestis”.

En principio, hay que subrayar que los medios representaron la política identitaria de las travestis como una suerte de venganza contra el cuerpo social: aparece por un lado “lo escandaloso” como puesta en escena de un trayecto que va de la oscuridad a la luz. Puede pensarse que tal equívoco puede haber sido facilitado en alguna medida por un comportamiento que pareció haber estado signado por actitudes más principistas que políticas; parafraseando a Max Weber, por la imposición de una ética de los valores sobre la estrategia y la ética de la responsabilidad. De alguna manera, lo escandaloso apareció como una forma de anunciar el derecho por parte de la identidad segregada, como un modo comunicacional en el que supuestamente se transmitía a los otros “una verdad de sí” que antes se estaba obligado a ocultar.

La expresión americana “To come out”, para decir el proceso por el cual se sale de la performance “straight” es elocuente en este sentido. Desde esta lectura, el “dejar salir” significa el paso por el cual el sujeto hace pública la orientación o identidad sexual propia, que regularmente era actuada sólo en el ámbito privado. En el contexto local, de algún modo parece haberse dado una suerte de come out colectivo o de segundo grado. Esta “estrategia” de aparición en público es una manera de reclamar el propio derecho al reconocimiento de sí en la diferencia.

Por otra parte, lo que fuera catalogado por los medios como “escándalo” tampoco consistió en una performance coyuntural, dada a partir de una relación de fuerzas específica, sino más bien de la puesta en escena de “la realidad” de una práctica en la que esa identidad suele definirse. “Lo escandaloso” es parte del exceso de feminidad, ese juego en los extremos que lleva al límite y estereotipa los cánones de ciertas ‘feminidades’, y que es una de las características más tradicionales en las que la identidad travesti ha hecho sentido.¹⁴⁹

Es el cuerpo de la identidad travesti, tanto como los cuerpos de las travestis, ofrecido a la sexualidad de los ciudadanos, mostrado, ilimitado en su presencia y más que ella, su proximidad, el elemento central sobre el que se va a configurar su “insoportabilidad”. Un cuerpo que agrede por su proximidad, pero que también se vuelve manifestación de la agresión en los golpes, en las piedras lanzadas... La agresión visual que trasantan esos cuerpos muta en manifestación de la agresión misma de la carne en el sexo atravesado por el intercambio comercial, en los golpes recibidos –policía mediante–, en las fisicalidad de “las casas de familias rotas” (¿las casas o las familias?).

Un juego de puesta en escena de la presencia de un cuerpo / fisicalidad disruptiva y que no puede menos que leerse como la figura del enemigo. Tal enfrentamiento es el que puede verse, por ejemplo, en la puesta fotográfica que acompaña la triple página publicada por Página/ 12 el día 6 de junio de 1998: en el pie de página al centro se ve la imagen del cuerpo de un policía haciendo ostentación de armas, pero sin cabeza. El epígrafe de la foto ilustra: “Con custodia (en negrita). La casa atacada ayer, en Soler y Godoy Cruz”.

¹⁴⁹ Sobre la hipótesis de los estilos de las identidades sexuales minoritarias, como performance de los límites de las sexualidades centrales y canonizadas, Echavarrén, R. *Arte andrógino*, Bs. Aires, Colihue, 1998. (pg. 51-73).

Un plus de rechazo que contrasta con el caso de Flores, donde los cuerpos, en tanto franca y para nada problemáticamente heterosexuales, son menos amenazantes. Así, en la página siguiente, se lee: "Flores, un barrio que los une y los separa al mismo tiempo" (Bajada) "Encuentros". Un contraste de enfoques que, otra vez, es consecuente con la apuesta visual. En este caso la nota es ilustrada por una foto en el ángulo superior derecho que muestra un plano medio de personas (vecinos y prostitutas) sentadas a una mesa supuestamente debatiendo en términos más pacíficos.

En síntesis, mientras en Palermo la distancia entre vecinos y travestis es tal, no hay otra posibilidad que la de las agresiones físicas; en Flores, donde reina la heterosexualidad a secas, todavía el diálogo es posible.

En relación con las reacciones de "los vecinos" y el grado de conflictividad que el reconocimiento de los derechos de las minorías supuso, podría hipotetizarse que lo que se jugó, en definitiva, fue la negociación, no tanto del uso del espacio público —la práctica de la prostitución en sí— como de la visibilidad de esa diferencia tan perturbadora.

"A partir de la sanción del Código, un travesti podrá vestirse como tal y un homosexual no podrá ser detenido arbitrariamente por la calle (...) Medio centenar de travestis esperaban el debate en el recinto entre aplausos y silbidos, y no es para menos ya que a partir de la derogación de los edictos, las prostitutas porteñas podrán comenzar a ejercer su trabajo sin ser detenidas." (Clarín, Pg. 15, 10/3/98. La bastardilla es mía)

En este pequeño párrafo ya se presiente el cauce que tomarían los relatos del conflicto a lo largo de más de un año. En primer lugar, se pone en relación la aparición de las/los travestis en la escena pública con el conflicto latente o manifiesto.

El planteo vecinal —me refiero específicamente a Palermo—, era el de una visibilidad negociada: acá no, allá sí, adentro no, afuera sí. La figura de una "Zona Roja" bien distante, como lugar apropiado de contención del desborde, expresaba claramente este estado de cosas. Una "zona roja", es decir, prohibida, peligrosa, caliente, pasional, en la que todos podamos condensar la sexualidad que no tenemos.

Aquí vuelve a aparecer toda la batalla discursiva en la que se diferencia al "exceso travesti" de la prostitución femenina heterosexual. En efecto, en lugar de ser leído como innecesario y propio de "la enfermedad", del "grado de perversión" que supone elegir otra orientación sexual que la hétero, tal performance bien podría haber sido leída como la necesi-

dad de una política de diferenciación respecto de la oferta heterosexual. Por otra parte, la asociación de la identidad travesti con el exceso, el escándalo, la falta de límites en las formas expresivas, una suerte de neo-barroquismo identitario puede remitir a otro horizonte: el de la vinculación directa de la identidad travesti con la falta de represiones o inhibiciones en el plano de su "desviada formación de la personalidad".¹⁵⁰

IV. En relación con la visibilidad mediática de esta minoría, otro aspecto con el que nos encontramos es cómo ésta es vinculada al mundo del trabajo. Partiendo de la idea de que, evidentemente, esta forma de sexualidad no tiene por qué ser necesariamente vinculada a la prostitución, cabría preguntarse, en un punto, por qué sí ha sido homologada a la misma.

Desde el punto de vista ético podemos criticar la puesta en escena mediática que superpuso una práctica (el trabajo sexual) a una identidad minoritaria (la posición travesti), y señalar la innecesaria lógica, la gratuidad y arbitrariedad de tal operación. Pero como analistas, debemos tratar de comprender por qué esta superposición fue posible. Impugnar éticamente la estrategia discursiva es necesario, pero no basta. Habría que observar además por qué pudo producirse tal concomitancia y dónde fundamentó su eficacia. A este respecto, si bien es obvio que lógicamente la identidad travesti y, parafraseando a Néstor Perlongher el negocio del deseo, son cosas completamente distintas, también es cierto que según el contexto cultural, las dificultosas oportunidades de supervivencia de estos actores ha demostrado que tal asociación tampoco fue del todo arbitraria y casual.

En una cultura heterosexual, signada tradicionalmente por la estabilidad de las sexualidades, el transformismo travesti se vio obligado a buscar su propio mercado de trabajo. Si para ser aceptada en cualquiera de los empleos canónicos previstos por el sistema productivo, la identidad travesti debía sucumbir a la performance hétero, es lógico que buscara en las lindes del mercado, una forma de supervivencia acorde a la identidad que se quería / necesitaba representar. Para ello se dieron dos o tres vías

¹⁵⁰ Esta suerte de conceptualización —discriminatoria— se ve reflejada por ejemplo en el hecho de que el conflicto, claramente político respecto de la sanción de la prostitución, no es colocado por el diario Página /12 en la sección "El País" donde se dirimen las cuestiones que hacen a la política nacional y local, sino en una sección de misceláneas que refiere antes que nada a la dimensión de la vida cotidiana y los asuntos más próximos a lo doméstico y a lo personal, como lo es la sección "Sociedad".

principales. La más afortunada, se introdujo en el mundo del showbizz. La performance travesti subió a los escenarios. También se propuso como consumo cultural en el universo de la disco, o de la noche. Y por último, es real que no pudiendo entrar al mundo del entretenimiento, hay quienes quedaron en la noche, del lado de afuera de la puerta del establishment de la industria cultural.

Hay, por supuesto, en esta segmentación laboral, un corte dado por la extracción social, económica y cultural que sobredetermina el destino de unas y otras travestis. Ahora bien, este corte, y el grado de exclusión de estos grupos —no ya en términos de minoría sino en función del sesgo socioeconómico que los diferencia— no fue puesto de manifiesto en ningún momento. En los descontextualizados y maniqueos debates en torno del trabajo sexual de las travestis, que oponían necesidad a elección, difícilmente apareció el elemento de la exclusión social. La pobreza, el grado de marginalidad a las que la somete este trabajo, y en definitiva las condiciones de precariedad en las que se juega su existencia son el marco que delinea el antagonismo social y la exclusión de esta minoría.

En este sentido es notable el uso político del “tema” de la discriminación y el ejercicio político de la diferencia que llevaron adelante las travestis que aparecieron en la escena mediática a partir de los últimos sucesos de marzo de 1999.¹⁵¹ Apropriadose de las estrategias del discurso mediático, le dicen a la Legislatura: “Háganse cargo de nosotras!”. Definiéndose a sí mismas como minorías y pidiendo protección a la clase política, antes que defender el comercio sexual como fuente de trabajo, ponen a la sociedad frente a un límite: “Dennos un trabajo en el que seamos aceptadas como lo que somos”.

En cuanto a la negociación de la visibilidad de esta minoría, el reclamo por su reclusión en una “zona roja”, se ha leído en muchos casos como una actitud hipócrita por parte de la ciudadanía, que antes que declararse en contra de la explotación que supone el trabajo sexual, parecía contentarse con no tener que convivir cotidianamente con ella. Esta lectura olvida que, como se sabe, el derecho a la existencia y el derecho a la visibilidad son dos cosas completamente distintas. Es en este sentido que hay que volver a remarcar la falta de agudeza que supone criticar la visibilidad de las travestis por su conducta “excesiva”.

El elemento “excesivo” y perturbador de la visibilidad del transformismo travesti es justamente que éste no implica necesariamente “hacer-

se pasar por mujer”, sino que por el contrario muchas veces supone “representar un devenir que no es ni hombre ni mujer”. La fantasía que la travesti despliega es la de una práctica sexual a la vez distinta de la que puede tenerse entre hombres y mujeres y de la que resulta de un vínculo homosexual. Podría arriesgarse aún que la oferta travesti, que supone toda una política de diferenciación respecto de la oferta heterosexual (el hecho de que haya casos de mujeres prostitutas que se hacen pasar por travestis para conseguir trabajo, da cuenta en alguna medida de su éxito), se ofrece como una negación de lo femenino.

El rol que en otro momento venía a cumplir la mujer “vedette” que se distinguía por su capacidad para “encarnar” el deseo, era el de oponerse a una sexualidad “cabal” (la del matrimonio, compuesto por un marido deseante y una mujer complaciente). Su posición cumplía la función de darle sentido a la sexualidad, ocupando el lugar vacío de lo otro que es más que la sexualidad, y que para el caso consistía en la fantasía de una mujer doble: deseante y/o denigrable, caracterizada por ser y ofrecer siempre más que el modelo de mujer recatada.

Hoy, ese otro que ocupa el lugar vacío de la imagen especular (invertida) de lo que sí tiene derecho a la existencia real, es la travesti (aún vedette), que esta vez no se opone a la mujer de los años ‘50s o ‘60s, ícono del buen hogar y la familia, sino a las modelos Top o a las Lolitas (en este fin de milenio, ya más crecidas). La lógica parecería seguir siendo consistente, como si siempre hubiera una necesidad de buscar para el sentido de lo femenino —signo menos del varón— su propio menos: el signo negativo de la mujer.

Por lo demás, el valor agregado y fundamentalmente visual que tiene el sexo (y las prácticas sexuales) hoy, es un tópico demasiado evidente para pretender eludirlo: desde el uso del erotismo en la TV y en la publicidad, pasando por el porno hasta el cybersexo de Internet, es indiscutible que esta dimensión de la sexualidad es un fenómeno omnipresente en la cultura urbana contemporánea. Este hecho refuerza la hipótesis de la interpretación de este caso como un problema de desajuste en la visibilidad. No se trataba de la oferta y la demanda de sexo —en la calle—, sino del género cultural en el que éste intercambio se desarrollaba.

El uso visual de la travesti en el set es algo sobre lo que no podemos dejar de llamar la atención: exacerbantes cámaras subjetivas, un uso insistente del primer plano, el recorrido de estas cámaras sobre el cuerpo de un sujeto, que entonces es fragmentado y va siendo “reconocido” por partes, o más bien fundamentalmente “a través” de sus partes; el funcionamiento de la voz en off como guiño con un supuesto lector, que segu-

¹⁵¹ Fecha en la que se reforma por última vez el Código.

ramente ha de encontrar en la violencia y la discriminación del ojo de la cámara, un espacio de mínima aceptación para su propio prejuicio; y por último, el protagonismo de comentarios, sonrisas y un uso del escándalo que sólo aportan en ridiculización.

La central dimensión visual de este espectáculo corre en paralelo con la violencia con la que la policía trata a las minorías sexuales y con el escarnio extendido que sobre ellas se agita en forma de bromas y sobreentendidos, síntomas del plus de rechazo y a la vez el goce, que genera el encuentro con esta realidad. Del escarnio al espectáculo, o mejor, el escarnio como espectáculo es la clave de las situaciones cotidianas que pueden presenciarse en la calle Godoy Cruz, pero también es el fundamento, muchas veces, de la fabricación de la noticia.

Además del funcional resguardo de la ley gracias a la significación de los otros posicionamientos identitarios como minorías, parecería producirse cierto plus de goce en el rechazo de esta identidad. Tanto es así que, antes que la reproducción del orden social, parecería ser en muchos casos este goce la razón de ser de la demanda de travestis en la puesta en escena televisiva.

V. El límite todavía significativo, el polo opuesto de la sexualidad normal, la condición de posibilidad de su significación, es bajo el registro mediático algo mucho más soportable que la otredad a secas. La escena mediática, como amplificadora del discurso social no habla de la alteridad radical, habla de "reencarnaciones" de esta alteridad, habla de "otros" imaginarios identificables dentro del propio discurso. En este sentido, no genera nada que vaya más allá del antagonismo.¹⁵² Y es en esta clave que se dio a la opinión pública (como si algo como esto existiera) la homologación de la minoría travesti con la prostitución.

Para desplegar este imaginario de figuras antagónicas, como se insinuara renglones más arriba, mantuvo a la prostitución como un referente estable y monolítico, sobre el que no se necesitaran mayores aclaraciones. La estabilización del comercio sexual se operó mediante el establecimiento de un continuo indiferenciado entre la prostitución contemporánea del capitalismo tardío (globalización mediante) y la de los primeros momentos del siglo XX, o más allá: el sintagma que sintetiza a

la prostitución como "la profesión más vieja del mundo", sirvió una y otra vez como caballito de batalla para cerrar el debate. Gesto que descontextualiza el fenómeno del trabajo sexual, separándolo de sus condiciones sociales de explotación actuales.

Esta misma oposición entre sociedad (como identidad única representada por la figura del vecino) e identidades "otras" se reflejó también en el uso del cronotopo de la calle como el espacio donde la otredad se refugia, como bien lo señalara María Moreno¹⁵³ en una nota sobre el uso de los niños para oponerse a la visibilidad del comercio sexual callejero. En cuanto al uso de los niños para defender los prejuicios adultos, el cuento de Pinocho como tantos otros, y por qué no Hansel y Gretel o Caperucita Roja, reflejan bastante bien el imperativo de colonización de la niñez por parte del universo adulto. Todas esas historias, son —como lo remarca la autora, esta vez en calidad de periodista— replicadas en ésta, la historia de los niños amenazados en la calle por hombres lobos o brujas disfrazados (o metamorfoseados) de travestis y prostitutas. El miedo a esta abyección encarnada por hombres y mujeres infames (parafraseando a Foucault), es lo que se materializa básicamente, en la figura de todos los niños que tuercen el destino de su historia porque se dejan llevar por lo que el camino (caracterizado como el Mal con mayúsculas) les depara. En efecto, el discurso que pone a los niños como la mejor excusa para defender el espacio público vecinal parte del prejuicio del travestismo no sólo como anormalidad (en el sentido filosófico), sino asimismo como la proyección del mal. Abundan en las notas periodísticas las metáforas sobre el camino, que desde el medioevo, ha figurado el pasaje tenebroso, la existencia de un no lugar de tránsito entre los que sí son Lugares (el pueblo/ el lar), como espacio vacío donde acechan los mayores peligros.¹⁵⁴

Viven en y de la calle los personajes degradados de una época, los hombres infames en los que se encarna el mal de una sociedad o una cultura. Así, en franca oposición con la calle poblada de "perversas" tra-

¹⁵³ Me refiero a la nota aparecida en Página /12, en el Suplemento Radar, el día 10 de julio de 1998.

¹⁵⁴ Sobre la figuración del camino, nos remitimos a las consideraciones de Norbert Elias en *La sociedad de los individuos*. Con respecto a los espacios públicos modernos, ver, Sennett, R. *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978. En cuanto a la oposición entre "Lugares" y "No lugares", aludimos a la caracterización que propone Marc Augé, en Augé, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1991.

¹⁵² Tomamos el concepto de antagonismo de E. Laclau, que refiere a la cesura constitutiva de toda sociedad, que para ser tal no puede darse como un todo coherente y cerrado. Laclau, E., *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

vestis/transsexuales, la sociedad se representará en la perfecta imagen de la inocencia y la bondad metaforizada por la niñez.

Estos usos develan que pese a sus realidades contemporáneas, lo que estas figuras representan son los arquetipos del mal y del bien. Dotando de contenidos específicos a la fantasía de lo que está más acá y más allá de la frontera de lo socialmente aceptable, a través de la ideología, ponen en escena una y otra vez el síntoma no completamente significable de lo que verdaderamente es excluido.

Así lo dramatiza el collage fotográfico de la primera plana de *Página / 12* del día 3 de Julio de 1998, en el que se puede observar una operación de corte surrealista.¹⁵⁵ Se trata de un cuerpo humano compuesto en la parte superior por el torso de un policía y en la parte inferior, por dos piernas de mujer con medias negras (calado de panal de abeja, indicio de "la mujer fácil") y con falda muy corta, sentado/a sobre una silla. Además de representar la absurda y paradójica unidad antagónica entre la figura policial que encarna la represión del deseo y el cuerpo femenino como representante de la seducción, el foto-montaje evoca el límite de la figuración de un masculino y femenino a un mismo tiempo. Como la puesta en página de ese límite del lenguaje que no puede nombrar con un artículo propio a las políticas de identidad sexual que se hallan por fuera de la discriminación sexual que determinara dos géneros.¹⁵⁶

Lo informe representado en este collage de un cuerpo bisexuado carga en el nivel más evidente con la estereotipía imaginaria más frontal respecto de los dos géneros: el orden –masculino– se coloca en la parte superior del montaje y es representado por la parte del cuerpo sin genitales, pero con cabeza; mientras que el deseo es colocado en la parte inferior, como lo que se halla por debajo de las apariencias y donde lo femenino muestra en primer plano la genitalidad en la medida en que ésta es insinuada. En efecto, la genitalidad está mostrada porque no lo está. Ella no se muestra sino bajo la insinuación que evoca el gesto fetichista connotado por la indumentaria que, más allá de operar metafóricamente como símbolo de la seducción, opera metonímicamente como último velo que recubre la real ausencia de pene o la restitución del mismo en el travestismo.

¹⁵⁵ De hecho, desde el punto de vista formal, compositivo y aún temático, éste es comparable a alguno de los collages de Gertrude Stein publicados en la *Revista Sur*, y que hoy ya tienen más de tres décadas de edad.

¹⁵⁶ Respecto de la cuestión de la generización operada en el lenguaje, véase Irigaray, L. *Ser dos*, Bs. Aires, Paidós, 1999.

En vistas del modo de resolución (o mejor dicho de no resolución factible) del conflicto, si bien en un primer momento el gesto político fue el del reconocimiento de la diferencia, debemos admitir que en esta lucha, la construcción de la prostitución como exterior constitutivo de la sociedad fue lo suficientemente eficaz como para organizar una cadena de alianzas estratégicas capaces de operar la exclusión y el antagonismo necesario a toda sociedad.¹⁵⁷ La prohibición del negocio del deseo callejero significó aceptar como realidad última el síntoma dramatizado por la mirada mediática. La prohibición última de la prostitución no supuso su fin, sino por el contrario, un regreso a la vieja legalidad (la ilegalidad es una condición legal, después de todo) que delegaba en otros hombres infames, los cafiolos y cafishos, la reglamentación de las conductas.

En efecto, este fenómeno, que no ha sido otra cosa que una lucha política por la representación, puede pensarse como el síntoma de la sociedad contemporánea: quizás (y las decisiones de la clase política lo confirman), lo que no se puede soportar es la existencia efectiva de una política de identidad que no esté bajo la tutela del sistema productivo capitalista y aun, por fuera de los cauces de la familia.

Lo que pone en escena la posición travesti, como lo evoca la cita del comienzo y la foto a la que nos referimos, es justamente esto: la marca del hecho de que debajo del disfraz y de los ropajes de la seductora apariencia, no hay ni un femenino ni un masculino por derecho propio, que lo real del sexo es el exceso, el gasto, el resto no simbolizable de la significación y que entonces bajo el fetichismo –en tanto elaboración imaginaria que demarca una enajenación relativa respecto del orden simbólico– no se esconde absolutamente nada.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Utilizo en este punto el marco teórico desarrollado por E. Laclau acerca de las identidades políticas, en *Emancipación y Diferencia*. Op. Cit.

¹⁵⁸ Tomo las nociones de "real" y de "fetichismo" del análisis de la castración de J. Lacan, en Oscar Masotta, *Ensayos Lacanianos*, Barcelona, Anagrama, 1976.

Bibliografía general

- ADAM B., DUYVENDAK B. y KROUWEL A. eds. *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1999.
- ADORNO, T. *La dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- ALBERTI, L. B., *De la pintura*, Mathema, México, UNAM, 1996.
- ALTHUSSER, L. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- ALTMAN D., *Power and Community. Organizational and Cultural Responses to AIDS*, Londres, Taylor & Francis, 1994.
- ANZIEU, D. *Beckett et le psychanalyste*, Paris, Mentha, 1992.
- ARENDT, H. *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARFUCH, L. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- "Espacio urbano e identidad cultural" en AA.VV. *Identidad Cultural 2000*, Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, No. 120, Buenos Aires, 2000.
- AUGE, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- AUSTIN, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, varias ediciones.
- BADIOU, A. "Lacan y Platón: ¿Es el matema una idea?" en *Colegio internacional de filosofía (comp.) Lacan con los filósofos*, México, Siglo XXI, 1997.
- BAJTÍN, M. *Estética de la creación verbal*, México Siglo XXI, 1982.
- BAL M. y otros eds. *Acts of memory*, Hannover and London, Dartmouth College. 1999.
- BARTHES, R. "Introducción al análisis estructural de los relatos" en *Comunicaciones. Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975 y 1995.
- *La Chambre claire: note sur la photographie*, Cahiers du cinéma, Paris, Gallimard/Seuil, 1980.
- "El efecto de real" en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
- BAYER R., *Private Acts, Social Consequences: AIDS and the Politics of Public Health*, York, Free Press, 1989.
- BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general (Tomo II)*, México, Siglo XXI, 1991.
- BERNSTEIN M., "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement", en *American Journal of Sociology*, Vol. 103, N° 3, noviembre de 1997, p. 531-565.
- BHABHA, H. ed. *Nation and narration*, London, Routledge, 1990.

- BOLTANSKI, CH. "Recherches et présentation de ce qui reste de mon enfance 1944-1950", en L. Gumpert, Christian Boltanski, Flammarion, 1992.
- . "Christian Boltanski. Signalement. Entretien avec Jean-Pierre Salgas", *Lignes*, 17 (1992), p. 183-84.
- BORGES, J.L. "La busca de Averroes", *El Aleph*, Obras completas, Emecé, 1974.
- BOURDIEU P., "Quelques questions sur le mouvement gai et lesbien", in *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 129-134.
- BOYARIN, J. "Space, Time and the Politics of Memory" en *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace*, J. Boyarin (ed) Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- BUTLER J. "Imitation and Gender Insubordination", in ABELOVE H., AINA BARALE M. y HALPERIN D. M. eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York y Londres, Routledge, 1993, p. 307-320. Art. orig. 1991.
- BUTLER, J., LACLAU, E., LADDAGA, R. "The uses of Equality" en *Diacritics* Vol. 27:1 John Hopkins Univ. Press, Baltimore, Primavera 1997, p. 3-12.
- BUTLER, J. "Further reflections on conversations of our time", en *Diacritics* Vol. 27:1, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, Primavera 1997.
- CALVEIRO, P. Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina, Buenos Aires, Colihue, 1998.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988
- CLIFFORD, J. Y MARCUS, G. *Writing culture*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COLONNA, V. *L'Autofiction (essai sur la fictionnalisation de soi en littérature)*, tesis inédita.
- COMISIÓN Pro Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado Escultura y Memoria, 665 proyectos presentados al concurso en homenaje a los detenidos desaparecidos y asesinados por el terrorismo de Estado en Argentina, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- CONTAT, M. "L'appel à la vie d'artiste. Paul Nizon en "autofictionnaire": les années d'adolescence d'une vie transformée en écriture" en *Le Monde*, 2 de octubre de 1992, p. 37.
- CHAUNCEY G., *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994.
- CHIANTARETTO, J.F. "Passages à l'écrit. A propos de l'écriture de la cure par l'analysant", *Psychanalyses*, 38 (1991), 37-54.
- D'EMILIO J., *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1983.
- DE CERTEAU, M. *L'invention du quotidien*, Paris, Folio Essais, [1981] 1990.
- DE MIJOLLA-MELLOR, S. "Survivre à son passé", en AA.VV. *L'Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 110-11.
- DERRIDA J. "La différence" en *Teoría de conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- . "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- . "La Ley del Género, traducción de Ariel Schettini para la cátedra de Teoría y Análisis Literario", a cargo de Jorge Panesi (FFyL). Texto original: "La loi du genre", en *Glyph* No. 7, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, 1980.
- . *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- DI CORI, *La memoria pública del terrorismo. Parchi, musei e monumenti a Buenos Aires*, mimeo, 2000.
- DOUBROVSKY, S. "L'Initiative aux maux: écrire sa psychanalyse", *Confrontation*, 1, 1979.
- . *Fils*, Paris, Galilée, 1977.
- . "Autobiographie/vérité/psychanalyse", *L'Esprit créateur*, XX, 3, 1980.
- DOVER K. J. *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982. Económica, 1995.
- ECHAVARREN, R. *Arte andrógino*, Bs. Aires, Colihue, 1998. (p. 51-73)
- FELDMAN S. y MURMIS M., "Algunas discusiones teórico metodológicas", mimeo, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2000.
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1993.
- FRANCO, J. "Invadir el espacio público, transformar el espacio privado" en J. Franco *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago, Cuarto Propio, 1996.
- FRAZER, N. conferencia dictada el 30 de octubre de 2000, en el Instituto de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- GAILLARD, F. "Barthes: le biographique sans la biographie", *Revue des sciences humaines*, 224, 1991-4.
- GAYS POR LOS DERECHOS CIVILES, *Violaciones de Derechos Humanos y Civiles en la República Argentina basadas en la orientación sexual de las personas y de las personas viviendo con VIH/SIDA. Tercera Edición. Corregida y Actualizada*, Buenos Aires, mimeo, diciembre de 1995.
- GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- GILROY, P. *The black Atlantic, Modernity and double consciousness*, London and New York, Verso, 1996.
- GOFFMAN E., *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit, 1989.
- GREEN G., "Attitudes toward people with HIV: Are they as stigmatizing as people with HIV perceive them to be?", *Social Science and Medicine*, vol. XLI, N° 4, 1995, p. 557-568.
- HABERMAS J., "Desarrollo de la moral e identidad del yo" (1971), en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1985, p. 57-83.
- HALL, S. "Who needs identity?", en Hall, S. y Du Gay, P. eds. *Questions of cultural identity*, London, Sage, 1996.
- HOBBS, T. *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- IRIGARAY, L. *Ser dos*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- JAMESON, F. *El giro cultural*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1999.
- . *Imaginario y Simbólico en Lacan*, Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1995
- JAUREGUI C. L., *La homosexualidad en la Argentina*, Buenos Aires, Tarso, 1987.
- KAPLAN M. B., *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, New York y Londres, Routledge, 1997.

- KORNBLIT A., PECHENY M. y VUJOSEVICH J., *Gays y lesbianas: Formación de la identidad y derechos humanos*, Buenos Aires, La Colmena, 1998.
- KOSOFKY-SEDGWICK E., "Epistemology of the Closet", in ABELOVE Henri, AINA BARALE M. et HALPERIN D. M. eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York y Londres, Routledge, 1993, p. 45-61.
- LACLAU Ernesto y MOUFFE Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- LACLAU, E. *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- LEJEUNE, PH. *Le Pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975.
- LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*, México, Ed J. Mortiz, 1968.
- MARTÍNEZ, F. J. "Materialismo y marxismo en Ernst Bloch", *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
- MARX, K. *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
- MASOTTA, O. *Ensayos Lacanianos*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- MERCADO, T. "El puente" en *Página/12*, 1777/1999.
- MERLEAU PONTY, M. *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1957.
- MORENO M. Y CALVEIRO, P. "Fisuras del Poder", *Entrevista en Página/12*, 22/1/2000.
- MOUFFE, CH., "Citizenship and Political Identity" en *October* N° 61, Cambridge, MIT. Press, Summer 1992.
- NEGRI, T. *El poder constituyente*, Madrid, Ed. Libertarias, 1994.
- NJETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1987.
- SENNETT, R. *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.
- PACALY, J. "De quelques récits de cure", *Cahiers de sémiotique textuelle*, 8-9 1986.
- PALTI, E. *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1998.
- PECHENY M. *La construction de l'avortement et du sida en tant que questions politiques: le cas de l'Argentine*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2000a.
- PECHENY M. VUJOSEVICH J. y KORNBLIT A. "Discriminación basada en la orientación sexual: un problema de derechos humanos", en CELS, *Informe anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina*. 1996, Buenos Aires, Publicación del CELS, 1997, p. 323-340.
- PEREC, G. "Les Lieux d'une ruse", en *Penser / Classer*, París, Hachette, 1985.
- PERLONGHER N., "La represión del homosexual en Argentina", *Cerdos y Peces - El Porteño*, N° 22, Buenos Aires, octubre de 1983, p. 8-9 y N° 24, diciembre de 1983, p.16.
- PLUMMER K. ed., *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson, 1981.
- PLUMMER K., *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Works*, Londres y New York, Routledge, 1995.
- POLLAK M., *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d'histoire*, París, Métailié, 1993.
- PONTALIS, J.B. "Derniers, premiers mots", en AA.VV. *L'Autobiographie*, París, Les Belles Lettres, 1988.
- RABINOW, P. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar, 1992.

- RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- RIBEIRO, R. *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1998.
- RICARDOU, J. *Le Théâtre des métamorphoses*, Seuil, 1982.
- RIÇOEUR, P. *Soi même comme un autre*, París, Seuil, 1991.
- . *Temps et récit*, París, Seuil, 1985, Vol III.
- RICHARDSON, B. *Guy to Goddess*, Toronto, Whitecap Books, 1994.
- ROBIN, R. *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*, Buenos Aires, Fac. de Ciencias Sociales y Ed. CBC, 1996.
- RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- ROTH, PH. *La Contre-Vie*, París, Gallimard, 1989.
- ROUSSEAU-DUJARDIN, J. *Couché par écrit*, París, Galilée, 1980.
- SALESSI J., *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina. Buenos Aires: 1871-1914*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.
- SARTRE, J.P. "Materialismo y revolución" en *La república del Silencio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- SCOTT, J., "Multiculturalism and the politics of identity" en *October* nro. 61, Cambridge, MIT. Press, Summer 1992.
- SCHILTZ M., "Les homosexuels séropositifs: trois années d'enquêtes", en DUROUSSY M. ed., *Les personnes atteintes: des recherches sur leur vie quotidienne et sociale*, París, ANRS, octubre de 1994, p. 41-51.
- SEBRELI J. J., "Historia secreta de los homosexuales de Buenos Aires", en *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, p. 275-370.
- SILVESTRI, G. "La construcción de la memoria", *Punto de Vista* n° 64, junio 1998.
- SIVORI H., *Rehearsing morality at the margins. Contexts of gay interaction in a provincial city of Argentina*, Master of Arts. Department of Anthropology, New York University, New York, 1994.
- . "Locas, chongos y gays. Autoría y autoridad de género en el habla homosexual", ponencia al Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, septiembre del 2000.
- SONTAG S., *Illness as Metaphor / AIDS and Its Metaphors*, NY, Anchor Books, 1990.
- SULLIVAN A., *Virtually Normal. An Argument about Homosexuality*, New York, Alfred A. Knopf, 1995.
- URBAIN, D. *L'Archipel des morts*, París, Plon, 1989.
- VASCO JIMÉNEZ, M. "La ontología de Bloch" en *Revista Anthropos* N° 146/7, Madrid, 1993.
- VEZZETTI, H. "La memoria y los muertos" en *Punto de Vista* No. 49, agosto 1994, p. 1-4. y "Variaciones sobre la memoria social" en *Punto de Vista* No. 56, diciembre 1996, p. 1-5.
- VUJOSEVICH J., PECHENY M. y KORNBLIT A. "La homofobia en la Ciudad de Buenos Aires", *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. 43, N° 3, Buenos Aires, septiembre de 1997, p. 212-221.
- WEEKS J., "History, Desire and Identities", en PARKER R. y GAGNON H. eds., *Conceiving Sexuality*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.

- WHITE, H. *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.
- YOUNG, J. E. *The texture of memory. Holocaust memorials and meaning*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- ZEMPLÉN A., "Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue?", *Traverses*, N° 30-31, 1984, p. 102-115.
- ZIZEK, S. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.