

CENSURAR LO FEMENINO, SILENCIAR A LA MUJER

Elizabeth Russell *

Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

El 19 de mayo de 1999 tuve la oportunidad de presenciar la entrega de un premio a Doris Lessing otorgado por la Generalitat de Catalunya. En el discurso que Lessing presentó, habló de los poderes de solidaridad de la palabra escrita y, comentó que es gracias a la literatura que las mujeres y los hombres que sufren censura en sus propios países pueden dar voz a sus experiencias y dirigirse a un público «universal» y transcultural. Es cierto. Pienso en las escritoras que, amenazadas de muerte, siguen escribiendo con la esperanza de que algún lector, alguna lectora, se despierte de su apatía y responda a sus gritos de ayuda. Con la ayuda de los medios de comunicación que cada vez son más sofisticados y llegan a un público más amplio, ya no vale poder liberarse de la responsabilidad civil con la excusa de que ignoramos lo que está ocurriendo. Como dice Margaret Atwood en su antiutopía *The Handmaid's Tale*, «We lived, as usual, by ignoring. Ignoring isn't the same as ignorance, you have to work at it» (Atwood 1986: 66). La apatía que padecemos todas y todos nos deja vivir pero ¿a costa de qué? Mientras el Parlamento Europeo y las instituciones en Bruselas intentan fomentar una identidad y conciencia europeas, nuestro continente padece las más horribles atrocidades continuas de guerras étnicas y religiosas. Cada país tiene su propio Kosovo, he oído decir. ¿De qué nos sirve pues la palabra escrita en el campo de batalla? ¿Cómo podríamos evitar la sistemática censura de identidad que se está llevando a cabo? Aquí me refiero no solamente a la identidad humana sino también al derecho que cada ser humano tiene para afirmar su propia identidad sexual, cultural, étnica, nacional, religiosa, y un largo etcétera. A este aspecto, quiero expresar las preocupaciones que muchas mujeres en el mundo académico sienten acerca del tema de las teorías postestructuralistas sobre identidad femenina y lenguaje. No pretendo poder solucionar las crisis bélicas ni tampoco ofrecer nuevas teorías sobre la identidad sino que sólo quiero exponer las preocupaciones que yo misma he vivido en mi experiencia como profesora.

En las últimas elecciones generales, el eslogan más llamativo de Iniciativa per Catalunya era «Europa té nom de dona». Esta «verdad» que intentaba captar votos, especialmente el voto femenino, se basaba en la ignorancia del mito griego que poco tenía

* Profesora de Literatura Inglesa en la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

que ver con los conceptos utópicos de una Europa solidaria. De otro lado, sí que tenía mucho que ver con la Europa que algunas mujeres padecen.

En el mito griego, Europa es la hija del Rey de Fenicia y Telephassa. Un día, mientras coge flores al lado del mar, ve un toro bravo pastando. Fascinada por la belleza de aquel animal se acerca a él y empieza a acariciarle. El toro se arrodilla y le invita a subir encima. En cuanto ella lo hace, el toro (que era Zeus, en una de sus múltiples formas de metamorfosis) la raptó, la llevó a la isla de Creta donde la violó y la abandonó a su suerte. Sola y exiliada, Europa da luz a tres hijos, pero el Rey de Creta, llamado «Asterius» (de allí viene el círculo de estrellas) se compadece de ella y la acepta como esposa. En nuestros días la suerte de Europa hubiera sido otra. Exiliada, violada y con tres hijos, sin papeles, sin trabajo, sin ayuda, sería una de las miles de inmigrantes que huyen de las autoridades por un lado y de la pobreza por otro.

¿Qué tiene que ver el destino de la Europa del mito, el destino de la mujer inmigrante en Europa y las teorías de identidad y textualidad? Yo creo que mucho, y siempre va bien relacionarlas entre sí. Adrienne Rich, en su ensayo «*Taking Women Students Seriously*» (1978) sugiere que las profesoras han de saber escuchar los silencios de las alumnas, escuchar a las preguntas que no se atreven a hacer, y lo que es muy importante, enseñar a pensar críticamente,

refusing to accept the givens, making connections between facts and ideas which men have left unconnected. It means remembering that every mind resides in a body; remaining accountable to the female bodies in which we live; constantly retesting given hypotheses against lived experience (Rich 1984:245).

En los años setenta, las feministas reivindicaban el derecho de analizar sus vidas privadas y personales en términos políticos: el eslogan «lo personal es político» fue la base de los grupos de concienciación feminista. Hoy, muchas feministas en el mundo académico siguen insistiendo en utilizar sus propias experiencias vividas como punto de partida a sus discursos y artículos teóricos, haciendo especial énfasis en el contexto histórico-social y en los vínculos existentes entre autora y texto. Estas feministas en general hablan desde una posición ideológica que tiene sus orígenes en el materialismo cultural. Yo misma quiero hablar sobre mis propias experiencias como feminista y como profesora de literatura y teoría literaria.

En los años setenta, cuando estudiaba la poesía de Sylvia Plath, me acuerdo que la profesora, experta en análisis de textos y muy fiel a los parámetros de *New Criticism*,

nos enseñó a apreciar la poesía a través de elementos formalistas. Jamás nos habló de la autora, ni del contexto histórico-social en que se escribió la poesía. Consciente de que aquí había una o varias lecturas silenciadas, fui a la biblioteca y leí lo que me ofrecían sus estanterías sobre la vida y obra de Sylvia Plath. No es que buscara «la verdad», sino simplemente «otra verdad». Tal fue mi sorpresa al leer sobre la trágica historia de Plath que desde aquel momento perdí ilusión en las clases y estuve en desacuerdo con la manera que la profesora había elegido para presentarnos su poesía. Pero me callé.

Unos años antes, en 1968, Roland Barthes había proclamado la muerte del autor en un ensayo y Michel Foucault presentó su análisis materialista de lo que él llamó «la función del autor». Para los dos pensadores, el hecho de que se analizaba un texto con referentes tales como la intención del autor, sus deseos, preocupaciones, contexto sociocultural, ideología, política, etc. no era más que un intento de controlar el significado del texto y poner límites a su interpretación. No reconocían que con el uso sistemático del pronombre y sustantivo en masculino ellos caían en el mismo error. No obstante, si en la cita que sigue cambiáramos *he/his* por *she/her*, la metáfora de creatividad literaria y el subtexto de procreatividad humana serían más lógicos. Tal como están hay una apropiación masculina de una función biológica y social femenina:

The Author, when believed in, is always conceived of as the past of his own book: book and author stand automatically on a single line divided into a *before* and *after*. The Author is thought to *nourish* the book, which is to say that he exists before it, thinks, suffers, lives for it, is in the same relation of antecedence to his work as a father to his child. In complete contrast, the modern scriptor is born simultaneously with the text, is in no way equipped with a being preceding or exceeding the writing, is not the subject with the book as predicate; there is no other time than that of the enunciation and every text is eternally written *here and now* (Barthes 1968: 169-170).

Con la muerte del autor, Barthes también declara la muerte de la historia. Con la muerte del autor, nace el lector y la posibilidad de dar varias interpretaciones al texto. Pero la teoría, aunque liberadora (en principio) seguía censurando la voz de la autora/lectora y, con el rechazo de vínculos contextuales histórico-sociales, también a las escritoras de grupos marginados. A partir de la declaración Barthesiana, el lenguaje teórico se alejó de parámetros de claridad y consistencia para transformarse en un lenguaje ambiguo, mistificador, metafísico y de élite. Barbara Christian, en su importante artículo de 1989, «The Race for Theory» pregunta por qué tal lenguaje apareció en las esferas académicas justamente cuando la literatura de la gente de color, mujeres negras, escritoras de América La-

tina, y de los países postcoloniales dejó los márgenes y empezó a moverse hacia el centro, hacia el canon:

The race for theory, with its linguistic jargon, its emphasis on quoting its prophets, its tendency towards 'Biblical' exegesis, its refusal even to mention specific works of creative writers, far less contemporary ones, its preoccupations with mechanical analyses of language, graphs, algebraic equations, its gross generalizations about culture, has silenced many of us to the extent that some of us feel we can no longer discuss our own literature, while others have developed *intense writing blocks* and are puzzled by the incomprehensibility of the language set adrift in literary circles. [cursiva de la autora] (Christian 1989:277)

En vez de literatura, escribe Christian, lo que ofrecen las teorías postestructuralistas es una filosofía occidental, incorpórea, egocéntrica, alienante, que mantiene a los textos masculinos en el centro aunque pretenden deconstruir esa misma noción de centro. En cuanto a Foucault, es cierto que su obra tiene una gran relevancia para las teorías feministas, por ejemplo, su crítica al humanismo y su deconstrucción de la verdad. No obstante, su análisis de los discursos de la verdad, del poder y de la sexualidad se lleva a cabo desde una perspectiva masculina y los grupos marginados deberían adoptar sus teorías con mucho cuidado porque de manera extraña es justamente cuando esos grupos empiezan a nombrarse a sí mismos y empiezan a definirse como sujetos, que el concepto de la subjetividad llega a ser problemático (Hartsock 1990:160).

Nombrarme a mí misma, intentar definirme y analizar mi identidad: ¿soy yo un constructo social y nada más? ¿O hay algo esencial en mí que precede a las influencias socioculturales?

Who was I? What was I? Whence did I come? What was my destination? These questions continually recurred, but I was unable to solve them (Shelley 1985:128).

Éstas eran las preguntas que el Monstruo hacía a Frankenstein en la novela de Mary Shelley. Una novela que elegí como texto en las clases de literatura. El Monstruo y su creador Frankenstein eran como los dos lados de una persona: el Yo y su Otro, y además de esta personalidad doble representaban también la dicotomía transcendental/material, mente/cuerpo. Frankenstein representaba la figura de Prometeo, sólo y aislado, egoísta y ambicioso en su saber, que rechazaba los vínculos familiares y sociales y denegaba su corporalidad en favor de una transcendencia mental. El resultado de sus experimentos en

el laboratorio necesariamente tenía que acabar en la creación de un ser monstruoso. La identidad del Monstruo se construye a través de lo espectral (veo, luego existes, eres). Su monstruosidad borra todos los intentos que hace para integrarse en la sociedad. Mente y cuerpo. La separación de ambos en el *cogito ergo sum* cartesiano es tortura. Recordamos que la palabra *tortura* significaba originalmente separar cuerpo y mente (Brodrigg 1993:20). Frankenstein y el Monstruo se destruyen el uno al otro porque el Creador nunca reconoce a su creación, no le da voz y cuando el Monstruo aprende a hablar el lenguaje humano con elocuencia, su «padre» no le escucha.

La novela *Frankenstein* de Mary Shelley era uno de los textos que influyó en mi vida y mi manera de enseñar. Cada vez que leía la obra descubría otro punto interesante que me motivaba a leer todo lo que podía sobre la vida de la autora. Adquirí y leí sus diarios y sus obras posteriores. Luego leí las de su madre, Mary Wollstonecraft. Para mí, las vidas de estas dos mujeres tenían una relación muy directa con sus obras: la ginocrítica y la psicodinámica de la creatividad femenina fue mi primer encuentro con las teorías feministas. A partir de entonces comencé a introducir más obras literarias escritas por mujeres en los programas de asignaturas que yo enseñaba. Mi objetivo era llegar a ofrecer mitad escritoras / mitad escritores. No obstante, pronto me dí cuenta de que los textos de lectura que había elegido reflejaban los intereses de un canon blanco y eurocéntrico y, por lo tanto, intenté remediarlo incluyendo textos que ofrecían debates sobre la política de «raza» y etnia, clase y género. Mientras leía y estudiaba las teorías, mientras enseñaba lo que iba aprendiendo, intentaba aplicar las teorías a mi propio yo y al contexto en que yo vivía. Todo se interrelacionaba. Dos nuevas asignaturas me permitían estudiar con mis alumnas y alumnos teorías marxistas y materialistas, feministas, psicoanalíticas, postestructuralistas, etc. Las asignaturas eran: *Teorías Literarias y Mujer, Literatura y Sociedad*. Intenté hacer énfasis en las diferentes teorías sobre la identidad y apareció una y otra vez el silencio, o mejor dicho, la censura del cuerpo femenino y su voz.

Mi entusiasmo por la ginocrítica duró poco ya que veía que la genealogía de escritoras que se construyó en oposición a la *Great Tradition* de escritores se iba acercando peligrosamente (en mi opinión) a la identidad femenina esencialista de un lado y a una identidad femenina universal y no histórica por otro. No se puede, ni se debe, hacer afirmaciones como que las escritoras (por ser mujeres) trabajaban bajo una tradición de influencias femeninas o que todas las grandes escritoras padecían una ansiedad de autoría en el siglo XIX. A *Literature of Their Own* (1977) de Elaine Showalter y *The Madwoman in the Attic* (1979) de Sandra Gilbert y Susan Gubar eran muy importantes en su día porque presentaban un canon paralelo al *Great Tradition* y porque han motivado la cons-

trucción de otros cánones, como el de las mujeres negras, las mujeres de color, las mujeres obreras, las lesbianas, etc.

En el año 1987, empecé a participar en un curso de Máster *Estudis sobre les dones* en el Centre d'Investigació Històrica de la Dona de la Universitat de Barcelona. La asignatura que impartía se basaba en un análisis de las utopías y antiutopías literarias escritas por mujeres en el siglo XIX y XX. Pronto cambié de tema. Estaba leyendo a Freud, Lacan, Cixous, Kristeva e Irigaray. El hecho de que en mis clases habían psicólogas freudianas y lacanianas (¡pero feministas!) me aterrorizaba. Y con razón. Yo leía a Freud y Lacan desde la perspectiva de la literatura y del lenguaje e identidad, mientras ellas ponían en práctica aquellas teorías. Yo fui a clase preparada con citas y textos, ellas escuchaban y cuestionaban la palabra escrita, comparando la teoría con su propia experiencia. Fue una experiencia dura para mí y más de una vez perdí confianza en lo que estaba haciendo, pero aprendimos todas, con una dosis de buen humor. La experiencia de estas clases me abrió los ojos al enorme salto que hay que dar entre la teoría y la vida real, la praxis.

Freud y Lacan censuran a la mujer en singular, como concepto. Freud parte de la base *neutral* de que se nace bisexual y se aprende a ser mujer y hombre. En su conferencia «Femininity», publicada en 1933, dijo:

What constitutes masculinity or femininity is an unknown characteristic which anatomy cannot lay hold of (Freud 1933: 300).

Pero Freud pronto decepciona cuando hace una distinción de los dos sexos, tomando la masculinidad como norma y la feminidad como desviación de la norma. Su complejo de Edipo se puede reducir a un esencialismo biológico básico que privilegia el pene y discrimina a la mujer porque carece de ello.

Jacques Lacan deconstruye el concepto del sujeto autónomo, autor de su propio yo, y ofrece un desarrollo de la subjetividad más figurativo que Freud ya que aplica parámetros lingüísticos y no puramente anatómicos. No es sólo la mujer que sufre pérdida y ausencia para Lacan sino también el hombre. En la infancia, cuando empezamos a usar el lenguaje padecemos una división en nuestro ser, en la transición que hacemos desde lo imaginario al orden simbólico. El lenguaje que utilizamos es siempre metafórico ya que sólo representa a las cosas o a nuestros deseos, sueños, experiencias, pero nunca puede ser esas cosas. Existe, pues, un vacío entre el lenguaje y lo que representa. Este vacío constituye el deseo y éste es «*jouissance*» para Lacan, es decir, representa un estado de unión de felicidad completa, que nos haría sentir completas y no divididas. Este deseo es inal-

canzable pero seguimos intentándolo. El hombre, dice Lacan, desea a la mujer porque cree que ella le hará completo ya que ella es lo que él no es. Ella constituye su Otro. La frase tan famosa de Lacan, «La femme n'existe pas» no se refiere a la mujer de carne y hueso sino a la mujer como ser imaginario. La mujer sólo existe a través del lenguaje que constituye su subjetividad y este lenguaje del orden simbólico es patriarcal y obedece a la ley del Padre, «le nom/non du Père»:

On the one hand, femininity is defined as the lack (of a phallus). The woman does not have a phallus for which she may compensate by attempting to become the phallus, making the whole of her body into the erotic object of men's desire. Her sexuality and identity are capable of characterization only with reference to the phallic signifier (Rowley & Grosz 1990: 187).

No es de extrañar que las feministas francesas, estudiadoras de la obra de Freud y Lacan, se unieran (tomando posturas diferentes) a la llamada de Hélène Cixous en 1974: «Write yourself. Your body must be heard» y construyeron una anti-teoría que gozaba de contradicciones: unas veces proclamando la existencia de una «écriture féminine» que estaba vinculada al cuerpo femenino y otras veces proclamando que podría ser escrito tanto por hombres como por mujeres. Así, Julia Kristeva explica que:

In «woman» I see something that cannot be represented, something that is not said, something above and beyond nomenclatures and ideologies. There are certain «men» who are familiar with this phenomenon (Kristeva 1974:137-8).

Si «la mujer» se encuentra fuera de una representación simbólica, si no tiene voz propia, ¿cómo podríamos definir la experiencia femenina? Para filósofos tales como Deleuze y Foucault, el conocimiento se construye a través del discurso. La experiencia ya no se puede considerar como una verdad simple, algo vivido, sino que se produce a través de una pluralidad de verdades, todas ellas situadas en diferentes contextos. En su intento de evitar caer en esencialismos biológicos muchas teorías feministas han ido al otro extremo y se niegan a dar definiciones que podrían fijar conceptos como «patriarcado», «historia», «experiencia personal», o sea, conceptos básicos que constituyen lo que definiríamos como una conciencia feminista. La posición de Avtar Brah se diferencia de las demás postestructuralistas ya que intenta describir y evaluar el concepto «experiencia» y analizar la relación que existe entre la subjetividad y la «experiencia colectiva». La experiencia, para Brah, no refleja una realidad ya dada sino que se produce a través del lenguaje, es

decir, se produce discursivamente. En la introducción de su libro *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities* (1996) Brah narra una de las experiencias de discriminación racial que tuvo pocas semanas después de llegar a Inglaterra. Alguien le insultó llamándola «Paki» y lejos de poder reaccionar verbalmente, enmudeció. Reflexionando sobre la experiencia de discriminación que le impactó de manera muy real, y sobre el concepto «experiencia» en sí, Brah también afirma que la experiencia es un constructo discursivo, es decir, el poder del discurso la construye a ella, y a otras mujeres asiáticas, como esencialmente inferior. Por lo tanto, una de las tareas importantes que ella se propone en este libro es deconstruir el concepto de «mujer asiática», deconstruir el concepto «experiencia», y demostrar que ninguno de los dos conceptos están vinculados a una verdad ya dada. Sin las herramientas de deconstrucción, afirma Brah, no podríamos comprender por qué una feminista también podría ser racista, por qué incluso una víctima del racismo puede ser racista, aunque las dos personas hablan desde un punto de vista de su propia experiencia (Brah 1996:116).

En los textos creativos escritos por mujeres de color, estos temas constituyen una área de debate muy movida. La poeta india, Debjani Chatterjee, en su poema «The Question» explica:

In defining my Indianness
I can only unravel the essential me.

Mientras que en otro poema, «Voice and Vision», Chatterjee opta por la explicación de que su identidad sea un constructo discursivo. Es el lenguaje que habla a través de ella, un lenguaje que articula la experiencia de ser «negra» y de pertenecer a un colectivo con una historia común:

I speak in many tongues, my friend -
Moulded by the black experience.
Languages are my inheritance.
[...]
I dream the only dream, my friend -
The glory that Martin Luther dreamt.

Quizás uno de los poemas más provocativos que entra en pleno debate con nuestro tema es el «Discourse on the Logic of Language» escrito por Marlene Noubese Philip, una canadiense, nacida en el Caribe, que ejercía de abogada pero ahora se dedica a

la literatura. Este poema deconstruye todos los parámetros y técnicas de la poesía tradicional: subvierte la forma, el género literario y el concepto de lenguaje. Así, el poema se imprime en dos páginas: en cada una de ellas la lectora leerá unas estrofas centrales que deconstruyen el concepto de «English» como lengua materna / lengua paterna:

English
 is my mother tongue.
 A mother tongue is not
 not a foreign lan lan lang
 language
 /anguish
 anguish
 - a foreign anguish

El inglés fue el lenguaje imperialista que subyugó y sometió a los pueblos colonizados a una pérdida sistemática de identidad y a una censura de sus lenguas propias. El resultado fue una fragmentación de la identidad colectiva que acabó en el silencio. En cada página (también centrado) aparece un «edicto» que hace referencia a la historia de los esclavos. El primero aconseja a los propietarios de esclavos seleccionarlos de muchos grupos etnolingüísticos. Si no tienen una lengua en común no podrán comunicarse y tampoco podrán fomentar la rebelión. El segundo edicto se aplica para aquellos casos en que a un esclavo se le descubre hablando en su idioma nativo. El castigo es severo:

Where necessary,
 removal of the tongue
 is recommended. The offend-
 ing organ, when re-
 moved, should be hung
 on high in a central place,
 so that all may see and
 tremble.

A la derecha del centro, se encuentra un texto de una enciclopedia sobre la división del cerebro en dos hemisferios y las propiedades de cada uno de ellos. En letras pequeñas, el texto explica que el Dr. Broca, científico del siglo XIX, es responsable de una teoría que demostraba que el tamaño del cerebro estaba relacionado con la inteligencia.

El hecho de que los hombres blancos caucásicos tenían unos cerebros más grandes que las mujeres y los hombres de otras razas, demostraba la superioridad de la raza blanca. Esta teoría de Broca ayudó a apoyar la política de colonización y opresión de las personas colonizadas durante los años del imperio británico.

El poema de Nourbese Philip obliga a la lectora a entrar en contacto directo con el libro. Es decir, tiene que dar vuelta a las páginas para poder leer «la lógica» de su discurso poético y, a la vez, tiene que dar vuelta al libro en sí para poder leer el texto que se encuentra en las dos páginas en el margen de la izquierda. La escritura del margen no está dirigida hacia el resto del texto sino que aleja a la autora de ello y narra el origen de una lengua maternal a base de un lenguaje corporal, donde las palabras nacen con amor y cariño. Puede que este texto hable desde los márgenes pero adopta una autoridad expresada en letras mayúsculas:

THE MOTHER THEN PUT HER FINGERS INTO HER CHILD'S MOUTH - GENTLY FORCING IT OPEN; SHE TOUCHES HER TONGUE TO THE CHILD'S TONGUE, AND HOLDING THE TINY MOUTH OPEN, SHE BLOWS INTO IT - HARD. SHE WAS BLOWING WORDS- HER WORDS, HER MOTHER'S WORDS, THOSE OF HER MOTHER'S MOTHER, AND ALL THEIR MOTHERS BEFORE - INTO HER DAUGHTER'S MOUTH.

La poeta transgrede las fronteras genéricas en cuanto cuestiona lo que constituye el lenguaje poético, enciclopédico, legal y científico. Luego parodia el conocimiento del orden simbólico en cuanto invita a la lectora a contestar a unas preguntas de «multiple choice»: una pregunta lleva cuatro respuestas. Todas las respuestas son correctas. El objetivo de Nourbese Philip es deconstruir el lenguaje colonizador para después poder reconstruir un lenguaje nuevo que pueda crear un espacio en el que el artista de color encuentre expresión.

Hace poco se firmó el acuerdo de paz que pone «fin» al conflicto en los balcanes. Al menos, es lo que dicen los medios de comunicación. Estamos llegando al final del siglo XX y los conflictos bélicos no llegan a un fin. El lenguaje se manipula, los imágenes visuales se manipulan, y las palabras silencian o camuflan el sufrimiento de pueblos enteros con el objetivo de presentar una verdad que convence. No convence. En un artículo de *El País* (30.5.99) titulado «La guerra o el placer de matar», el autor, Luis Prados, hace una reseña de un libro polémico, escrito por la historiadora Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth Century Warfare*, publicado por Granta (1999).

Empieza la reseña con una referencia al lenguaje bélico: «Si usted se siente abrumado por el bombardeo de eufemismos como 'guerra humanitaria' [sic!], 'daños colaterales', 'errores' y 'bombas inteligentes' [...] acaba de aparecer este mes un antídoto en las librerías británicas». La autora del libro, Bourke, ha provocado una polémica en el mundo académico y político entre aquellas personas que siguen ocultando las atrocidades de las guerras bajo un discurso basado en «códigos de honor, glorias heroicas y el orgullo nacional». Según Bourke, lo que oculta este discurso es una guerra sucia y un placer de matar. Su teoría se basa en la lectura de unas 300 cartas escritas por soldados en el frente y enviadas a sus familias y novias. El lenguaje que utilizan para describir su participación en las situaciones más violentas está repleto de metáforas sexuales y un verdadero placer a la hora de acabar con sus víctimas. Hace pocos años, la artista postmoderna norteamericana, Jenny Holzer, fue invitada por el periódico alemán, el *Süddeutsche Zeitung* a ofrecer su arte en treinta páginas del suplemento. Ella aceptó el reto para exponer su propia «lectura» de la guerra entre croatas y serbios. La fecha era el 19 de noviembre de 1993. Tituló su trabajo «*LUSTMORD*» cuya traducción al castellano sería «placer de matar». En la cubierta del suplemento hay un pequeño sobre blanco, que lleva las siguientes palabras escritas en la solapa: «Allí, donde mueren las mujeres, me mantengo despierta». Las palabras son de color rojo, y fueron pintadas con una mezcla hecha a base de sangre de mujeres, una de las cuales había sufrido una violación. Recordamos que las cifras oficiales de las violaciones cometidas en el Ex-Yugoslavia fueron 60.000. El Lector/la lectora está obligada a tocar la solapa del sobre, (es decir: mancharse de sangre) para ver el texto oculto debajo:

Ella se cayó al
suelo en mi habitación
quería ser limpia al morir
pero no lo fue

El color de su piel
descubierto
me incita
a matarla

En la entrevista que acompaña a la serie, el entrevistador define al lenguaje de Holzer como «Sprachgewalt» que se podría traducir como «violencia lingüística». En veintiocho de las páginas, Holzer escribe mensajes, conversaciones, citas, en tinta azul y negra,

en alemán e inglés, sobre cuerpos de mujeres, sobre su piel. La historia o experiencia que narra es la violación y matanza de las mujeres por parte del enemigo. Aquí practica la «écriture féminine» al pie de la letra, pero no da autoría a las palabras escritas. Holzer no da muerte al autor en el estilo Barthesiano sino que subvierte su teoría. Puede que los eslógans escritos sobre la piel sean anónimos, pero no hay dudas sobre la autoría de ellos. La lectora comprende en seguida que se habla desde la perspectiva de tres autores: la víctima, el violador y la persona que encuentra el cadáver de la víctima. En dos de las páginas, pero no en páginas consecutivas, Jenny Holzer deconstruye el silencio mismo, en un acto de homenaje a la víctima desconocida de la guerra, en vez de al soldado desconocido. En estas dos páginas aparecen dos cuerpos sin palabras algunas, dos cuerpos en silencio, dos cuerpos que no permiten una lectura ambigua de una realidad vivida y sufrida:

Bibliografía

- BARTHES, R. (1968) «The Death of the Author» en *Modern Criticism and Theory*. Lodge, D. (ed) (1988), London, Longman.
- BRAH, A. (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London, Routledge.
- BRODRIBB, S. (1993) *Nothing Matters: A Feminist Critique of Postmodernism*. Melbourne, Australia, Spinifex.
- CHATTERJEE, D. (1989) *I Was That Woman*. Gwent, U.K, Hippopotamus Press.
- CHRISTIAN, B. (1989) «The Race for Theory'. Gender and Theory: Dialogues on Feminist Criticism» en *Feminist Literary Theory. A Reader*. Eagleton, M. (Ed.) (1996) London, Blackwell.
- FREUD, S. (1933) «Femininity» en *History of Ideas on Woman*. Agonito, R. (Ed.) (1977) New York, Capricorn Books.
- HARTSOCK, N. (1990) «Foucault on Power: A Theory for Women» en *Feminism / Postmodernism*. Nicholson, L. (1990) New York, Routledge.
- HOLZER, J. (1993) «Lustmord. Ein Bilderzyklus» en *Süddeutsche Zeitung. Magazin*. Frankfurt, No. 46, 19.11.93.
- KRISTEVA, J. (1974) «Warnings» en *New French Feminisms. An Anthology*. Marks, E. y de Courtivron, I. (eds.) (1981) Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- NOURBESE PHILIP, M. (1993) *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks*. London.
- RICH, A. (1984) *On Lies, Secrets, and Silence, Selected Prose 1966-1978*. Virago, London.
- ROWLEY, H. y GROSZ, E. (1990) «Psychoanalysis and Feminism» en *Feminist Knowledge, Critique and Construct*. Gunew, S. (ed.) (1984) London, Routledge.
- SHELLEY, M. (1985) *Frankenstein or the Modern Prometheus*, Oxford University Classics, Oxford.