

# De la posición femenina y la concertación

CLAUDIA ZAPATA



## INTRODUCCIÓN

Tanto en la guerra como en los procesos o dispositivos a partir de los cuales el lazo social busca ser restablecido, las mujeres se encuentran presentes. En medio del dolor, la pérdida y la caída de los ideales, ellas asumen posiciones. Víctimas, testigas o activistas, cada una, en cada paso (o no) hacia la convivencia, da cuenta de sus propias elaboraciones frente a lo abrupto de la violencia; esta dinámica es inseparable de la posición subjetiva y de los medios que las condiciones socio-económicas posibilitan.

Las mujeres, en su mayoría ausentes en la elección de la guerra (como alternativa cuando la palabra no es más mediadora de los intereses), se hallan a menudo atrapadas como víctimas y menos frecuentemente como justicieras. Ellas participan en la toma de conciencia contra la guerra, pero no en la decisión de parar el conflicto armado. En los dos casos continúan implicadas padeciendo las consecuencias, lo que no les impide comprometerse con el largo trayecto de la reconstrucción<sup>1</sup>.

Nombrando de un lado la exclusión de la toma de decisiones políticas, y de otro la inclusión forzada de las mujeres en los efectos de orden thanático de las formulaciones guerreras, ¿qué vendría a aportar, de particular, la articulación de lo femenino a una reflexión sobre la concertación (concepto que incluye tanto un proceso como un fin), con el propósito de dar un término a lo descarnado de la violencia?

Quienes sobreviven a una guerra son principalmente mujeres y niños, pero es a ellas a quienes les corresponde la tarea de enterrar a los muertos y cuidar a los sobrevivientes. Se dice que las mujeres están relativamente exentas en los conflictos de los grupos armados; pero realmente, lejos de estar más protegidas, ellas se encuen-

<sup>1</sup> Véase *Mujeres en negro* en el conflicto palestino-israelita o en Belgrado, los proyectos de las asociaciones femeninas colombianas, entre otros *La Ruta Pacífica*, las mujeres bosniacas de la asociación *De mujeres a mujeres*, las madres de la Plaza de Mayo, entre tantas otras...

tran totalmente implicadas, en muchas ocasiones silenciando los hechos de barbarie vividos; son testigas de ese goce mortífero.

Además de lo que significa la negación del pacto social (negación en la que el sujeto se encuentra fragilizado y que puede tener entre otras consecuencias la radicalización de identificaciones con discursos que responden al sentimiento de abandono, de impotencia o de deseo de venganza, etc., como a la pérdida de referencias de intercambio social), frecuentemente se agrega para ellas un cuerpo agredido, heridas que en la mayoría de los casos no son expresadas por la vía de la palabra.

Abrir un espacio a esa palabra, en la convocación a la reconstrucción del lazo social, es requisito para pasar a una convivencia donde el respeto por el otro prime. Es también la escucha de otra lógica, la femenina, que siendo enigmática quizás no esté centrada en el poder y en el reconocimiento narcisista, tan propios del discurso de la guerra. Una lógica de la diferencia, aquella representada por el *Otro sexo*, que permite ir más allá de la homogeneización y de la no-particularidad.

Las aproximaciones a lo femenino han sido múltiples: desde la negación (la igualdad de sexos) hasta la reducción a una sola dimensión (ser objeto, por ejemplo). Entre la idealización de uno u otro sexo, aparecen el desprecio, el temor o el odio, donde lo que está en juego es la diferencia, ésta, revelada por el otro, moviliza el lugar imaginario donde el sujeto se ubica.

En el conflicto armado lo imaginario de la relación con el otro se radicaliza, al punto de volverse insoportable. El orden, que en lo cotidiano rige las relaciones entre los individuos, no es vigente en la guerra, pues es precisamente el campo donde se autoriza y se hace la apología a la ejecución de la alteridad; el Estado de derecho no regula más el goce y en su lugar domina el estado de excepción, donde los imperativos en que se fundamenta el vínculo social, caen. El “no matarás”, como ley fundadora, pierde su validez.

¿Cuál es la pertinencia del discurso psicoanalítico en la articulación, mujeres, posición femenina y concertación?

El psicoanálisis está en el campo de la palabra, “la primera constatación operada por el psicoanálisis es que el humano no cesa de querer hablar de lo que él no puede decir (la mujer, la muerte, el padre)”<sup>2</sup>. Hablar es poner límite al acto y hablar de lo que no se puede decir es un intento de dialectizar aquello que puede caer en la repetición atravesada por un no-querer-saber.



<sup>2</sup> Serge André, *Que veut une femme*, Paris, Le Seuil, 1995. Traducción personal.

## HABLAR DE LO QUE NO SE PUEDE DECIR

*Hablar de lo que no se puede decir*, se trata de una referencia a un saber que no estando escondido está medio dicho. Lacan en el seminario XVII, *El revés del psicoanálisis*, caracteriza de esta manera la verdad: un medio-decir.

Esta noción de verdad posibilita reflexionar sobre algunos de los dispositivos actuales, que buscan conciliar a los individuos y ponerle fin a los conflictos. En la medida en que la verdad se escapa, para que el olvido no se instale ni tampoco la negación de la violencia, que se desnuda en apariciones extremas como el genocidio, las masacres y el terrorismo, la memoria es necesaria.

Sin embargo, los testimonios recopilados y archivados luego del ¡Boom! mediático, conducen paradójicamente a no cuestionarse más. Si bien se rechaza lo ocurrido en el reconocimiento del cómo, la pregunta central del *porqué*, donde lo que se revela es la cuestión de la responsabilidad, no es más de actualidad.

Lo anterior es perceptible en el instrumento sudafricano de las *Comisiones de la verdad y la reconciliación* (1996-1998). Estas comisiones tenían su origen en un compromiso político, una negociación que apuntaba desde sus fuentes a la amnistía de los responsables (perdiendo el derecho de perseguir y juzgar a los criminales). El objetivo de las *Comisiones de la verdad* consistía en permitir a las víctimas contar abiertamente lo que sufrieron, “*lo que jamás había sido dicho*”, y a partir de allí sobreponerse al pasado para reconciliarse con el presente social. Facilitar a los victimarios el reconocimiento de los hechos y solicitar la amnistía<sup>3</sup>.

Más allá del dispositivo que tiene presente la palabra de la víctima en un espacio social, hay otros elementos que se articulan. Contar los hechos, aparte del enlace institucional, puede obedecer a la urgencia de recurrir al testimonio para establecer un lazo de continuidad entre la vida anterior y la presente. Dar testimonio es “deshacer, sin cansarse, el no-sentido instaurado por el terror [...]”<sup>4</sup>, un intento de reactivar el vínculo social desde una pregunta legítima a propósito de lo sucedido.

Esta pregunta, supuesto el querer saber, que por lo general surge del lado de la víctima, coloca al agresor en el lugar del detentador de un saber; un *amo* en el banquillo, donde la barbarie y la certeza que la sostenía son cuestionadas. Lo que permite afirmar la existencia anterior de otra verdad, que sin ambigüedad era pilar de la intención y de la agresión.

Lo complejo y quizás lo imposible de la búsqueda de La verdad es desenmascarado, pues cada quien la tiene o la ha tenido consigo para legitimar y/o excusar sus actos<sup>5</sup>. La referencia a La verdad, como paso obligado para la reconciliación, considera una intención clara (querer decir y escuchar la “verdad”) e implica no solamente la



<sup>3</sup> Antjie Krog, *La douleur des mots*, Paris, Actes Sud, 2004.

<sup>4</sup> R. Waintrater, *Sortir du génocide*, Paris, Payot, 2003, pág. 22. Traducción personal.

<sup>5</sup> Es interesante señalar el sentido religioso de las *Comisiones de la verdad* en Sudáfrica, donde es indiscutible la existencia de una Verdad última y un gran Otro que la sostiene.

creencia en un método, que parece confundirse con el objetivo mismo (llegar a La verdad a través de ella misma), sino que involucra un absoluto.

La conformidad de lo que se dice con lo que se siente o piensa, condición moral de la verdad, contiene, cuando se trata de ejercerla, el enunciado *todo debe saberse*, en una búsqueda de conocimiento y no necesariamente de cuestionamiento. Varios ejes vienen entonces a relativizar la intención “clara” y a cuestionar el objetivo de las comisiones a partir de la pregunta sobre las elecciones subjetivas de la víctima y del agresor, que no estarían más en el discurso moral.

De un lado aparece *decir La verdad*, que surgiría como un imperativo a partir de una necesidad social de lo que es denominado como un deber de “memoria colectiva”. Establecer documentos como una “estrategia del olvido sobre lo cual se apoyarían las ideologías de la reconstrucción”<sup>6</sup>.

La reconciliación tendría como fundamento recordar para olvidar. Como si fuera suficiente nombrar la herida para que la cicatriz cierre, como si un momento catártico determinara la desaparición del síntoma. Cuando –recuerdan Freud y Lacan– el inconsciente es “la memoria del olvido”, el inconsciente atraviesa el tiempo con una lógica distinta a la cronológica.

En la referencia al sufrimiento del individuo, en las comisiones, quien es solicitado no es solamente el ciudadano (en un llamado al reconocimiento socio-político) o la persona (siempre desde la noción imaginaria que se tenga de ella), sino también el sujeto dividido, su malestar social y su sufrimiento, que implica la responsabilidad subjetiva y el valor del sujeto.

De otro lado, está el discurso desde el cual, supuestamente, un sujeto se dirige al otro, los dos involucrados en una relación de confrontación. Siendo el lenguaje quien media, ¿cómo entonces ignorar el sujeto del inconsciente?<sup>7</sup> Una aproximación a lo acontecido es viable, pero nunca se va a decir lo que se espera escuchar, el malentendido fundamental existe; además, decir La verdad es del orden de la “confesión”<sup>8</sup>, donde inevitablemente va a haber algo no dicho.

Que la verdad sea solamente accesible a través de un medio-decir no significa, clarifica Lacan en su seminario *El revés del psicoanálisis*, que haya un resto escondido del orden de la represión, sino que “más allá de su mitad, no hay nada a decir”<sup>9</sup>. No es que no haya nada, es que no hay nada por decir, en ese sentido la verdad limita lo simbólico, dando cuenta de una imposibilidad estructural para abarcarlo y saberlo todo. Se manifiesta entonces un imposible de decir con el que el psicoanálisis, sin buscar abarcarlo, confronta y articula las maneras a partir de las cuales el sujeto intenta responder.

<sup>6</sup> R. Waintrater, *op. cit.*

<sup>7</sup> “En todo lo que es del orden del testimonio, hay siempre compromiso del sujeto, y lucha virtual”. J. Lacan, *Le Séminaire : Livre III, Les psychoses (1955-1956)*, Paris, Editions du Seuil, 1975.

<sup>8</sup> J. Lacan, *Le Séminaire: Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1991.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Sería importante formular la pregunta: ¿qué lugar se le otorga a la elaboración del sufrimiento subjetivo en un proceso de reconstrucción social y de recuperación del orden civil, que tiene como punto de partida la búsqueda de La verdad, donde se corre el riesgo de pérdida de la elaboración particular?

El siguiente es el extracto de un diálogo en una *Comisión de la verdad* (1996-1998) en Sudáfrica, que tuvo lugar cuando un grupo de mujeres, víctimas del *apartheid*, se encuentran frente a sus agresores, e ilustra cómo la vivencia subjetiva escapa al útil político<sup>10</sup>:

Mujer 1: Allí están. Cómo están de tranquilos, ellos mataron a nuestros hijos [...] y bromean.

Mujer 2: ¿Y ellos piden el perdón? No lo daremos nunca.

Mujer 3: No es a nosotras a quienes ellos lo piden, es a la Comisión.

Entiéndase, no es a las mujeres, no es a una mujer en particular, que sufrió las agresiones, a quien se le pide perdón, es a lo social, es a las familias o a la nación, por el perjuicio cometido. Sin embargo, ellas nos recuerdan que el daño es vivido también individualmente y que en la noción de lazo social, la dinámica está mediada por el discurso subjetivo.

Detengámonos también en el segundo extracto de un diálogo que tuvo lugar en otros procesos de reconciliación, esta vez en Ruanda, procesos que surgieron como alternativa a la convivencia obligada de las dos etnias. Diálogo a la llegada de unos torturadores a su pueblo de origen<sup>11</sup>:

Mujer 1: ¿Por qué volvieron?

Mujer 2: Para acabarnos [...] si nos mataron a todos.

Mujer 1: ¿Para barrernos?

Mujer 2: Sí vinieron a matarnos, rara gente, puesto que ya estamos muertas.

Una mujer señala la distancia entre la idea inicial de un dispositivo político y el sufrimiento particular por encima de una inquietud de convivencia social. Quizás sabe ella que la reconstrucción parte primero del reconocimiento de la muerte. Queda la pregunta: ¿a qué muerte se refiere ella señalándola como propia? muerta entre los vivos...<sup>12</sup>



<sup>10</sup> Extracto del documental "10 años de democracia en Sudáfrica", en *Une soirée Théma*, Arte, Francia, marzo 2004. Traducción personal.

<sup>11</sup> Extracto del documental "Ruanda: el retorno a la vida", en *Arte reportaje*, Arte, Francia, abril 2004. Traducción personal.

<sup>12</sup> Sería interesante estudiar el análisis de Lacan sobre *Antígona*.

## DE LA PARTICULARIDAD COLOMBIANA

¿Podría hablarse de una particularidad colombiana? ¿De una identificación propia (que se manifiesta en los diferentes procesos históricos, políticos, sociales, geográficos) al significante Colombia? Estaría por definirse.

Lo que sí es un hecho es que en Colombia no es posible hablar de *l'après-guerre* (momento que facilita, después de un conflicto, la investidura psíquica en la elaboración del duelo, la reconstrucción social y la reparación moral), lo que coloca al ciudadano en una situación paradójica. Por un lado, tener la disposición para la paz y al mismo tiempo los sentidos puestos en la defensa (o el ataque) y en la sobrevivencia, que no es la misma que en tiempos de paz. Como afirma A. Glucksman: “anulando la diferencia entre tiempo de guerra y tiempo de paz, se extiende una violencia sin fronteras”<sup>13</sup>.

La exigencia política de llegar a un momento de conclusión, sin hechos concretos que signifiquen el fin de la confusión, deja de lado el tiempo de la comprensión<sup>14</sup>. *El sujeto necesita su tiempo*<sup>15</sup>, el que sea necesario para detenerse y para ver la cadena donde ha sido inscrito, los juicios y la mirada del Otro que lo ha registrado. En esa medida puede asumir su propia responsabilidad en la dinámica colectiva.

Sin embargo, en tanto que en Colombia el sujeto hoy está marcado por una realidad de violencia que ha hecho mella durante años, de generación en generación (una repetición incesante da forma a lo cotidiano donde la muerte se banaliza), y al mismo tiempo recibe las promesas de un mercado libre (la felicidad empacada para todos en la televisión), se aleja de la pregunta por su implicación en el conflicto y su compromiso con la vida. Así, sin un momento que ponga fin al terror de la guerra, el sujeto (ahogado por la repetición de la violencia y la promesa de bienestar del capitalismo) no tiene un tiempo subjetivo que le permita elaborar lo vivido, ni tampoco articular el propio sufrimiento generado por la falta-en-ser, condición de lo humano.

A esto se agrega que con cada acto de barbarie está la espera de *tocar el fondo* del conflicto. Es pertinente señalar que se trata de un punto límite ilusorio, como el tonel de goce de las Danaides. Es la condena de la hijas de Dánao, que cumpliendo con la pena nunca lo lograrán, pues con el permiso de Zeus, los jueces de los muertos las condenaron eternamente a llenar y a transportar unos toneles sin fondo<sup>16</sup>. En el ejercicio de llenar los toneles, lo que se produce evidentemente es un acto repetitivo que implica un goce y que no modifica su situación en el mundo de los muertos, donde están inscritas. La pregunta que se abre es cómo articular el deseo de conciliación en un ejercicio de goce.

<sup>13</sup> André Glucksman, *Dostoievski à Manhattan*, Ed. Robert Laffont, París. Traducción personal.

<sup>14</sup> Definida esta última, siguiendo el planteamiento lacaniano, como tiempo lógico y no en el sentido de hacerse una idea clara de las causas o de los motivos para algo; entender así posición comprensiva es estar del lado de la indulgencia, en otras palabras, hace referencia a una cualidad y como tal se queda allí, donde el cuestionamiento no es más necesario.

<sup>15</sup> Tener en cuenta lo escrito por Lacan en “Le temps logique ou l’assertion de certitude anticipé”, en *Écrits*, París, Editions du Seuil, 1973.

<sup>16</sup> Las Danaides mataron a sus esposos la noche de bodas por orden del padre, el rey Dánao, luego fueron juzgadas y condenadas por el crimen.



De la misma manera que la espera de *tocar fondo* es una forma de goce, donde la frontera quiere ser impuesta a través del horror, así la reactivación del lazo social se aleja, ya que en la lógica del terror no está incluido el ser límite de sí mismo<sup>17</sup>.

La violencia en Colombia se acentúa en la resignación frente a los actos bélicos, pues esperando que el más reciente sea el más terrible, y con ello aquel que marque un término como acto extremo, la denegación de la violencia se enraíza y garantiza su perpetuidad en la omisión de las prohibiciones, lo cual es más grave de lo que se cree.

¿Cómo introducir una puesta en cuestión a esta dinámica (de las Danaides), cuando se cree que son los actos mismos de violencia los que podrían supuestamente poner freno al desbordamiento de la violencia?

Esta ley de los jueces de los muertos, se articula con la pulsión de muerte, *aquella clase de ley más allá de toda ley*<sup>18</sup>, pues la repetición está en el centro del castigo impartido, frente al cual las cuarenta y nueve princesas no tienen elección y deben someterse a “repetirse”, como el procedimiento insaciable del goce guerrero de vivir para *hacerse matar*<sup>19</sup>.

Cuarenta y nueve Danaides y no cincuenta, pues una de ellas, Hypermnestre, hace la excepción y no cumpliendo la consigna del padre en su búsqueda de poder, no se subyuga al goce fálico del tener y salva a su esposo<sup>20</sup>. Hay por lo tanto una mujer, en este mito de las Danaides, que opta por una posición diferente a la del abuso fálico. Lo que nos permite formular la siguiente pregunta: ¿acaso en la *lógica femenina de ser una mujer, en singular, habría una contribución particular para desmontar la maquinaria de goce tanático encontrada en la guerra?*

#### LA PARTICULARIDAD DE LO FEMENINO

Lo femenino, escoltado de un silencio, ha querido ser taponado de intenciones y afectos, entre el culto al enigma y el odio a lo que en él representa la diferencia. “Ser mujer”, en el sentido de la pregunta por la feminidad, fundamenta la problemática frente a la cual cada una responde con los avatares de su vida psíquica.

Las mujeres continúan prendidas al espejismo de la forma, en la supuesta construcción de lo femenino a partir de “modelos mediáticos” propuestos por el discurso social contemporáneo. Pasamos de la sumisión y la dependencia económica a la eficiencia y la productividad, de la mujer pasiva a la mujer agresiva “que sabe lo que quiere”. Igual si “no es una de las menos importantes paradojas de nuestra cultura aquella de ver amplificadas una imagen de la mujer falocentrada—como encargada de restablecer la diferencia— cuando tal imagen corporal parece reunir todos los estereotipos machistas sobre la sexualidad femenina”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Como ejemplo extremo está la bomba atómica (como una ruptura de todo orden, un espacio de tiempo donde la interrupción de la destrucción fue de tal dimensión que creó un vacío en el discurso) que determinó uno de los hechos más crueles de la historia mundial. No se puede decir que el acto (la eliminación del enemigo), igual si puede marcar el fin de un conflicto, haya reactivado el vínculo social.

<sup>18</sup> J. Lacan, *El Seminario, libro VII, La ética del psicoanálisis*, París, Editions du Seuil, 1981.

<sup>19</sup> Christian Vereecken, “La jouissance guerrière”, en *Quarto*, No. 18, París, 1991. Traducción personal.

<sup>20</sup> Véase a este propósito: Pierre Bruno, *El discurso histórico*, seminario inédito, París, Universidad de París VIII.

<sup>21</sup> P. Fedida, *De la différence des sexes entre les femmes*, (prefacio), París, Puf.

La imagen de la mujer que presenta la “liberación mediática”, ¿no es acaso otra forma de sumisión fálica? Se sabe bien que entre los dictámenes del falocentrismo está el control de la diferencia y una de las últimas estrategias es hacerla bandera del consumo, en la incitación a homogenizar esa particularidad que hace que las mujeres no puedan ser unificadas en una masa indiferenciada.

Si bien no se puede incluir en ese discurso unificador la adquisición (no sin dificultad) de los derechos fundamentales de las mujeres<sup>22</sup>, pasar de la marginalización al reconocimiento social, económico y, algunas veces, político, puede dar la idea de una integración y de una aceptación social, lo que no significa que corresponda enteramente a la realidad socio-política.

El control del poder<sup>23</sup> sigue siendo considerado como un universo reservado a los hombres, como si la responsabilidad pública y privada les correspondiera en pleno derecho (lo que se defiende igual con las armas), posibilidad que aparentemente comienza a existir para las mujeres. Se trata de un cambio en las representaciones sociales, al que se agrega hoy el vigor de un discurso que introduce o refuerza en las mujeres cuestiones como la eficiencia, la competitividad y el mercado. La sobrevivencia se impone y quizás también el ingreso en la lógica masculina.

Cabría bien anotar la frase de P. Bruno: *someterse a la ley fálica es someterse al poder y a su uso*<sup>24</sup>. En efecto, en la sumisión al poder de la ley fálica se trata de una lógica donde predomina el querer dominar que puede obnubilar hasta llegar a defenderlo en la promoción y en la acción de la guerra. Esta posición masculina articulada con el tener (tener la autoridad, tener la verdad, cuando se trata de defender una ideología, tener el falo o los objetos que garantizan el éxito) e implicada en la dinámica guerrera podría considerarse más cercana hoy a la mujeres.

En consecuencia, en la medida en que las decisiones políticas y los manejos económicos están más al alcance de las mujeres, siendo incluidas entonces en el mundo masculino, ¿cómo podrían escapar ellas al pavoneo viril, donde lo que está en juego es el poder y la ostentación?<sup>25</sup>

¿Habría algo en la posición femenina que constituyera un obstáculo a ese tipo de tentaciones de reconocimiento narcisista?<sup>26</sup>

#### UNA PALABRA SOBRE EL CONTINENTE NEGRO

Hay dos figuras que se articulan en lo indecible de lo femenino: la muerte y el silencio, a las cuales podemos aproximarnos a través de la palabra en la poesía y en los mitos. Lo irrepresentable toma forma femenina. En la Grecia antigua una de las Gorgonas, la *Medusa*, transforma en roca a aquellos que la miran pues ella es lo no-humano, lo

<sup>22</sup> Derecho al voto, derecho a la seguridad social, derecho al trabajo, a la jubilación, etc. Habría que tener presente que estos son respetados en un grado que no alcanza a cubrir a toda la población femenina, *las diferencias y las desigualdades continúan golpeando principalmente a las mujeres*. Véase: “Femmes rebelles”, en “Manière de voir”, *Le monde diplomatique*, abril-mayo 2003.

<sup>23</sup> El poder no ha sido extraño a las mujeres. La frase popular: “detrás de un gran hombre hay una gran mujer” permite vislumbrar una clase de poder específico, el de la influencia femenina en el mundo masculino.

<sup>24</sup> P. Bruno, *La passe*, París, Pum, 2002. Traducción personal.

<sup>25</sup> “De un lado [...] la muestra ostentatoria, con su matiz de intimidación defensiva. Del verbo engalanar a la ostentación viril, hay también la misma etimología, la connotación militar no está lejos, y lo serio siempre allí”. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, París, Champ Lacanien, 2003. Traducción personal.

<sup>26</sup> Tratar de responder a esta pregunta implica, entre otras cosas, tener en cuenta que lo femenino no puede ser reducido al semblante, que algo dice de ello sin abarcarlo todo, y que el recorrido tiene que ir más allá de los valores y las representaciones sociales de lo femenino, cambiantes con las épocas. En los conflictos estos valores y representaciones son atropellados; sin una construcción que quiera hacer valer la particularidad del deseo, se pone en peligro la identidad causando un desmoronamiento subjetivo.

Desde Freud, lo femenino es también lo insondable, “el continente negro” donde hay un íntimo que no rendiría cuentas a lo simbólico. Freud y Lacan dieron otra dimensión a la mirada sobre lo femenino. A partir de la aproximación psicoanalítica, el sexo anatómico no es más determinante y en su lugar es la relación del sujeto con la castración, la posición subjetiva, lo que fundamenta la diferencia sexual. Ser mujer sería entonces devenir mujer. Qué quiere una mujer es la pregunta sin respuesta por excelencia, lo que no le impide posicionarse en lo femenino y a partir de allí dar cuenta de un cuestionamiento de lo social desde la diferencia.



horrible, donde no hay más sujeto y está lo monstruoso, insoportable para la mirada. Si la Medusa se refiere a la condición de lo indecible (que en esto nos recuerda a la verdad), lo inexorable es representado por una de las tres Parcas, *Atropos*, aquella que se callaba y que cortaba el hilo de la vida y de la cual no se podía escapar.

La muerte y el silencio (que existen más allá de toda palabra que quiera aprehenderlos) en lo femenino son el abismo que representa ese fondo inabordable, desatándose de todo nombre y siendo el lugar donde todo toma su origen y todo termina. Este abismo conlleva un mutismo que no revela una oposición a la palabra sino un silencio que le es intrínseco y que se *intercalaría* entre lo dicho.

Hay en lo femenino lo inaccesible de lo real. Sin orientación alguna, está más allá de la ostentación fálica y de cualquier tendencia a la destrucción del otro. Por esta vía la cuestión narcisista del heroísmo no está en el fundamento ni de lo femenino, ni de la muerte. ¿Cómo dar cuenta entonces del fenómeno de las mujeres en cólera, que revelando una articulación con la muerte por fuera del heroísmo, manifiestan una violencia en acto contra el otro, hasta la muerte?

#### SOBRE LA CÓLERA FEMENINA

Se dice que la cólera femenina tiene su origen en un dolor insoportable, como respuesta a un sufrimiento excesivo, que sólo encuentra una salida en el acto. Nicole Loraux describe cómo el dolor de las madres es marginado de la *Cité*. Los griegos, temiendo el exceso femenino, controlan el suplicio de las madres restringiendo su desamparo. De esta forma, las mujeres en duelo son perseguidas por un discurso político que creyendo amenazada su estabilidad les asigna en la ocasión una posición particular: *la de la ausencia*<sup>27</sup>.

La *Cité* no temía un levantamiento político de las mujeres reivindicador de otro orden, ni una insubordinación femenina que contestara la condición social de la mujer. Lo temible se ubica en otra dimensión, más íntima y amenazante. Para las madres, la pérdida de un hijo implica una separación absoluta que despierta la herida del alumbramiento; es incontestable.

La *Cité* destierra a las mujeres, sobre todo a las madres, excedidas por un dolor que queda suspendido como un infortunio sin epílogo. Es el horror, un dolor que no tendría término. Este dolor se alimentaría de él mismo y daría lugar a la cólera, “este dolor transformado en desafío lleva el temible nombre de esta memoria-cólera que, desde la *Ilíada* y la cólera de Aquiles, los griegos llaman *menis*”<sup>28</sup>.

La memoria cantada de la *Cité* tenía como objetivo perpetuar un sistema, donde todo aquello que significara una ruptura o que encarnara algo fuera de control (la

<sup>27</sup> Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, París, Editions du Seuil, 1990, pág. 28. Traducción personal.

<sup>28</sup> *Ibid*, pág. 69.

repetición, la *Menis*) era del orden de lo terrible para el cuerpo social. “La *Menis* se alimenta sin fin de la resistencia que ella misma opone a todo lo que no sea ella, y sólo aquel que la ocupa puede decidir renunciar a ella”<sup>29</sup>.

Así, en la tragedia, *Menis* corresponde a un siempre (*Aie immobile*), una repetición que aliando desesperanza y muerte toma forma de venganza, consumándose en la destrucción de los actos asesinos o en el renunciamiento. Este último se constituye en una elección alternativa a la agresión que frena entonces la repetición.

#### A PROPÓSITO DE LA *MENIS*, LO FEMENINO Y LA CONCERTACIÓN

La articulación entre la noción de *menis*, lo femenino y la concertación permite tener en cuenta el lugar central que ocupa la diferencia y el pacto en la reflexión sobre la situación en Colombia. Si en Grecia, las disposiciones políticas de la *Cité* concordaban en rechazar el dolor femenino, en Colombia la restricción, si es más sutil, no es menos radical<sup>30</sup>.

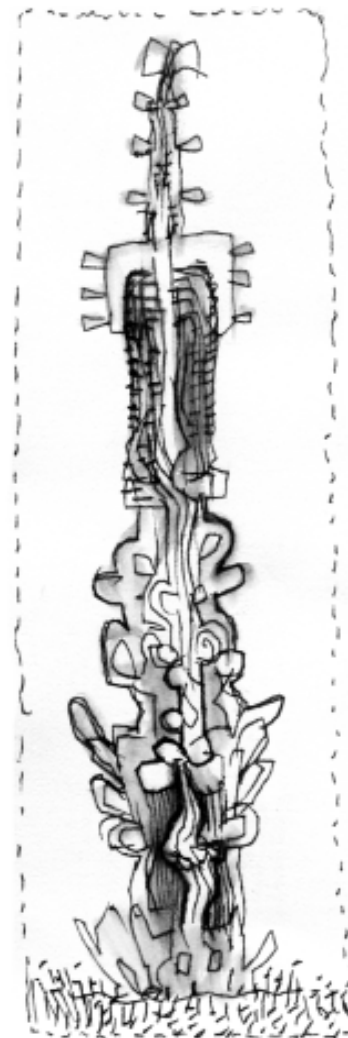
La indiferencia se revela como un método eficaz para aislar el dolor de la ciudad. Confundiendo espacio de vida y espacio de muerte, tiempo de paz y de guerra, la indiferencia se establece como un intento de mantener lo perdido en la confusión, guardar para sí un *modus vivendi* ajeno a la tragedia del otro.

Aparte de conformarse como un lugar que resguarda el orden en el cual se sostiene el mundo de un sujeto, puesto en peligro por algo de insostenible en la diferencia, la *in-diferencia* hace referencia a la posición paranoica de *es el otro o soy yo*. En consecuencia, como respuesta se ubica del lado de la eliminación.

Es una posición extrema, que designando a aquél que interrumpe la estabilidad del cuerpo social<sup>31</sup> lo exilia, negando su particularidad y por lo tanto su existencia, que no tiene cabida ni siquiera a través de su dolor. Por esta vía, le es confirmado no solamente la pérdida de su lugar en el mundo sino además el abandono absoluto del Otro, con la exclusión consecuente de la ley. La degradación del lazo social es eminente, el dolor se instala como la única referencia de un sujeto y con ello la cólera abre camino al acto.

La *menis* es una *memoria cólera* que, anclada en la repetición, conlleva a un acto de violencia que no tiene el mismo fundamento que aquel cuya fuente es el reconocimiento heroico masculino (que puede, por supuesto, ser compartido por algunas mujeres).

Sólo quien sufre la *menis* puede decidir renunciar a la venganza o a la destrucción del otro, para abrirle paso al lazo social; no obedece a una norma establecida de antemano, es aquí donde se hace valer la particularidad de una mujer. Teniendo en



<sup>29</sup> Nicole Loraux, *Les expériences de Tiresias*, Paris, Gallimard, 1989, pág. 228. Traducción personal.

<sup>30</sup> La complejidad de la situación excede la información que circula y la voluntad de abrir espacios de escucha a aquellos que han sido atravesados por actos de barbarie.

<sup>31</sup> Lo que recuerda en el orden griego a aquéllos considerados por debajo de la *Cité*.

cuenta que esta decisión no significa que ella no lleve en sí eso temible, que frente a un dolor real la incline hacia la muerte.

Razón por la cual cada dolor debe tener un lugar para ser dinamizado por la palabra, en el sentido de no quedarse suspendido y no llegar justamente a ese punto de difícil retorno de la *menis*. Pues el sentimiento (generado por la pérdida de las referencias y por una respuesta inadaptada del medio) de estar abandonada y de ser indiferente para el mundo de los otros y del Otro representado por el Estado<sup>32</sup>, no posibilita re-encontrarle un sentido a la vida ni al re-establecimiento del pacto, base de la convivencia social, y sí favorece ese goce sin límites de la cólera femenina que lleva a la destrucción<sup>33</sup>.

La cólera femenina se abre camino en una mujer cuando no hay nada que la sostenga al nivel de su existir en el vínculo con los otros. Lo cual no quiere decir que lo femenino esté en contradicción con lo simbólico, moderador de ese vínculo. Igual, si no hay una sumisión, no hay tampoco una oposición o conflicto<sup>34</sup>.

Cabría la pregunta: ¿se podría articular lo femenino a una relación de conciliación o de concertación?

Conciliar, en su origen, es una palabra que hace referencia a *componer* y *ajustar los ánimos de los que estaban opuestos entre sí*<sup>35</sup>. Esta definición deja ver la intervención de un Otro, que como tercero establece los parámetros para acomodar los diferendos. Lo que no es precisado es el lugar del sujeto, su implicación y su reponsabilidad en el movimiento de la conciliación. Hay una solicitud del Otro, un llamado, una decisión y en esta medida el individuo se ve involucrado. Sin embargo ¿qué sucede cuando el representante de la autoridad se fragiliza o se pone al servicio de intereses particulares, agudizando los contrastes sociales y los conflictos, marginando aún más al sujeto en la conciliación misma?

Lo femenino no responde enteramente a ese Otro de la ley simbólica, ubicándose en parte más allá de la conciliación. Una mujer no se somete toda a la ley fálica, está en un pacto que la implica y que le permite no sumergirse en el silencio o la muerte, consolidando las relaciones con los otros sin que por lo tanto le sea necesario sacrificar su diferencia. Es así también que una mujer concierta con un hombre un lugar particular donde existir, posición que le pertenece en tanto que acuerdo donde ella está comprometida.

Es el fundamento de la concertación: un pacto cuyo sentido es dado por la diferencia, donde hay un intercambio y donde el compromiso es primero consigo mismo, para dar lugar al acuerdo.

<sup>32</sup> Donde es la pertenencia misma a lo social lo que se cuestiona.

<sup>33</sup> ¿Y si a esto se agrega el goce fálico como opción a la cual una mujer puede agarrarse con una cólera latente silenciada?

<sup>34</sup> Lo que haría más bien referencia a un rasgo histérico.

<sup>35</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, Madrid, 2001.

## ¿ES POSIBLE CONCLUIR EN LA CONCERTACIÓN?

Para que la concertación sea del orden de lo posible, teniendo en cuenta la especificidad de la situación colombiana, sería importante no dejar de lado ciertos puntos que tocan su sentido:

- Su diferencia con la conciliación, basada en el principio del retorno a un orden o a un tipo de convivencia que no corresponde a la realidad actual e histórica.
- El lugar del sujeto, en tanto que es en el deseo donde tiene origen el compromiso. De allí la distancia de la concertación con la conciliación, donde la responsabilidad es asumida por el Otro y en consecuencia el sujeto no es implicado totalmente en el pacto.
- El proceso de concertación tiene fundamento si el sujeto es reconocido, dándole un lugar en lo social a través de la palabra; esto tiene como condición el establecimiento de un orden acompañado de una reparación. Es en esta última donde el sujeto encuentra el reconocimiento del Otro, a partir de lo cual se hace posible para él elaborar su propia responsabilidad, necesaria para la concertación misma.
- Lo anterior podría ser obstáculo para la repetición, que se manifiesta no solamente en la violencia sino además en la manera particular de ver el fin de los conflictos, en el goce implicado en la esperanza de que sea el último acto, el más devastador, que dé fin a la violencia. El goce de la resignación y de la espera sin compromiso. (véase De la particularidad colombiana).
- Habría que señalar, realzar el espacio de la diferencia; es gracias a ella que el pacto se hace necesario y que la concertación puede llegar a ser una construcción.

La súplica de la madre de una de las víctimas de la explosión de un camión de civiles chechenos, el 6 de agosto de 2002, revela otra lógica diferente a la del poder y la venganza: “Que el odio que habita nuestros corazones después de esta tragedia nos deje”<sup>36</sup>.

El compromiso parte primero del reconocimiento de algo que desborda y que es necesario dialectizar para establecer límites a la repetición. Para que en medio del dolor y del odio, una mujer no bascule hacia la muerte, donde no hay nada qué perder ni qué ganar, sería deseable concluir en la concertación.



<sup>36</sup> A. Politkovskaia, *Thétchenie, le déshonneur russe*, Paris, Buchet/Chastel, 2003.