

Mujer y nación en Cuba: entre la norma y la performatividad del sujeto

Woman and nation in Cuba: between the norm and the performativity of the subject

Anaeli Ibarra Cáceres*

Resumen

El problema teórico que presento es la articulación de la diferencia y la unidad y los procesos de identificación. Para ello me enfoco en la constitución del sujeto mujer en la Revolución cubana, desde 1959 hasta la actualidad, a partir de dos ejes analíticos: representación, nación y diferencia; identificación, agencia y política. Ambos ejes están pensados en relación con una tensión que atraviesa la problemática del sujeto en sus dos vertientes (sujeción y subjetivación): la tracción entre estructura y agencia. Relaciono esta reflexión a partir de dos archivos: el discurso hegemónico de la Revolución y el análisis de producciones artísticas. Por un lado, la Revolución, que constituye el ámbito autorizado para significar a la mujer, en tanto sujeto colectivo (uso discursos de Fidel Castro, prácticas de la Federación de Mujeres Cubanas y códigos jurídicos). Por otro, me enfoco en la diferencia y los procesos de identificaciones, a través de la producción artística.

Palabras clave: representación, nación, diferencia, identificación, agencia.

Summary

The theoretical problem that I intend to work on is the articulation of the difference and the unity and identification processes. For this I will focus on the constitution of the female subject in the Cuban Revolution, from 1959 to the present. I will do it through two analytical axes: representation, nation and difference; identification, agency and politics. Both axes are thought in relation to a tension that seems to me to cross the problematic of the subject in its two aspects (subjection and subjectivation): the traction between structure and agency. I will spin this reflection from two archives: the hegemonic discourse of the Revolution and the analysis of artistic productions. On the one hand, the Revolution, which is the authorized area to mean women, as

* Doctorado en Humanidades, UAM-Xochimilco, México [anaic1986@gmail.com].

a collective subject (I will use Fidel Castro's speeches, Federation of Cuban Women practices and legal codes). On the other, I will focus on the difference and the processes of identifications, through artistic production.

Key words: representation, nation, difference, identification, agency.

Artículo recibido: 16/01/2018

Apertura del proceso de dictaminación: 19/03/2018

Artículo aceptado: 31/ 07/2018

LA MUJER QUE NO SOY
(¿O ESA QUE JAMÁS SERÉ?)

Desde que llegué a México me he tropezado, una y otra vez, con una “yo” que me he negado ser durante mucho tiempo, es más: una “yo” en la que, jamás reparé, existía. Esa “yo”, la cubana “guerrillera” y “revolucionaria”, que “resiste” porque su vino, aunque amargo, es su vino. ¿Acaso no soy esa interpelación? A pesar de que nunca me he pensado desde ahí, esa manera de representarme me coloca en una posición que también me constituye, no sin forcejeos, flexiones, cuestionamientos. El problema, en realidad, es la carga connotativa que reciben los términos, en este caso, “guerrillera” y “revolucionaria”, en una cadena de equivalencias y diferencias, en la cual el significante Cuba pasa a significar, dentro de un tipo de discurso ideológico de la identidad y el lugar, un horizonte situado más allá de todo orden social para instituirse como una promesa.

En Cuba, “guerrillera” y “revolucionaria” no formaron parte del repertorio de términos que me permitieron pensarme, relacionarme con el “yo” y reconocermelo como sujeto, porque ambos fueron parte de la sintaxis política hegemónica, en la cual el verdadero significado (al menos en esta cadena) es “dócil” y “sumisa”; entonces, “guerrillera” y “revolucionaria” fueron, más bien, los lugares desde los cuales la Revolución me emplazó, disciplinó, produjo y reguló como sujeto y ciudadana que pertenece a una nación. Si he sido alguna vez todo eso ha sido habitando las posiciones desde un doble movimiento: centramiento y desestabilización.

Mi incomodidad con esa “yo” tiene que ver con la aceptación o no de las posiciones de sujeto que han estado disponibles para mí. Si soy la

encarnación material de una “guerrillera” o una “revolucionaria” es de un modo estratégico, para ser visible (adquirir notoriedad en términos políticos y representacionales) dentro de una formación discursiva, o instalada en una de las trayectorias que las propias modalidades estructuradas crean para perturbar estos puntos de estabilidad. Pero también lo soy –y no siempre como resultado de una voluntad o intencionalidad– por la superposición de configuraciones que me atraviesan.

Si me he regodeado en un ejemplo personal mostrando los acentos de dos términos que me interpelan desde distintos campos ideológicos y me adscriben a un lugar que construye mi identidad en torno a categorías de lo nacional, la clase y el género, es para ubicar el problema teórico que pretendo trabajar: la articulación de la diferencia y la unidad y los procesos de identificación. Para ello voy a centrarme en la constitución del sujeto mujer en una formación discursiva particular, como lo es la Revolución cubana, en un periodo que abarca desde 1959 hasta la actualidad. Lo hago a partir de dos ejes analíticos: representación, nación y diferencia; identificación, agencia y política. Ambos pensados en relación con una tensión que me parece atraviesa la problemática del sujeto en sus dos vertientes (sujeción y subjetivación): la tracción entre estructura y agencia.¹

Iré hilando esta reflexión a partir de hechos disruptivos que ponen en evidencia la complejidad del sujeto mujer en la Revolución (si es que es posible hablar de un sujeto mujer, al menos bajo esos términos), por ejemplo, la emergencia del colectivo Magín (1993), especialmente me centro en la poesía de Georgina Herrera, y transito por algunos trayectos de Las Krudas, grupo de raperas y activistas. También, dialogo con los trabajos de varias realizadoras audiovisuales, como Sara Gómez (documental *La otra isla*, 1968), Gloria Rolando (documental *Diálogos con mi abuela*, 2015), Yaima Pardo y Lilián Broche (documental *Antígona, el proceso*, 2015). En tanto que mediaciones simbólicas, estas representaciones disputan los sentidos en torno a la mujer, colocando el problema del saber y el acceso a una experiencia de mujer en el mundo en la misma dimensión del problema de “ser” mujer. Es decir, estas prácticas de significación a las que me refiero pasan inevitablemente por la cuestión onto-epistemológica: la relación entre los modos de ser y saber.

La preocupación que recorre el texto, casi a modo de una obsesión, es el exceso de sentido que actúa delimitando, al menos parcialmente, todo

¹ Cfr. Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 55-83.

sistema de identidades diferenciales. Es decir: la diferencia. ¿Qué hacer con la diferencia?, pero, sobre todo, ¿cómo pensar en y a partir de ella? Si la diferencia es constitutiva, como argumenta Laclau,² situado desde una teoría del lenguaje que le permite dar cuentas de los procesos antagónicos de constitución de lo social; pero es, a su vez, como parece indicar Grossberg, un efecto de poder que responde a un procedimiento moderno, a partir del cual se constituyen las identidades en un juego que niega toda positividad al otro,³ me pregunto, ¿cómo es posible aprehender teóricamente la particularidad que supone ser mujer, sin subsumir y transformar, como ocurre frecuentemente, a esta particularidad en la representación de una universalidad, que es, ante todo, política?, ¿cómo evitar que el discurso teórico, en un intento por comprender ese exceso de sentido, termine dominándolo y produciendo nuevos centros? o, en el otro extremo, pretendiendo eludir toda esencialización, ¿cómo es posible conocer y ensayar sobre la mujer sin balcanizar, sin caer en una “no fijación absoluta”, en la que los particularismos se agotan en sus propias luchas?

De antemano, adelanto que no tengo la respuesta. Sin embargo, ensayo lo que creo puede ser un camino, de la mano de un análisis que sin perder de vista la historia y las coyunturas políticas, como el lugar donde se escenifican y emergen las luchas por y en la diferencia, también ponga sobre la mesa, al menos a debate, las condiciones ontológicas de esas experiencias de lucha.⁴

IN VITRO: LA PRODUCCIÓN DEL SUJETO MUJER Y LA NACIÓN CUBANA

¿Cómo ha sido construida la mujer en la Revolución?, ¿cuáles han sido las instituciones y prácticas a partir de las cuales se le ha significado?, ¿cómo se ha administrado y representado históricamente la diferencia sexual en Cuba? Las preguntas están enfocadas en pensar la “mujer” en relación con el problema de la diferencia y las formas de significación y marcación: la representación;⁵

² Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

³ Cfr. Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en Stuart Hall y Paul du Guy (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, España, Amorrortu, 2003.

⁴ Cfr. Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁵ Cfr. Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Colombia/Perú/Ecuador, Envión Editores/Instituto de Estudios Peruanos/Instituto de Estudios Culturales y Sociales Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

pero, también, en señalar el agente que se constituye como el polo autorizado para significar a la mujer, el Estado revolucionario. Es hacia él que gravitan y se identifican colectivamente los sujetos producidos como mujer.

Para indagar en el repertorio de imágenes y discursos que articulan posiciones diferenciadas en torno a la mujer, y las producen al interior de la formación, me remito a tres ámbitos: los discursos políticos del líder de la Revolución, Fidel Castro; las prácticas institucionales vistas desde la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) y las prácticas legales y jurídicas que establecen la base de los derechos de las mujeres en relación con el derecho constitucional socialista.

El 23 de agosto de 1960, en el teatro de la Confederación de Trabajadores Cubanos (CTC), Fidel Castro creó, junto a varios colectivos integrados por mujeres, la Federación de Mujeres Cubanas. Este es uno de los actos fundacionales de la nación cubana posteriores a 1959, en tanto el surgimiento de la FMC emerge como un proceso de borradura de las heterogeneidades. La Federación supuso la integración de varios grupos que actuaban desde decenios anteriores: el Frente Cívico de Mujeres Marianas, las Mujeres Opositoras Unidas, la Unidad Femenina Revolucionaria, la Columna Agraria, las Brigadas Femeninas Revolucionarias, los Grupos de Mujeres Humanistas, la Hermandad de Madres, Con la Cruz y con la Patria, entre otros. Todos debieron fusionarse en esta nueva y única organización y enterrar el pasado. Sí, porque el nacimiento de la nación moderna como un todo, como una estructura homogénea, sólo es posible si renunciamos a la memoria.⁶

En uno de los rubros del Partido Comunista de Cuba (PCC) aparece reflejada la tarea de la FMC: “Es una organización de masas que desarrolla políticas y programas encaminados a lograr el pleno ejercicio de la igualdad de la mujer en todos los ámbitos y niveles de la sociedad, entre otros aspectos”.⁷ Así, la FMC estuvo llamada a garantizar la articulación de la diferencia y su fijación en un impulso de unidad y coherencia. No sólo debían diluirse las diversas demandas de cada uno de los grupos, así como las posiciones que le daban sentido y permitían su formulación, sino que la mujer, en tanto sujeto de atención de la FMC, debía adscribirse a una entidad que la trascendía: el pueblo y la patria.

Y hoy se reúnen las mujeres y constituyen esta Federación de Mujeres Cubanas, unidas en esa palabra: cubanas, y unidas en esa bandera que llevan en sus

⁶ Elías José Palti, *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁷ PCC, 2017 [http://www.pcc.cu/], fecha de consulta: 2 de diciembre de 2017.

manos (aplausos). Y se han unido para trabajar, para trabajar y para luchar; se han unido para todas las tareas que la Revolución nos trae; se han unido para la lucha y se han unido para el trabajo; se han unido para ayudar a la patria en cualquier circunstancia.⁸

Me centro en la problemática que abre la incorporación de la mujer a la Revolución desde una visión marxista, porque la piensa como sujeto de clase y elimina cualquier marca de género, etnia, raza, religión, sexualidad. Es decir, el enfoque marxista que se privilegió al inicio de la Revolución, desde el poder estatal, obvió cómo actúan estos índices sobredeterminándose mutuamente. Este proceder desconoce la especificidad del acto mismo a partir del cual aparece la mujer como sujeto en relación con otros. Aquí me parece importante la teoría de la performatividad de las identidades de Judith Butler,⁹ para poner a debate “la mujer” en el sentido de un sujeto universal, unitario y homogéneo, que preexiste a la discusión misma en torno a su rol social. La idea de mujer aparece en los discursos de Fidel, y en las propias intervenciones de Vilma Espín, presidenta de la FMC,¹⁰ como una esencia unificada y, a su vez, unificante. Emerge el sujeto mujer como totalidad originaria y fundante:

La Federación de Mujeres Cubanas surge hoy, así, de la unificación de varias organizaciones femeninas revolucionarias de nuestra Patria, con el respaldo ya de miles de asociadas, y llama ardientemente a todas las mujeres a incorporarse a esta nueva organización que habrá de unirnos a todas, de un extremo a otro de la Isla, en un gran lazo de amor, pero de amor combativo, por nuestros hijos y por nuestra Patria, a la que juramos defender hasta morir.¹¹

La FMC es el resultado de una práctica articuladora en la que los sentidos de la categoría mujer se fijan parcialmente, mediante operaciones de cierre ideológico. En la nomenclatura de Laclau, más tendente al diálogo con el psicoanálisis lacaniano, estaríamos hablando de la construcción de puntos nodales y significante-amo.¹² La mujer cubana revolucionaria constituye

⁸ Fidel Castro, “Discurso pronunciado en el acto de inauguración de la Federación de Mujeres Cubanas”, Confederación de Trabajadores Cubanos, 1960.

⁹ Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, Londres, Routledge, 1995.

¹⁰ Vilma Espín, esposa de Raúl Castro, fue la presidenta de la FMC desde su surgimiento en la década de 1960 hasta su muerte en 2007.

¹¹ Joseba Macías, “Revolución cubana. Mujer, género y sociedad civil” [<http://www.vientosur.info/documentos/Cuba%20%20Joseba.pdf>], fecha de consulta: 2 de diciembre de 2017.

¹² Cfr. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista...*, *op. cit.*

entonces este significante-amo, que asume una función universal estructurante dentro del campo discursivo. Todas las mujeres, sin importar sus marcas históricas, deben adscribirse a una voluntad emancipadora que coloca su horizonte de objetividad en la Revolución, la Patria y el Socialismo.

El discurso de la FMC se construye sobre la base de presentar a la mujer como víctima de una opresión única. En consecuencia, el patriarcado, aunque no nombrado como tal en los primeros discursos que pronunciaron las líderes de la FMC, es visto en su universalidad. Quedan desterradas, borradas, las particularidades que la opresión adquiere bajo tiempos y lugares diferentes. La mujer, sujeto de atención y análisis de la organización, se presenta como una generalización, la cual oblitera las facetas que atraviesan y sobredeterminan la opresión patriarcal: raza, etnicidad, religión, sexualidad.

El primer fundamento constitucional del Estado socialista es su carácter clasista,¹³ de ahí se van a desprender los objetivos del Estado (la abolición de las clases y la explotación del hombre por el hombre, artículo 8), el problema de la igualdad (igualdad de derechos sobre la base de la eliminación de la propiedad privada y el acceso parejo de todos a las oportunidades que brinda la sociedad, capítulo V), los derechos sociales (el primero de todos los derechos es el trabajo) y políticos (derecho al sufragio, a la queja y petición, la pertinencia a las organizaciones de masa, la posibilidad de ser elegidos candidatos), y los deberes fundamentales (la defensa de la patria socialista, artículo 64).

Las mujeres pueden ser útiles en todos los sentidos; las mujeres pueden manejar las armas, y las mujeres pueden combatir. Así, en vez de un número determinado de combatientes, considerando combatientes a las mujeres, tendremos el doble número de combatientes (aplausos). Sólo hay que organizarlas y prepararlas, y constituir también sus unidades de combatientes, las Unidades Femeninas de Combate, para que la mujer no piense que se le relega solamente a otras tareas. Debe dárseles oportunidad en todos los órdenes, y deben estar preparadas para todas las tareas; y deben ser, sobre todo, la gran reserva en la lucha; deben ser las que sustituyan a los combatientes, cuando caigan, si tenemos que luchar.¹⁴

Si la mujer tuvo alguna oportunidad de formar parte del texto constitucional y, por lo tanto, ser considerada una ciudadana y gozar de los

¹³ Hugo Azcuy, *Análisis de la Constitución cubana y otros ensayos*, La Habana, Ruth Casa Editorial, 2010.

¹⁴ Fidel Castro, "Discurso pronunciado en el acto de inauguración de la Federación de Mujeres Cubanas", *op. cit.*

privilegios políticos que ello implica, fue bajo la condición de una relación hegemónica que acepta la diferencia, sólo en la medida en que la subsume e incluye en lo universal: el pueblo. La única clase social protagonista y autorizada para participar en la vida política de la Revolución es el pueblo. Podemos constatar, por ejemplo, cómo los derechos sociales (enfocados en el trabajo) y los deberes constitucionales (el sacrificio por la patria) implican importantes transformaciones en la significación social de los espacios. Por citar dos importantes cambios, localizados a nivel topológico, me referiré al ámbito de lo doméstico y lo público. Al disponer la incorporación de la mujer en la construcción social de la vida, en tanto ciudadana revolucionaria de un Estado socialista,¹⁵ ocurre una desvalorización de lo doméstico, desprovisto de toda politicidad y estigmatizado ahora como el lugar de la opresión y la explotación;¹⁶ mientras el espacio público, un ámbito ocupado tradicionalmente por los hombres, se universaliza y se positiviza. La mujer debe desplazarse hacia los lugares donde ha tenido lugar la presencia masculina: las plazas, las calles, las fábricas, el campo, el escenario de batalla o las aulas de un centro de enseñanza, a fin de encontrarse a sí misma como un actor social en la defensa de la patria. Mientras el Estado cubano localiza en lo doméstico el lugar de sojuzgamiento y marginación de la mujer, mantiene la lógica que sustenta su funcionamiento, al reforzar la binarización de la esfera pública.¹⁷

De hecho, una gran parte de los estudios históricos, legales y sociológicos, evalúan los principales “aportes” de la mujer a la Revolución de acuerdo con una cifra que certifica su participación en la campaña de alfabetización o instalada en la densidad y profundidad de la sierra; en la trinchera, durante la

¹⁵ El carácter socialista de la Revolución no se declaró hasta 1961, tras la invasión a Playa Girón. Mientras la Constitución que establece el carácter clasista del Estado y el carácter socialista de la sociedad acontece en 1972.

¹⁶ La perspectiva marxista dominante en la década de 1960 en Cuba concibió el problema de las amas de casa, lo doméstico y el trabajo no remunerado bajo los términos de una relación de explotación. Sin embargo, este tipo de reflexiones no repararon que el problema no radica en el ámbito de lo doméstico, sino en la significación social que se le da a ese espacio.

¹⁷ En este sentido, un trabajo que ha pretendido dar cuentas de las implicaciones, en términos políticos, del desplazamiento de las mujeres hacia el ámbito de lo público, a contrapelo del abandono del hogar, ha sido la intervención artística de Henry Eric, *Ocurrió en la cocina de mi casa*. A partir de lo que el propio artista denomina “la vuelta a casa”, la intervención indaga, a partir de varios testimonios, en las repercusiones que a nivel emocional, psicológico y social, trajo para la mujer el Periodo Especial en tiempos de paz. Es decir: el retorno a casa, a las labores domésticas, después de décadas de ausencia. La crisis económica que vivió el país en la década de 1990, supuso importantes reajustes, entre éstos los recortes de las jornadas y la suspensión temporal de algunos centros de trabajo.

intervención a Playa Girón; en las misiones internacionalistas, defendiendo “los derechos a la soberanía” de otros pueblos; en el campo, cortando caña bajo el sol con un pesado machete; en las calles, marchando y gritando consignas. Nótese, por cierto, que el inventario de términos para referirse a sus labores es siempre alusivo a la contienda. Incluso, aún hoy se cuantifica la actividad social de la mujer como si se tratara de una simple cifra, una meta a la que debemos arribar. A comienzos de la década de 1990, las mujeres cubanas aún muestran “[...] las más altas proporciones de participación en rubros como la educación superior y el empleo, con importantes índices no sólo cuantitativos, sino también cualitativos”.¹⁸ Según aparece reflejado en la enciclopedia digital EcuRed: “Tras las últimas elecciones del Poder Popular, resultaron casi 40% de las delegadas, 29.5% de las presidentas de asambleas municipales. Según datos de junio de 2010, de la Unión Interparlamentaria, Cuba ocupaba el cuarto lugar mundial por el número de mujeres en su Parlamento (43.2%)”.¹⁹

Esta identidad cerrada de mujer y adscrita a un lugar de clase es expresión de un poder que sólo halla en la pedagogía de la militarización la posibilidad de crear lazos comunitarios para sobrevivir, no sólo ante el “ellos”, ese gran “Otro” al que el discurso de la Revolución se confrontó (y aún hoy lo hace): el “imperialismo yanqui”; sino también ante la propia heterogeneidad y escisión de la sociedad cubana. La mujer (esa de la que hablo) sólo existe en una narrativa oficial que produce el Estado al invocarla como parte de un “nosotros”; el pueblo, para dar sentido y garantizar la nación después de 1959.²⁰

[...] la mujer necesita participar de la lucha contra la explotación, contra el imperialismo, el colonialismo, el neocolonialismo, el racismo; en dos palabras: la

¹⁸ Luisa Campuzano, “Ser cubanas y no morir en el intento”, *Temas*, núm. 5, enero-marzo, La Habana, 1996, pp. 6-12.

¹⁹ EcuRed [https://www.ecured.cu/Federaci%C3%B3n_de_Mujeres_Cubanas], fecha de consulta: 12 de diciembre de 2017.

²⁰ En la Ley 1289, Código de Familia, queda estipulado en el artículo 85, inciso 3, lo relativo a cómo los padres y las madres deben educar a sus hijos de acuerdo con un sentimiento que exacerbe el amor y la defensa de la patria, en un ejercicio de perpetuación de la nación: “Dirigir la formación de sus hijos para la vida social; inculcarles el amor a la patria, el respeto a sus símbolos y la debida estimación a sus valores, el espíritu internacionalista, las normas de la convivencia y de la moral socialista y el respeto a los bienes patrimoniales de la sociedad y a los bienes y derechos personales de los demás; inspirarles con su actitud y con su trato el respeto que les deben y enseñarles a respetar a las autoridades, a sus maestros y a las demás personas”. Ley 1289, Código de Familia (2015) [http://www.onbc.cu/uploads/media/page/0001/01/69f10a9e7e2dcca9b2558480e6d4c750b8fe4eef.pdf], fecha de consulta: 30 de noviembre de 2017.

lucha por la liberación nacional. Pero cuando al fin se alcanza el objetivo de la liberación nacional, las mujeres deben seguir luchando por su propia liberación dentro de la sociedad humana [...] Claro que las sociedades explotadoras, las sociedades de clases, explotaron a la mujer, la discriminaron y la hicieron víctima del sistema. La sociedad socialista tiene que erradicar toda forma de discriminación de la mujer y toda forma de injusticia y toda forma de discriminación de cualquier tipo.²¹

Pero esa mujer tan socorrida por el discurso político, embestida de uniforme y armas, de botas y sombrero en el campo, de overol en la fábrica, es también la implicación de una proposición machista: el atributo de una potencia.²² Así, se produce la apropiación de un signo ideológico machista. Como el sujeto machista no es una esencia fija, sino una posición abierta, sujeta a articulaciones y desplazamientos, que puede ser ocupada por hombres y mujeres, es posible leer el “empoderamiento” de las mujeres en la Revolución como una puesta en acto de la potencia, en tanto “ideología del macho”. Es una potencia que no descansa en la virilidad ni en la sexualidad, sino en el plano bélico, económico, intelectual, político. Por eso, para legitimarse ante la mirada del otro, la mujer debe aparecer como un sujeto potente.²³

²¹ Fidel Castro, “Discurso pronunciado en el acto de clausura del II Congreso de la Federación de Mujeres Cubanas”, Teatro Lázaro Peña, 29 de noviembre de 1974.

²² Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

²³ La feminista cubana Luisa Campuzano, narra que en el VI congreso de la FMC, celebrado en 1996, una de las delegadas “hizo llegar una nota al general del Ejército Raúl Castro, preguntándole por qué no hay generalas ni viceministras en las Fuerzas Armadas Revolucionarias Cubanas, a cuyas tropas regulares hoy están incorporadas decenas de miles de mujeres y no un solo pelotón femenino, como en enero de 1959”. Luisa Campuzan, “Ser cubanas y no morir en el intento”, *op. cit.*, p. 11. La cuestión no está en disputar esos espacios negados por años a las mujeres, sino en hacer de ello la aspiración de igualdad, dejando de lado las condiciones que generan la desigualdad. El problema, a mi modo de ver, no está en ganar un lugar en un pelotón militar, el cual si fuera el caso nos toca pelear, sino en cuestionar por qué es el pelotón el que valida y legitima una participación política y social. ¿Qué autoridad envisten este tipo de actividades, negadas a las mujeres, y por qué disputarlas? y, aún más, ¿qué es lo que se prueba en este tipo de actividades?, ¿qué es lo que queda expuesto al integrar un pelotón militar? Es ese tipo de reflexiones las que han escaseado en las discusiones cubanas sobre la mujer y la sociedad, al menos en las que han circulado en los espacios autorizados para el pensamiento crítico dentro de la Revolución. ¿Por qué no cuestionar el mandato de la masculinidad que establece la escenificación de una potencia, cuyos espacios de realización son, precisamente, la guerra, la economía, la educación, además de la virilidad en el plano de la sexualidad?

Por un lado, asistimos a la centralidad de la clase en la concepción socialista del Estado. Por otro, a la masculinización de la mujer. Además, estamos en presencia de un proceso ambivalente que, si bien masculiniza a las mujeres al concebir las formas de participación social y política desde una perspectiva clasista, en un movimiento contrario las reduce, las esencializa, las naturaliza y fija en su diferencia con base en la función reproductora.

La proletarización de la sociedad invisibiliza las diferencias y particularidades de los grupos que se articulan a esa totalidad. Así, se ignoran las condiciones históricas bajo las cuales acceden a la posición de mujer la comunidad afrocubana o, incluso, la imposibilidad del llamado para sexualidades que no cumplen con un patrón heteronormativo. Estamos en el terreno de una relación hegemónica, que busca crear una voluntad colectiva homogénea para el tránsito hacia una sociedad “más justa”. El problema es que no se cuestionan los constreñimientos históricos hacia las mujeres, salvo su explotación como clase carente de privilegios sociales (sobre todo, laborales). La mujer fue objeto de atención, y no prioridad, en tanto formaba parte de una estructura económica que debía ser modificada. La juridización de los derechos de la mujer trajo consigo, inevitablemente, la cancelación de su diferencia en beneficio de la Revolución y el sujeto de la revolución.

Sin embargo, a pesar de esta clausura a toda posibilidad de diferencia, no pueden desconocerse en el análisis los “avances” que en materia legislativa supuso también el reconocimiento y la reivindicación social de la mujer en la década de 1960: el código de la familia y el derecho al aborto. Ambos asuntos colocaron en el centro del debate en Cuba el derecho libre a la unión matrimonial, la reproducción y la determinación sobre los cuerpos.²⁴

²⁴ El código de la familia supuso un importante paso en los procesos legislativos del país, principalmente porque hasta 1975 regía en Cuba el Código Civil español, el cual entró en vigor en noviembre de 1889. La ley 1289 de 1975 creó un marco legal para regular las relaciones entre hombres y mujeres bajo la figura del matrimonio, pero también para darle prioridad a la niñez y establecer las obligaciones de la paternidad y la maternidad. En el contexto en el que aparece la nueva ley, sus disposiciones constituyeron una ganancia, en tanto reconocieron el papel y la libertad de la mujer dentro y fuera de la institución matrimonial. Sin embargo, el código de la familia también estableció un marco para normalizar la conyugalidad, al considerarla la condición de posibilidad para construir la familia. El código de la familia también implicó, a largo plazo, una modificación del orden moral de la sexualidad, lo cual puede corroborarse, por ejemplo, en las incidencias de divorciados y divorciadas que llegan por segunda y tercera vez al matrimonio. En este sentido, los juicios éticos sobre la libertad sexual de las mujeres para casarse, divorciarse y volverse a unir en matrimonio, son muy laxos. A pesar de ello, el matrimonio sigue funcionando como la principal institución que valida una relación, lo cual se corrobora en la cantidad de uniones legales que se efectúan en un año. Oficina Nacional

Como enunciaba más arriba, la ambivalencia se expresa también en el hecho de convertir a la maternidad en el principal eje de articulación de las mujeres: aquello que les da acceso a una experiencia común. Además, la maternidad, significada como la abnegación, la entrega y el sacrificio, se convierte en el sustento ideológico de la relación con la nación. El deseo de dar nacimiento es representado como un impulso colectivo, para alcanzar el plano de autorrealización. Hay en esta idea una cierta complicidad con la ideología machista que asocia la maternidad a un estado anterior a toda cultura y declara así como esencia de la feminidad el acto de ser madres.²⁵ La historiografía oficial posterior a 1959 recoge a Mariana Grajales como el mito de la madre-patria (porque la patria no es cualquier mujer: es una madre) y, a su vez, es la madre que se anula y renuncia a sus sentimientos para ofrecer la sangre de sus hijos a cambio de la libertad de la patria.²⁶

de Estadística e Información (ONEI), 2015 [http://www.one.cu/], fecha de consulta: 2 de diciembre de 2017. Aunque es importante acotar que varios factores influyen en la recurrencia del matrimonio en Cuba, por ejemplo, la migración. Las parejas acuden al registro civil para formalizar su unión con el propósito de hallar una alternativa a las carencias materiales. Así, el matrimonio se ve fomentado por la Ley de Ajuste Cubano y el Programa Cubano de Parole de Reunificación Familiar. El segundo se ha mantenido activo desde 2007, el primero, desde 1996. Ambos forman parte de la política migratoria que Estados Unidos ha incentivado para la isla. Hay un aspecto sobre el cual no ahondaremos, pero creemos no puede perderse de vista: la patologización de las mujeres que no llegan al matrimonio, como una estrategia que aún hoy es efectiva. En el caso del aborto, la descriminalización en Cuba aconteció muy pronto y su mayor éxito radicó en transformar la sensibilidad ética que juzgaba el acto de abortar bajo las categorías de lo bueno o lo malo. El derecho a abortar pasó a ser percibido y significado como un derecho sobre la reproducción que no debía movilizar juicios morales ni éticos, en tanto se trataba de un derecho sobre la vida.

²⁵ El tema de la maternidad como una realidad metafísica es debatido por Judith Butler en diálogo con la teórica Julia Kristeva, para quien una posibilidad de vivir la feminidad es la maternidad. Según la feminista estadounidense, la maternidad como condición de mujer es un producto del discurso patriarcal que ha sido asumido por las propias feministas, sin problematizar el esencialismo que se esconde tras esta aparente natural función biológica de las mujeres. Cfr. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, op. cit.

²⁶ Mariana Grajales es la madre de los Maceo, una de las familias cuya participación en las guerras por la independencia en Cuba desempeñó un rol central. La historiografía cubana posterior a 1959 ha significado la intervención de Mariana en la guerra como la madre que prefiere entregar sus hijos al campo de batalla, antes de ver a toda la patria y sus demás hijos, esclavizados. Según estos relatos, al ver llegar a Antonio herido de bala, la mujer, en un acto de patriotismo y entrega absoluta, se volteó hacia su hijo más pequeño, Marcos, y le dijo: “Empínate, que ya es hora de que peeles por tu patria como tus hermanos”. Los libros de historia de Cuba para enseñanza primaria, secundaria y preuniversitaria reproducen esta anécdota, que ha quedado representada como el mito de la madre-patria, símbolo de todas las mujeres, alma de la nación.

[...] estas mujeres cubanas, que agitan sus banderas y que saben que una cosa las une, y es esa bandera que ellas honran (aplausos); y que otra cosa las une, y son los hijos que dejaron en sus casas o llevan en sus entrañas.²⁷

Ambos modelos de feminidad, la guerrillera y la madre, no son excluyentes, sino complementarios de una visión estereotipada. Lo normal y lo aceptable de una ciudadana es su cumplimiento del deber: el fusil al hombro para defender la patria, y en el otro, el hijo que alimenta para entregar a la lucha y la custodia de los intereses nacionales. En una de las secuencias del documental de Sara Gómez, *En la otra isla*,²⁸ la joven encargada del campamento donde se hallan internas varias mujeres con el objetivo de educarse en el ejercicio del trabajo, declara, refiriéndose a otra joven que ha quedado embarazada: “Lo que ella va a tener, va a ser más comunista que tú y yo”. Recibir educación, trabajar, casarse, tener hijos y dar, si fuera necesario, la vida, esa es la forma en la que se sutura la identidad colectiva y personal de cada mujer.

Y basta ser madres para sentirse unidas en esa noble aspiración (aplausos) y para sentirse unidas estrechamente en el desprecio a la injusticia, y en el desprecio a los que no le han hecho más que mal a nuestra patria, a los que no han sembrado más que el hambre y la miseria, a los que no han sembrado más que el dolor y el luto, abolidos ya para siempre en nuestra tierra.²⁹

En la imagen que ha identificado por décadas a la FMC, la mujer adquiere forma dentro de un régimen de representación específico. El ejercicio de la militarización sobre los cuerpos de las mujeres, ahora forjadas no sólo en la rudeza del enfrentamiento sino en la “grandeza” de dar a luz, adquiere plasticidad en la imagen y se fetichiza. El logo muestra una silueta vestida con el uniforme militar de las Milicias Nacionales Revolucionarias,³⁰ cuyo rostro está desprovisto de rasgos: totalmente plano y vacío. En su hombro derecho carga el peso de la nación, un fusil; en el izquierdo, el fruto de “su

²⁷ Fidel Castro, “Discurso pronunciado en el acto de inauguración de la Federación de Mujeres Cubanas”, *op. cit.*

²⁸ Sara Gómez, *En la otra isla*, Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos, 1968 [<https://www.youtube.com/watch?v=-yJB19jSmA4>].

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Las Milicias Nacionales Revolucionarias fue una organización cívico-militar que surgió poco tiempo después del triunfo de la Revolución. Constituyó uno de los primeros pasos en el proceso de militarización de la sociedad ante la necesidad de “defender la patria” de la política agresiva e intervencionista de los Estados Unidos.

esencia”: un hijo. Mediante un procedimiento metonímico, fusil e hijo se convierten entonces en la parte que significa al todo: el sujeto. El logo de la FMC funciona como un fetiche, ocultando aquello que no muestra realmente: las mujeres y la diversidad de posiciones desde las cuales pueden posicionarse para experimentar ser mujer. “El fetichismo nos lleva al reino en el que la fantasía interviene en la representación: al nivel donde lo que se muestra o se ve [...] sólo puede entenderse en relación con lo que no puede verse”.³¹ El poder discursivo y hegemónico del Estado, de sus dispositivos legales estratificadores y de la práctica de la FMC, para representar a las mujeres de una cierta forma, implica una circularidad en la que las propias mujeres quedan sujetas, atrapadas.

Traigo nuevamente la tensión entre estructura y agencia, entre norma y sujeto, para indicar que estos procesos no son nunca lineales, resultado solamente de acciones voluntarias y propias de la razón. Mucho menos se dan sin que medien las negociaciones, las oposiciones y las disidencias. Entender a la mujer sólo en tanto madre y guerrillera es un efecto de totalidad y verdad que opera mediante puntos de condensación (puntos nodales), que suturan una identidad. El “nosotros” al que pertenece la mujer es una construcción fantasmática, que oculta los mecanismos de significación implicados en su propia producción. El reconocimiento de la mujer implica un desconocimiento: lo que queda fuera, silenciado, en un campo no visible ni enunciable, al menos no desde la sintaxis ideológica del discurso revolucionario que constituye al sujeto mujer.

Ese “nosotros”, el sujeto universal revolucionario al que se ancla la mujer, está atravesado por un esencialismo clasista y heteronormativo que naturaliza las relaciones de misoginia, racismo y machismo. El orden patriarcal aparece como un problema superado en una sociedad que ha creado las condiciones para la emancipación de las mujeres.³² Sin embargo, ¿es posible pensar la

³¹ Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas...*, *op. cit.*, p. 437.

³² No es el lugar para desatar una reflexión sobre el piropo y cómo ha sido estudiado y recogido por la historiografía isleña en tanto que “cultura del piropo”. Sin embargo, es importante advertir que el piropo encubre una forma de violencia machista tras la convicción común de una “expresión nacional”. Esta violencia ha pervivido en el territorio bajo la bandera de la cubanidad. Al convertir el problema del piropo en un asunto cultural se le normaliza como expresión genuina de lo cubano. El repertorio de piropos es muy amplio, puede ir desde sentencias como “Tú con tantas curvas y yo sin freno”, hasta “Le ronca el mago, tú con tanta carne y yo pasando hambre”, “Niña, estás como le recetó el médico”, “Muñeca, por alguna casualidad, ese pantalón es capitalista, porque llevas las masas oprimidas”. La discusión en torno al piropo en los medios de masa cubanos se ha desatado en los últimos años y ha girado en torno a la obscenidad de las generaciones más jóvenes al piropoear. Es decir, la cuestión se ha

opresión hacia las mujeres de espalda al discurso racializado y etnocentrista que constituyó las bases coloniales de la isla?, ¿se puede creer que hay algo común a todos los sujetos en el dominio de la representación? Esta última pregunta en relación con la pretensión de universalidad que anida en el gesto fundante de una nación, como el último intento precario por domesticar la diferencia.

EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

¿Por qué el retorno de la reprimido? Esto me lleva a pensar en tres categorías que he usado y debo problematizar para continuar: la sociedad, el sujeto y la identidad. En realidad, lo que pretendo es ubicarme en la tensión que atraviesa la relación entre sujeción y subjetivación,³³ la cual impide pensar el problema del sujeto y su capacidad de agencia desde la determinación absoluta por la estructura o la autonomía total para la autoproducción. Todo ello sin perder de vista la diferencia: su producción, administración y vínculo con la identidad.

planteado en el orden de los calificativos y la sintaxis narrativa del piropo, dejando de lado la autoridad del hombre para abordar a la mujer en el espacio público. El problema del piropo no es, entonces, la violencia que supone hacia un otro receptor, sino la identidad nacional y la degradación de los valores sobre los cuales se erigía el “ser cubano”. Es importante acotar que los abordajes hacia las mujeres en la calle pueden ir desde un enunciado verbal, el clásico piropo, hasta el acto de tocar el cuerpo de las mujeres o masturbarse tras de ellas. Es sintomático el hecho de que el Código Penal Cubano, en su artículo 303, reconoce el acoso sexual en la figura del delito “escándalo público”. Es decir: requerimientos sexuales y ofensa al pudor y las buenas costumbres con exhibiciones impúdicas o actos obscenos. La sanción consiste en una multa de 100 a 300 CUP o la privación de la libertad desde tres meses hasta un año. Mientras tanto, el Decreto Ley 141, relativo a las contravenciones del orden interior, sanciona con una multa de 40 CUP el acoso. En este caso, el acoso no está tipificado y sólo aparece bajo el delito de la ofensa al pudor o las buenas costumbres. Código Penal Cubano, 1978 [<http://www.parlamentocubano.cu/index.php/documento/codigo-penal/>], fecha de consulta: 1 de diciembre de 2017. Dossier: “Magín: ‘Nunca dejes de sentirte estrella’”, *Alas tensas. Revista Feminista Cubana* [<https://alastensas.wordpress.com/2017/06/27/dossier-magin-nunca-dejes-de-sentirte-estrella/>], fecha de consulta: 28 de noviembre de 2017. Otro asunto que recientemente ha adquirido notoriedad en Cuba, al menos en las publicaciones de algunas feministas, son los feminicidios, este tipo de violencia no existe en el derecho cubano, no se le ha tipificado; a pesar de que los cuerpos de mujeres desmembrados, mutilados, arrojados, parecen indicar lo contrario. Cada vez aparecen más publicaciones que apuntan hacia ciertos tipos de muertes que ocurren en la frontera del género.

³³ Cfr. Nikola Rose, “Identidad, genealogía, historia”, en Stuart Hall y Paul du Guy (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, España, Amorrortu, 2003.

Voy a partir de una tesis que comparten Laclau y Žižek,³⁴ aunque ubicados desde distintos lugares teóricos: la posición de cualquier sujeto dentro de una organización es necesariamente incompleta. Esta afirmación es posible porque, tanto para el argentino como para el esloveno, lo político es teorizado como ontología de lo social. El desacuerdo, la negatividad y la oposición son inerradicables.

El antagonismo adquiere un estatus ontológico a partir del cual se llega al núcleo traumático que opera, en el caso de Žižek, como *a priori* de todas las relaciones de poder.³⁵ Para el marxista esloveno, esta inherencia del antagonismo sólo puede explicarse a partir de una instancia de carácter no-histórico, la cual ubica en la estructura trascendental del sujeto. Y una vez ahí, Žižek argumenta que el sujeto se halla atravesado por una fisura traumática. Así, parecería cancelar toda política emancipatoria, condenada de antemano al fracaso, precisamente por oponerse al único principio básico de la sociedad y el sujeto: el antagonismo.³⁶ Podríamos traducirlo, para los intereses de este estudio, como la incapacidad del sujeto de encontrar un lugar en el mundo. Y es esta inhabilitación el móvil (el deseo) que impulsa la acción política, condenada a constatar su falla. Mi pregunta a esta tesis žižekiana sería cómo ontologizar lo político sin cancelar o desmovilizar la lucha.

Creo que asumir la disputa en el campo ideológico y político como una relación agonística podría ser un camino.³⁷ Para Laclau, que piensa el problema de las relaciones hegemónicas desde una teoría del lenguaje, influenciada por Saussure y Foucault, el antagonismo es la condición de posibilidad de la experiencia humana, en tanto constituye el límite que no permite a un sistema diferencial fijar un sentido de plenitud. Es decir, el antagonismo no es una contradicción ni una oposición, sino la constatación de una presencia “otra”, que debe ser expulsada a fin de estabilizar el significado y producir un efecto de totalidad. La relación antagónica es el límite de toda objetividad.

Esta perspectiva laclauniana implica, al menos, tres cosas. Primero, que la división social es consustancial a lo político. Por tanto, y aquí viene el segundo aspecto, el cierre de una formación discursiva no existe bajo una positividad dada y delimitada, pues esta clausura sólo es posible por la articulación de

³⁴ Cfr. Slavoj Žižek, “Da Capo senza Fine”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

³⁵ Cfr. Santiago Gómez Castro, *Revoluciones sin sujeto*, Madrid, Akal, 2015.

³⁶ Cfr. Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³⁷ Ernesto Laclau, *op. cit.*

una lógica de la diferencia y la equivalencia, la cual es siempre incompleta y está penetrada por la contingencia.³⁸ Tercero, las identidades no están nunca completamente suturadas, están contaminadas de un exterior discursivo (lo piensa bajo el prisma de una teoría del discurso). De ahí que el sujeto en Laclau no sea originario, sino sólo posible en tanto posición de sujeto al interior de una estructura discursiva que surge de manera contingente. “Al ser toda posición de sujeto, una posición discursiva, participa del carácter abierto del discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias”.³⁹

Vuelvo entonces a mi pregunta inicial del apartado, ¿por qué el retorno de lo reprimido?, ¿qué significa eso del regreso de algo que ha sido contenido y qué implicaciones tiene para pensar las relaciones bajo las cuales se constituye al sujeto mujer en el caso particular de Cuba? Esto me ubica en el problema de la articulación de la diferencia y la unidad, y los procesos de identificación. Si la unidad sólo es posible pensarla en su propia precariedad, como un intento por incluir y articular posiciones diferenciales, lo de afuera, lo que no puede ser articulado, es una presencia que amenaza con perturbar la estabilidad.⁴⁰ Así, la constitución del sujeto revolucionario, al cual debe

³⁸ La teoría de la hegemonía de Laclau requiere de varias precisiones, las cuales tienen que ver con el fundamento teórico lingüístico del cual parte el argentino. El concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por tres conceptos: articulación, contingencia y antagonismo. Para explicar la práctica articuladora que produce y le da sentido a una totalidad, Laclau echa mano de tres categorías: discurso, momentos y elementos. Parafraseando a Laclau, todo discurso es totalidad estructurada como resultado de una práctica articuladora dentro de un sistema de identificaciones diferenciales. Mientras los elementos son las posiciones diferenciadas que aparecen articuladas al interior del discurso, y los momentos son la diferencia que no se articula discursivamente y queda consignada como un exceso, el cual debe ser repelido a sus márgenes. De aquí se derivan otras dos conclusiones: 1) la coherencia discursiva sólo es posible en tanto los elementos son fijados como momentos, pero ese cierre nunca es completo ni total, 2) el cierre o apertura de una formación discursiva se produce en el tránsito de los elementos a momentos, pero como ese tránsito es sólo parcial, y toda posición diferenciada está siempre contaminada por un “afuera”, la posibilidad de apertura o clausura está atravesada por la tensión irresoluble entre la exterioridad y la interioridad. Es una interioridad que sólo existe como efecto de una relación hegemónica que se establece entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. La contingencia para Laclau implica la especificidad histórica del acto mediante el cual se establecen articulaciones, como relaciones de correspondencia no necesaria.

³⁹ Ernesto Laclau, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁰ Para la perspectiva žižekiana de una ontología de la incompletud del sujeto, en su crítica mordaz a lo que considera el posmodernismo, la experiencia del sujeto está siempre escindida por el vacío constitutivo: la imposibilidad de saber quién es realmente e intentar

adscribirse la mujer, opera mediante un acto que crea sus propias formas de racionalidad e inteligibilidad dividiéndose: es decir, expulsado fuera de sí todo exceso de sentido que lo subvierta.⁴¹ La coherencia de la mujer cubana revolucionaria, en tanto sujeto, se entiende como un proceso que emerge en el tiempo a partir de la repetición continúa de actos.⁴² Estos actos no sólo pasan por “hechos”, sino que se constituyen dejando fuera algo que no pueden incorporar a fuerza de ser centro.

Sin embargo, la fijación es sólo parcial, la mujer, entendida bajo los significantes privilegiados que fijan su significado dentro de la sociedad cubana como madre guerrillera y revolucionaria (según vimos en el apartado anterior), no está protegida del exterior. Ese afuera le impide suturarse plenamente. La falta de sutura evita que un sujeto logre consolidarse como un lugar cerrado, hay un juego de sobredeterminación entre esas posiciones, que reintroduce el horizonte de una totalidad imposible. Es bajo este juego que surge la relación hegemónica como una forma de política.

La perspectiva de Claudia Briones⁴³ me permite introducir un nuevo punto en la discusión que he sostenido hasta aquí: la idea de fricciones y perforaciones en las identidades. Ello no significa ir en contra de la premisa

colocarse y ubicarse en el mundo simbólico. Para Žižek hay algo en el sujeto que está más allá de todo orden simbólico (el lenguaje) y que no podría nunca ser resuelto en el plano de lo óptico. Por lo tanto, esa división no es superable, porque habita en un ámbito que se sustrae a toda simbolización, a toda relación histórica. En el caso de Žižek estaríamos ante dos tipos de represiones: las represiones pre-ontológicas y a-históricas (la falla constitutiva del ser humano que abre un abismo) y las represiones históricas. El problema es que las primeras sobredeterminan a las segundas, y siempre están al acecho poniendo en tensión el orden de los simbólico e impidiendo no sólo cualquier posibilidad de emancipación, sino sabotando las luchas. Santiago Gómez Castro, *Revoluciones sin sujeto*, *op. cit.*

⁴¹ La constatación de una pluralidad y el carácter constitutivo de la diferencia es el problema que subyace al estudio de la hegemonía en Laclau, “El exceso de sentido actúa delimitando parcialmente todo sistema de identificaciones diferenciales, por tanto, este exceso, en la medida que es inherente a todo sistema discursivo, es el terreno de constitución de los toda práctica social”. Ernesto Laclau, *op. cit.*, p. 65.

⁴² Cfr. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, *op. cit.*

⁴³ La crítica que ha llevado a cabo Claudia Briones, parte de dos posturas teóricas que han capitalizado el problema de la identidad: esencialismo y constructivismo. La autora problematiza algunos de los postulados que sobre la identidad ha asentado la perspectiva constructivista, como el de las identidades contrastivas, flexibles, fluidas, abiertas (2007), para abrir la polémica a la consolidación de esta postura como un sentido común teórico que produce sus propias ficciones reguladoras. Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de la teoría”, *op. cit.*

antiesencialista: las “identidades son abiertas”, sino mostrar que también actúan mediante cierres. Este brote de coherencia, que es una operación siempre ideológica y expresión de una relación hegemónica, fija identidades y posiciones de sujeto.

Si hasta ahora he mostrado al sujeto mujer como totalidad, resultado de una condensación que opera mediante suturas, las cuales dejan fuera un exceso inarticulable; quiero enfocarme ahora en las dinámicas de identificación que no cancelan la diferencia ni agotan la división sobre la cual parecen edificarse las identidades: nosotros/ellos. El documental *En la otra isla*, de la realizadora cubana Sara Gómez, racializada doblemente, por el color de su piel y la condición de mujer, interpela políticamente el lugar de las mujeres y los negros en la Revolución y el proceso de integración.⁴⁴ El trabajo audiovisual de Sara Gómez interviene justo en este escenario complejo de constitución de un sujeto revolucionario perforado por la marginalidad de los otros. Su búsqueda documental es el tanteo de un proceso de identificación que, lejos de descentrarse, persigue el recentramiento dentro de una formación que le permita acumular capacidad de negociar o disputar su lugar.

Para la realización de *En la otra isla*, Sara viaja a la Isla de la Juventud, Cuba, en ese entonces Isla de Pinos. Ahí visita la Granja de la Libertad, donde se hallan internados una multitud de jóvenes avocados a un proceso reeducador, para forjarse en los principios ideológicos del hombre nuevo. Cada testimonio que recoge se torna en la repetición de una historia de violencia y borradura, donde pasado y presente, privado y público, se muestran como esferas de la experiencia social siempre opuestas y atrapadas en su binarismo. Hablan todos: la chica rebelde que vivía en su hogar con la abuela y decidió marcharse a la Granja para producir y aportar a la Revolución; el cura que abandonó el hábito para construir una sociedad más justa; la adolescente que dejó a su familia y su casa para incorporarse a las tareas de la Revolución; el joven que sepultó su carrera como cantante lírico para labrar la tierra, labor de primer orden para construir la Revolución. Sara rompe el silencio que la distancia de su objeto documental, ella se sabe parte de aquello que escruta con el lente. Su voz busca respuestas: ¿por qué están aquí?, lo que se traduce en una interrogante aún más incisiva: ¿y qué pasa cuando llegamos al paraíso?, ¿qué esperamos encontrar cuando arribamos a un horizonte situado más allá de todo antagonismo, precariedad y diferencia?

⁴⁴ Cfr. Stuart Hall, “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”, en Stuart Hall y Paul du Guy (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, op. cit.

Los personajes parecen estar habitando el lugar que ha sido diseñado para ellos, sin perturbaciones. Actúan la identidad para una mirada que los emplaza y gustosa contempla los vestigio del pasado como las huellas de un sujeto colonizado que ya no existe. Sin embargo, esta dramatización de la identidad –hombres y mujeres trabajando juntos sin distinciones de sexo, género, clase o raza, conviviendo bajo la consigna de la Revolución– es la repetición de negaciones –los otros que ya no son ni pueden ser– a fuerza de convertirse en el objeto totalizante y pleno: el hombre nuevo. Sara les devuelve la mirada desde otro lugar, el vacío que han dejado. “¿Y qué tú hacías antes de venir pá acá?”, le pregunta a una de las entrevistadas, mientras se descoloca para ver lo invisible: los sujetos marcados que el régimen político, encarnado en el Estado socialista como locus de enunciación de la nación, se niega a escuchar y ver. Sara no interroga a quienes posan delante de su lente bajo el supuesto optimismo de ser protagonistas de una nueva época, sino que ella interpela el lugar discursivo de una identidad.

Los testimonios de quienes aceptan exponerse a la cámara se devanean entre espacios contradictorios: el yo revolucionario, heroico, entregado a la tarea más noble del hombre: el trabajo; y el otro yo (yoes) vacilante, desobediente, marginado, lateral. Así, el documental insta una polifonía de voces que emergen para dinamitar la identidad social del sujeto revolucionario (a la que debía adscribirse también la mujer). Ese revolucionario es evocado y borrado, a la misma vez, por quienes ocupan dentro de la formación distintas posiciones.

Ante la implacable interrogación de Sara, la demanda de identificación surge como una necesidad política, que deja ver los entresijos de la narrativa triunfalista del Estado socialista. Rafael, el joven negro que cantaba en un coro lírico, le confiesa a la documentalista su renuncia a un proyecto de vida: la música. Y ella lo inquiriere: “¿Entonces qué pasó?”. Rafael, quien evita tan siquiera enunciar en voz alta el problema, se regodea en palabras sueltas que van perdiendo el sentido. Sara, cada vez más curiosa, hurga en la herida y nombra el tabú: el negro. “Mira, Sara, para hablarte más concretamente, en el grupo el único negro era yo. Y la apatía no era por el color. Pero ellas pensaban que era una cosa antiestética que una blanca trabajara con un negro”. Antes de terminar la frase, justo cuando Rafael alude al consejo que le ofrecieron: “no te des por vencido”, Sara corta la secuencia y, mientras escuchamos la voz en *off* del entrevistado, lo vemos en el cuadro con una guataca en su mano, removiendo la tierra en el campo. Entonces, le pregunta Sara: “¿Tú te sientes como si hubieras renunciado al arte?”. La interrogante lo confronta con el lugar vacío y emergen las fricciones que desestabilizan la identidad que habita: el hombre nuevo.

En la otra isla es el exceso que debe ser controlado, regularizado, normativizado por las políticas de disciplinamiento del Estado cubano revolucionario. Eso que queda fuera y amenaza con perturbar sólo asoma en la ambivalente relación de un borramiento parcial y la manifestación de una anomalía. Podríamos leer entonces a estos sujetos en su conflicto no como adscripciones plenas al lugar de interpelación, sino como perforaciones de distintos clivajes, que dejan entrever las superposiciones de configuraciones que los atraviesan.

Pero mientras los sujetos que Sara expone revelan una falta desde la escenificación elusiva (exceso de sentido que desborda la posibilidad de fijeza y debe ser domesticado o expulsado), la documentalista Gloria Rolando literaliza la irresuelta contradicción entre cultura, raza y género, en su documental *Diálogos con mi abuela* (2015). Casi cuatro décadas median entre estas primeras indagaciones de Sara y la intervención de Gloria. El documental es producido en un contexto donde las marcas del racismo se han (re)activado y han vehiculado importantes disputas y tensiones en torno al corrimiento ideológico del negro. La década de 1990 y el comienzo del siglo XXI estuvo transitada por colectivos que renunciaron a la estrategia de simulación (aparentar ser el sujeto revolucionario), para confrontar la identidad a la cual se ancla la posibilidad de ser en la Revolución.

Diálogos con mi abuela es la puesta en escena de una biografía que experimenta la identidad como un lugar de consentimientos, frustraciones y desacuerdos. La narración se estructura en torno al testimonio de Inocencia Leonarda Armas y Abreu, la abuela de Gloria. En 1993, la documentalista sostuvo una conversación con Inocencia y registró el intercambio. Una década después decidió usar estos relatos orales para abrir el debate sobre la mujer negra en la sociedad cubana posterior a 1959. *Diálogos con mi abuela* constituye un ejercicio de exploración en la historia familiar que transparenta la ambivalencia de la inscripción, la identificación colonial y su relación con el género. La mujer negra aparece como portadora de signos diacríticos que interpelan directamente a la construcción de la mujer cubana en términos universalistas.

Gloria se interna en un complejo diálogo espiritual “con el más allá”, como ella misma afirma en una entrevista, donde la voz de su abuela, que ya ha muerto, se confunde con la ancestralidad invocada como origen de su identidad. La misa espiritual⁴⁵ y los cantos rituales devienen recursos retóricos

⁴⁵ Una misa espiritual es un acto ritual, que posee diferentes características, según la tradición religiosa a la que se pliega. La misa busca entablar una comunicación con los ancestros, eliminando la distancia que media entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

de la narrativa audiovisual para adentrarse en un pasado colonial, cuyas marcas sólo pueden reconocerse en el presente (al igual que en el caso de los personajes de Sara) como borramiento parcial o expresión de una irregularidad que queda subsumida en el sujeto revolucionario. La documentalista apunta entonces a la huella traumática más evidente de la esclavitud de Inocencia: su apellido. Una marca que no la abandonó nunca: “Abreu”, el apellido del amo era también el suyo.⁴⁶ Los testimonios de historia oral de Inocencia no son simples registros “verídicos” de un suceso pasado (entre los muchos que relata), son un producto complejo cruzado por la memoria privada, las mediaciones simbólicas, las experiencias pretéritas y el presente del asiento sonoro. La voz de la abuela se entremezcla con los recuerdos de Gloria, incluso con esos que no posee, pero hace suyos en el intempestuoso acto de la introspección.

En este ir y venir de la memoria para darle sentido al trauma del presente, la sublevación de los negros en 1925 en el Parque Leoncio Vidal, Villa Clara, cobra especial relevancia en la narración.⁴⁷ El relato de la abuela Inocencia alude a un día turbulento en el que perdió el tacón de su zapato, mientras corría invadida por miedo y la multitud de negros violaba la norma de civilidad. En su voz quebrada por los años, el relato queda reducido a la nimiedad de un detalle. Sin embargo, Gloria se apropia de él y se instala estratégicamente en el pasado, para repetir una y otra vez el lugar de una experiencia. Este acto performativo desplaza los acentos que sobre el sujeto revolucionario ha fijado el discurso disciplinario para reintroducir las exclusiones históricas.

Frente a esta oquedad de la historia oficial, que limita los accesos a la memoria de la raza y el racismo en Cuba, del colonialismo y el negro, también se configura como un acto performativo la escritura de la poeta negra Georgina Herrera. *Oriki para las negras viejas de antes* es un poema cuya capacidad de agencia surge no de la negación a repetir una norma instaurada por los discursos regulativos de género, clase y raza en Cuba, sino de su compulsión a repetir de tal manera que se desplazan los sentidos en torno a la propia construcción de mujer. La categoría de performatividad de Judith Butler, entendida como la hacedora que se constituye a partir de su hacer en acto, es crucial para entender cómo la mujer, en tanto una posición, una identidad

⁴⁶ Era una práctica común que el blanco marcara su propiedad con el apellido. Así bautizaba al esclavo y lo introducía en la humanidad, dejando atrás la barbarie. El amo se consagraba en la propia historia como benefactor del negro salvaje.

⁴⁷ Se trata de un hecho histórico que ha quedado registrado como el día en que los negros se negaron a ocupar el lugar que les fue asignado en el espacio público para transitar. Así, la multitud insubordinada decidió ocupar toda la alameda del parque.

social disponible, es desestabilizada desde su interior por aquellos sujetos que la habitan como extraños en su propia casa. Georgina, quien formó parte de uno de los primeros grupos de mujeres independientes a la FMC, denominado Magín,⁴⁸ mostró a partir de la textualidad de sus poemas la imagen de una otra cultural y racialmente marginada:

En los velorios
o a la hora en que el sueño era ese manto que tapaba los ojos
Ellas eran como libros fabulosos en sus mejores páginas
Las negras viejas, picos de misteriosos pájaros,
contaban lo que antes había llegado a sus oídos
Éramos, sin saberlo, dueñas de toda la verdad oculta
en lo más profundo de la tierra
Pero nosotras, las que ahora debíamos ser ellas, fuimos contestonas
No supimos oír...

En Georgina, el pasado se vuelve un recurso disputable para cuestionar las formas de habitar, de aceptarse o no, que se hallan ligadas a la posición de mujer disponible para ella. La negra, la africana esclava apresada en los pliegues del pasado, se configura como una enteleguía: la mujer irreal que no puede existir, pero le da forma a la identidad de la otredad: “Tomamos cursos de filosofía, no creíamos / Habíamos nacido demasiado cerca de otro siglo / Sólo aprendimos a preguntarlo todo y, al final, estamos sin respuestas”.

Georgina, como Gloria y otras mujeres que han conformado en Cuba el denominado feminismo negro, se niega a homogeneizar su opresión bajo el común denominador del patriarcado. Busca en la negra esclava la imagen que imanta su identificación como un otro, para ubicarse como minoría. Pero si la identificación aquí no cancela la diferencia y muestra la artificiosidad de la identidad cultural y su particularidad, detenta un peligro mayor: la esencialización y fijeza de la identidad de la negra. Así, la negra como una fantasía se recupera con la nostalgia del origen de un poder ser que ha sido negado. La negra como máscara, “un doble, un envoltorio, una piel arrancada, arrancada para hacer con ella un escudo”,⁴⁹ se convierte también en la poética de Georgina y en los documentales de Gloria en un lugar a disputar a fin

⁴⁸ Magín fue un grupo feminista que surgió en 1993, tras un encuentro de género con mujeres de otras regiones, el cual tuvo lugar en Cuba. El grupo estuvo activo durante tres años y reunió a importantes intelectuales de la época. Fue disuelto por las autoridades cubanas en 1996.

⁴⁹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2010.

de dar cuentas de sí mismas: “Ahora, en la cocina, en el patio, en cualquier sitio, alguien, estoy segura, espera que contemos lo que debimos aprender”.

Por eso, por ejemplo, lo doméstico reaparece como un ámbito politizado en ambas operaciones narrativas. En Gloria, a partir del testimonio de su abuela, cuyo trabajo estuvo enmarcado por las paredes de la cocina, condición de posibilidad para la emancipación de otras mujeres; en Georgina, como el lugar donde pueden ser descubiertas, escuchadas, percibidas, nuevas tecnologías de sociabilidad y politicidad. No creo que se trate de reivindicar la cocina como el lugar “propio” de las mujeres, sino de poner en entredicho la retórica masculina que ha operado en la construcción de la mujer como sujeto político en Cuba, y ha validado la esfera pública como el único formato de la política: “Permanecemos silenciosas / Parecemos tristes cotorras mudas / No supimos apoderarnos de la magia de contar, sencillamente porque nuestros oídos se cerraron / Quedaron tercamente sordos ante la gracia de oír”.

Desde la vigilancia de una identidad que rescinde el pasado, la performatividad del género de estas mujeres, marcadas por el color de su piel como signo del colonialismo y la violencia que ha sido sepultada, está atravesada también por la necesidad de recuperar saberes, los cuales circulan aún entre ellas, pero no alcanzan la validación. Sus oídos descubren entonces un campo de sonidos antes no audibles, que cobran sentido ante el deseo de sólo parcialmente identificarse con la mujer revolucionaria, guerrillera y madre. La capacidad de agencia de la escucha, para recrear puntos de fuga en el trabajo de articulación y suturación de las personas como encarnación material de identidades, es sublimada en estos proceder artísticos. El diálogo, en el sentido bajtiniano, se convierte en una posibilidad para negociar el significado en torno a la mujer negra cubana y recorrer los pliegues de la subjetividad, a los cuales ha debido anclarse y reconocerse este sujeto lateral.

En el repetir ansiosamente lo que somos, a fuerza de seguir siéndolo, no sólo la raza se convierte en un indicador para tener acceso diferencial a la experiencia y al conocimiento de la mujer, en tanto desestabiliza la heroicidad y la emancipación del sujeto mujer enunciado desde el Estado. Otros indicadores, como las sexualidades disidentes, evidencian la heterogeneidad (contenida) al interior de la formación discursiva, donde la revolucionaria se configura como la única posibilidad de ser. En el documental *Antígona, el proceso* (2015), de las realizadoras Yaima Pardo y Llian Broche, la mujer mimetizada, que es casi lo mismo que el hombre, pero no exactamente, es vivida como una frustración.⁵⁰ La positividad de la identidad mujer es vista sólo como una

⁵⁰ Cfr. Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

posibilidad metafórica y subvertible. Por eso, en su estatuto de documento, el filme se vuelve hacia el archivo y las figuras típicas de la mujer para posicionarse como el desbordamiento del discurso que le da sentido: la mujer.

Al igual que *En la otra Isla*, las realizadoras se reconocen parte de una problemática que no les permite distanciarse: ellas son su propio objeto.⁵¹ La única brecha que se abre entre Lilián-Yaima y el fundamento de su registro audiovisual es el sentimiento de fracaso ante el conjunto de la práctica social y los discursos de las instituciones que produjeron a la mujer cubana como sujeto. ¿Cómo se nos ha representado y cómo ello está relacionado con el modo en el que podríamos representarnos? Esa parece ser la inquietud que permea a *Antígona, el proceso*. Por eso hurgan en los relatos de memoria (visual, oral, gráfica, corporal), porque ahí, en los productos simbólicos en tanto representaciones, se halla constituida y suturada la identidad de la mujer. Y no temen, incluso, mostrarse a sí mismas como el lugar del conflicto: donde se inscribe la historia, el discurso; pero también donde se manifiesta el deslizamiento, el exceso y la diferencia. Quizás el paroxismo de esta ambivalencia se muestre cuando Yaima confronta a su propia madre. Frente a frente, la hija regresa como la presencia perturbadora que deja ver, por un momento, las omisiones sobre las cuales se ha constituido la identidad de la mujer cubana.

“¿Qué hubieras querido ser si el llamado no hubiera sido ir al Manuel Ascunce?, ¿qué hubieras hecho con tu vida?, ¿cómo te ha cambiado a ti la vida, esa actitud de dar siempre el paso adelante?”, le pregunta Yaima a su madre, quien ofrece dos argumentos: su participación en el destacamento pedagógico Manuel Ascunce Domenech y su maternidad.⁵² La madre y guerrillera, esa que quedó fetichizada en el logo de la FMC, es reactualizada en la experiencia de

⁵¹ Probablemente, las realizadoras de *Antígona, el proceso*, en sintonía con la teoría materialista feminista (Luce Irigaray, Donna Haraway y Rosi Braidotti), que cuestiona la distinción clásica entre sujeto-objeto, cuerpo-mente, encarnan en su propia práctica documental un nuevo tipo de sujeto (en realidad, no tan nuevo, porque es algo que se propone desde hace algunas décadas). Este sujeto se reconoce como objeto de su indagación, ubicado en un contexto especificado que le da acceso a un saber.

⁵² En 1972, Fidel Castro hizo un llamado a todos los jóvenes, durante el II Congreso de la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), para dar el paso al frente en la labor pedagógica. La Revolución demandaba de fuerza de trabajo en el ámbito de la docencia, que cada vez escaseaba más ante la demanda. Así se constituyó el Destacamento Pedagógico Manuel Ascunce Domenech, integrado, en su mayoría, por estudiantes de décimo grado del nivel preuniversitario, quienes asumieron la labor docente en el campo. En total se realizaron seis ediciones del contingente.

vida de la mujer que tenemos frente a cámara. Sin embargo, lo más interesante no es reparar en la tan clásica división: nosotras/ellas; las nuevas generaciones *versus* las de antaño que conquistaron su libertad; sino advertir la polifonía de voces que hablan a través de ellas e interrogan el monologismo de la categoría “mujer cubana”. La unidad ficticia de la identidad mujer, producida por las propias estructuras mediante las cuales se busca la emancipación, es expuesta por las disidencias y heterogeneidades que se manifiestan al interior.

La posibilidad de (re)escenificar la identidad mujer, desnaturalizando el cuerpo de la guerrillera y la madre, en tanto núcleo fundacional del género y la sexualidad, aparece también en el grupo de activistas y raperas Las Krudas. En otra tesitura, la de un feminismo *queer* y negro, el tema *Mi cuerpo es mío* (2014), del álbum musical *Poderosxs*, desata una disputa en torno a los discursos regulativos del género, enunciados desde el aparato de la institucionalidad revolucionaria: “¿Cuerpos de quiénes? / De nosotras. ¿Derechos de quiénes? / De nosotras”. Ese es el estribillo que confronta, al estilo más rudo y marginal del rap, la heterosexualidad compulsiva dominante inscrita en los propios cuerpos de las mujeres. Así, se imprime en sus cuerpos la lucha por una feminidad diferente y una sexualidad que sólo puede ser entendida en este contexto como disidente.

Los cuerpos de Odaymara Cuesta y Olivia Prendes, construidos al estilo *butch*, se convierten en el lugar desde el cual interpelar la univocidad de la identidad mujer en la Revolución; pero también hacen evidente la capacidad de agencia que radica en la performatividad, para producir al sujeto mediante el propio acto del hacer, de la materialización: “Saquen sus doctrinas de nuestras vaginas / Ni amo ni Estado, ni partido ni marido”. La letra de la canción aunada a la performance musical expone una economía de los placeres diferente, que refuta la construcción de la subjetividad femenina marcada por la función reproductiva, presuntamente distintiva de las mujeres. Si Gloria o Sara apuntan al racismo que sobredetermina la identidad de género de las mujeres, Las Krudas se instalan en las maneras en las que las relaciones de poder definen la sexualidad para las mujeres dentro de los términos de una heterosexualidad y convenciones culturales fálicas. ¿Quién tiene el poder en la nación de inscribirse en la ley para normar la sexualidad?, pero, aún más, ¿quién tiene derecho a reclamar la legalidad de la sexualidad?

ENTRE LA NORMA Y EL HACER

La relación entre estructura y agencia, traducida a sujeción como sujetos efecto de estructuras y posiciones vacantes, y subjetivación como distintos modos de habitar esas posiciones en disputa, negociación y/o consentimiento,⁵³ es siempre tensa. No pretendo ubicar esta discusión en la lógica del opresor y el oprimido, sino en la compleja relación entre los discursos y prácticas que nos interpelan e intentan hablarnos, situándonos en un lugar particular y la performatividad como la agencia de un sujeto que no preexiste, sino que se hace en y a partir de su propio hacer. Este hacer opera bajo circunstancias que no elegimos, pero pueden ser alteradas, porque no están nunca totalmente cerradas.

La idea de este recorrido apresurado no es reducir las luchas por el reconocimiento de los derechos a la diferencia a un simple reclamo de admisión dentro del sistema, sino cuestionar el sistema mismo que desplaza hacia los márgenes la diferencia que no puede contener. ¿Qué hacer con la diferencia?, ¿cómo hacer para que la diferencia, constitutiva de lo social, no se traduzca en relaciones de poder que desplazan a polos opuestos a dominados y dominantes?, ¿cómo comprender, si no es desde la lógica de la otredad, ese exceso de sentido que no encuentra acomodo en los discursos constituidos?, ¿cómo hacer para que el significado no ejerza siempre su autoridad, condenando a relaciones entre la parte y el todo, la unidad y la diferencia, y solapando la propia maquinaria estratificadora?

Repito, pocas certidumbres sobre cómo pensar un proyecto político que no sucumba a la tentación de la coherencia y la universalidad, o se diluya en los particularismos y el relativismo, como, de hecho, ocurre. Lo que sí creo imposible es pensar hoy una política que no esté atravesada por la problemática del género, la raza, la sexualidad y la clase.

⁵³ Cfr. Claudia Briones, "Teorías performativas de la identidad...", *op. cit.*