

¿Revolución sin afecto?

Voces femeninas críticas de la literatura venezolana¹

Isabel Piniella

University of Bern

Este trabajo analiza la enunciación política y afectiva de sujetos femeninos involucrados en la guerrilla venezolana en la década de los sesenta con el abordaje de cuatro obras literarias publicadas en los setenta que pueden ser enmarcadas dentro del género de la literatura testimonial o literatura de la violencia. La selección de obras consiste en *¿Qué carajo hago yo aquí?* de Irma Acosta, *Reliquias de trapo* y *No es tiempo para rosas rojas* de Antonieta Madrid y *Aquí no ha pasado nada* de Ángela Zago. Más allá del valor de verdad de estos textos, el interés de este trabajo reside en el estudio de los conflictos emocionales, afectivos y sexuales de las mujeres protagonistas, en la medida en que se debaten entre el ser-mujer y el ser-revolucionaria. Ahora bien, la reflexión sobre estos discursos permite analizar las condiciones de su validación crítica en un contexto de repliegue intelectual y desradicalización política. Al respecto de un

¹ Este trabajo es el desarrollo de un primer ejercicio de análisis presentado en la ponencia “Sexo y revolución: Testimonios femeninos en la Venezuela del repliegue intelectual” en el marco de las XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género “Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflicto” en julio 2017. Quisiera agradecer aquí los valiosos comentarios de Adriana López-Labourdette a propósito del enfoque de los afectos, si bien el texto no posee una reflexión teórica en extenso. Hoy, después de las manifestaciones y la primera huelga general feminista en varios países de occidente en 2018 coincidente con el bicentenario del nacimiento de Karl Marx, el trabajo contribuye inintencionadamente a la visibilidad de una revitalización del estudio y debate sobre el género sin clase y la clase sin género que viene dándose desde la última crisis del capitalismo.

acercamiento histórico a través de la literatura, tenga o no una referencia testimonial de la realidad, no se pretende discutir sobre representación, sino sobre la construcción historiográfica de un referente cultural. Hay, en los textos propuestos, un reclamo afectivo formulado a través de las grietas de la conciencia en el relato literario cuando la narración no puede obviar los silencios en torno a las relaciones intersubjetivas entre quienes pretenden transformar la sociedad sin transformar la práctica individual en plenitud.

El mutismo de la izquierda insurgente al respecto de los afectos tiene una trayectoria que precede al momento histórico aquí referenciado. Sin hacer excesivo hincapié en la prolongada omisión de las reivindicaciones de las mujeres por parte del movimiento obrero, baste mencionar algunos aspectos clave de dicha tensión histórica para contextualizar las fugas de conciencia y el reclamo afectivo de las voces femeninas de estos textos. Flora Tristán dedicó ya en 1843 un capítulo de *La unión obrera* a la condición femenina: “humillada, maltratada, despreciada, golpeada, cobrando la mitad del salario de su marido, eternamente sometida al parto, embrutecida por la miseria, la mujer obrera era condenada a una condición de inferioridad y de mezquindad que era responsabilidad de una sociedad que la constreñía a ese papel” (Arruzza 2010, 23). Más tarde, en el Manifiesto del 8 de abril de la Comuna de París en 1871, se proponía una revolución social que superara las condiciones de explotación del capitalismo haciendo un llamamiento a la participación de las mujeres, llegando a crearse la Unión de las mujeres para la defensa de París y diversos comités barriales de vigilancia femenina. Tras la derrota de la Comuna, debido a la alta participación de las mujeres obreras, la prensa contribuyó a la estigmatización de esa mínima libertad conseguida con la leyenda de la *petroleuse*.² Con un programa más definido apareció a finales del siglo XIX el periódico *Die Gleichheit* fundado por Clara Zetkin en Alemania. Sin embargo, entre sus reivindicaciones no se encontraba siquiera el debate sobre la sexualidad o el control de la natalidad, tendiendo a una posición más bien moralista (Arruzza 2010, 39). Es recién durante la Revolución Rusa y especialmente con Alexandra Kollontai en el seno del Partido

² A este respecto, Cinzia Arruzza enfatiza la ausencia de sororidad entre mujeres de distinta clase por distintas sospechas mutuas. Después de la derrota de la Comuna, 1051 mujeres fueron sometidas a un Consejo de Guerra, de las cuales, 756 eran obreras, 246 no tenían profesión y 1 era burguesa. De ahí que, “las mujeres de la burguesía y de la aristocracia se contaban entre las más feroces, en particular contra su mismo sexo. [...] Ante los ojos complacidos de la burguesía francesa, treinta mil personas fueron fusiladas y cuarenta mil deportadas, en lo que fue un auténtico clasicidio. Entre los fusilados se cuentan también las *petroleuses*” (*Las sin parte...* [Barcelona: Sylone, 2010], 36-37).

Bolchevique, que el amor libre entra en el debate. No menos importante fue la legalización del aborto en 1920 en la Rusia Revolucionaria. Pero la mejora de las condiciones de vida de las mujeres no se soluciona a golpe de decreto y, si bien el planteamiento de una transformación del ser en la ola revolucionaria de América Latina con el “hombre nuevo” es un avance teórico, una de las problematizaciones que se enfatizará en el análisis de los textos propuestos reside en la incapacidad del sujeto para dicha transformación. Con la segunda oleada feminista de la segunda mitad del siglo xx y coincidente con el período abordado, el discurso sobre la autodeterminación de la mujer se extendería al propio cuerpo. La contestación global sesentayochista permitió poner el foco de atención en las relaciones de poder en la cultura, la producción, la política, la familia y la sociedad, yendo más allá de la lucha por los derechos y proponiendo la teorización del patriarcado como sistema de opresión histórico. Pero más importante aún, y a ello contribuyeron los discursos aquí analizados, “la elaboración de una idea de la política que abordara conjuntamente lo personal y lo político y que implicase una transformación desde ya de una misma y de las formas de la propia existencia y de las relaciones con las demás y los demás” (Arruzza 2010, 59). Estos pequeños avances no se dieron sin ser cuestionados, torpedeados y derogados, por cuanto, pese a la defensa de la lucha de clases de muchas de las mujeres involucradas, el patriarcalismo del mismo movimiento obrero veía en tales reivindicaciones desviaciones pequeñoburguesas y riesgo de desquebrajamiento del movimiento.

La tensión histórica entre marxismo y feminismo excede el campo de la reivindicación política en paralelo al atravesar en forma de micropolítica y biopolítica sexistas las prácticas en el seno mismo de las organizaciones revolucionarias. Más allá de la división sexual de la actividad política, el presente trabajo plantea una crítica temprana sin una formulación explícita o en extenso a esa falta de conciliación o atención a los afectos. No en vano esta crítica coincide con la ruptura entre el movimiento feminista y el movimiento obrero de la década de los setenta al trasladar el énfasis de la crítica de la relación de producción a las relaciones de poder entre los sujetos. Es decir, de la relación material a la relación discursiva.

El género del género

En la década de los setenta circulaban en Venezuela cinco textos escritos por mujeres vinculados a la narrativa testimonial: *El desolvido* (1971) de Victoria Duno, *Aquí no ha pasado nada* (1972) de Ángela Zago, *¿Qué carajo hago yo aquí?* (1974) de Irma

Acosta, *No es tiempo para rosas rojas* (1975) de Antonieta Madrid y *Los farsantes* (1976) de Clara Posani (Prieto 2009). En este trabajo presento solamente el análisis de tres de ellos—de Zago, de Acosta y de Madrid—y añado *Reliquias de trajo* (1972), una colección de cuentos de Madrid que tiene por contexto la lucha armada. Voluntariamente he desatendido las lecturas de Victoria Duno y Clara Posani, no solo por una dificultad de consulta de las mismas, sino también porque sus obras tienen por protagonistas voces masculinas y, si bien la construcción de dichos personajes también está sujeta a la representación de políticas del afecto, excederían el modesto alcance de este trabajo con su propuesta de atender voces femeninas que acuden al testimonio (de ficción o no) de acuerdo a la tradición de escritura femenina. Así pues, me interesa señalar cómo estos textos ponen en entredicho el género del testimonio en la misma década de su institucionalización, a través de la apropiación de este modelo discursivo para catalizar la reivindicación de una voz femenina subalternizada. Esta reivindicación es, sin embargo, tímida, y aparece difuminada en discursos de duda y contradicción.

El testimonio literario latinoamericano entendido como género se institucionaliza efectivamente en 1970, cuando se lo incluye como categoría en el Premio Literario Casa de las Américas. Sin entrar en la discusión sobre los límites formales o la rigurosidad histórica de este género, me interesa rescatar, de la reflexión en torno al mismo, los apuntes que dan cuenta de la construcción de un discurso redentor³ de la izquierda tras el fracaso de los movimientos armados.

En una breve retrospectiva del contexto cultural de los años sesenta, cabe destacar la relación entre la producción de revistas culturales y el debate sobre el compromiso social del intelectual, tal como señalan los trabajos sobre la historia intelectual del período de Beatriz Sarlo o Silvia Sigal (Gilman 2012, 15). Este compromiso constituye el valor legitimador de las prácticas culturales. En el caso venezolano, la década de los sesenta estuvo marcada por la aparición de diversas revistas comprometidas cuyos proyectos han sido bautizados como “izquierda cultural” por la historiografía literaria (Chacón 1970). Sin embargo, a finales de la década, la incorporación de sus actores a instituciones del Estado, el problema de la

³ La nomenclatura está inspirada en el cuestionamiento del “macho redentor” en el trabajo de Raquel Rivas Rojas, citado en Adlin Prieto (2011): “[...] en nuestras ficciones arraigadoras [donde] no hay lugar para un imaginario alternativo al del macho redentor o redimido. El macho ocupa el centro de todas nuestras ficciones [...] como si se tratara del único modo de arraigo que somos capaces de imaginar” (Rivas, *El cine como lugar de memoria: el caso de “la boda” y la memoria de la dictadura*, 2005, 7). La categoría se deriva de diversas lecturas del género del testimonio y su significado aparece desgranado en los párrafos que se siguen.

defensa de la lucha armada tras la legalización del Partido Comunista (PCV) en 1968, y seguramente las limitaciones del alcance de sus proyectos estético-políticos en lo que a recepción se refiere, dieron lugar a una atmósfera de decadencia y autocrítica.

1968 es también el año de aparición de la revista *Rocinante*, que logró publicar 25 números hasta 1971. La particularidad que pretendo señalar de esta revista, “militantemente marginal”, es justamente el afán de llegar al lector corriente (Porras 2006). Por un lado, el formato de la revista, “un pliego de cartulina doblado en cuatro” cuyas “caras exteriores contienen los textos escritos, mientras que en el interior se encuentra una imagen” y la instrucción de no ser coleccionado sino utilizado como cartel en espacios públicos subraya esta intencionalidad desde la perspectiva formal y estética (Porras 2006). Por otro lado, a partir del número 13, de septiembre de 1969, esta revista comienza a incluir testimonios de guerrilleros venezolanos y colombianos. En relación al repliegue de los intelectuales, que abandonaron progresivamente este tipo de publicaciones y el discurso del compromiso, María del Carmen Porrás analiza esta primera publicación testimonial de *Rocinante*:

En esta entrega, dedicada a la lucha armada en el país, se presenta una carta de un campesino venezolano que desde Falcón envía saludos a los intelectuales venezolanos. Lo que queremos destacar, en este caso, no es tanto el contenido de la carta, sino el montaje que lleva a cabo la publicación con ella. Así, el texto manuscrito es reproducido en su forma original junto con su transcripción y las fotos del guerrillero y su grupo en la montaña. Unos breves datos biográficos del autor de la carta se añaden al texto también. El texto que en este caso dirige nuestra lectura es propuesto por *Rocinante*: “De un guerrillero para los intelectuales” dice la leyenda que serviría de título para el cartel. (Porrás, 2006)

Este análisis pone de manifiesto el uso del testimonio de aquellos que aún se hallan en pie de guerra como reclamo del compromiso intelectual. Así es que, tal como señala John Beverley, el testimonio surge en un contexto de crisis de representatividad de los partidos políticos de izquierda, que en el caso venezolano coincide con la legalización del PCV y su desvinculación de la lucha armada (Beverley 2002, 27). Urge narrar una experiencia colectiva como parte de un proyecto participativo en la memoria y como forma de justicia. Puede afirmarse, entonces, el carácter pro-revolucionario del testimonio y su carga contra-histórica (Ramírez 2001, 66). En este sentido, interesa ver la incorporación de un ideologema social al discurso literario: Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, en una relectura de Mijaíl Bajtín, consideran al ideologema una herramienta de articulación de contenidos en la

conciencia social, cuya circulación y comunicación es posible a través de las obras literarias (Altamirano y Sarlo 2001, 54). Esto supone que los textos reflejan no ya la realidad social, sino un discurso social o ideológico. En el caso del testimonio el acento no está puesto en la veracidad del relato, sino en la creación de una red de solidaridad como parte del proyecto utópico socialista y una identidad latinoamericana que se forma “en y a través de la lucha” (Yúdice 2002, 226). Debe así reconocerse la dimensión política del género, en tanto que reproduce un discurso social y político ligado a la izquierda y recrea una figura militante acorde a la idea del hombre nuevo (García 2012). O tal como lo expresa Rossana Nofal: “[...] la necesidad de convertir en victoria las derrotas de los movimientos revolucionarios” (Nofal 2009, 53).

Al tiempo que los testimonios se prestan a ese discurso de la reivindicación de una memoria solidaria de lo que pasó, también se le atribuye la capacidad de representación de los subalternos, en la medida en que da la oportunidad a un sujeto cualquiera de adquirir autoridad dentro del campo intelectual. A menudo estos textos ceden la palabra al otro, pero estas voces están construidas dentro del relato, convirtiendo la participación de sujetos individuales en una colectividad que alude a los problemas de su raza, género o clase. El problema del guerrillero, en tanto que es representación del hombre nuevo, es convertirse en un “yo enunciador” que “se construye como sujeto civilizador” (Prieto 2011, 88). No obstante, pese a considerar que el testimonio pertenece al discurso de la memoria y la justicia, e incluso hace del guerrillero una representación de sujeto redentor, no es posible no estar de acuerdo con George Yúdice cuando afirma que la posibilidad de hablar del subalterno en estos textos (no a través de la palabra cedida, sino en primera persona) pertenece al ámbito de la estética práctica y no de la representación. Y es que estos textos aluden a una totalidad parcial, precisamente porque el testimoniante, como sujeto individual, constituye solamente un fragmento de dicha totalidad: “Al enfocar la fragmentariedad de la experiencia y al dejar de lado el impulso a totalizar, el testimonio rehuye la construcción de un yo monológico y, al contrario, se abre hacia la heterogeneidad” (Yúdice 2002, 228). Esta interpretación de la posibilidad de enunciación del testimonio, dado que es una voz y una experiencia individual, permite hacer una lectura crítica dentro del *grand récit* revolucionario y justamente poner de manifiesto las múltiples diferencias y contradicciones en las relaciones de poder que subyacen a cualquier discurso. El testimonio ofrece, sin desmontar el discurso social y político de la memoria y la justicia, una multiplicidad de lecturas que atiende a los mismos márgenes del discurso.

A propósito de la voz mujer, debe entenderse que una condición de mujer no puede ser unívocamente asociada a la subalternidad colectiva de género y por tanto, “la sororidad y las simpatías políticas no pueden anular otras diferencias” (Franco 2002, 127). Hablar de la mujer o la escritura femenina no implica el establecimiento de un axioma universal. Existe en efecto una ideología de género, entendida como conjunto de representaciones imaginarias, que se halla anclada en distinta forma en la vida cotidiana y que no afecta por igual a todas las mujeres. En este sentido, coincido con Beatriz González Stephan, quien señala los peligros de una crítica literaria feminista que reproduce la práctica de las diferencias al trazar una taxonomía de tipologías narrativas femeninas de corte esencialista basada en las temáticas y contenidos (González Stephan 1991, 96). El problema no está ya en el mantenimiento de una estructura binaria, sino en el esencialismo. Creo, no obstante, que el estudio del hecho literario según las condiciones de su producción sí alumbra cuestiones importantes acerca del género de los géneros.

Este trabajo asume, así pues, una lectura de género de mujeres letradas del entorno urbano cuyas obras pueden ser leídas dentro del proyecto redentor de la izquierda latinoamericana a través del testimonio, pero desde la contradicción, la autocrítica y la problematización del ser-mujer en tiempos de revolución. Para ello, no puede obviarse el “hilo de lo escrito” (Antillano 2013). Es decir, no puede obviarse la tradición literaria escrita por mujeres como precedente de los formatos de la expresión femenina, por cuanto constituye una referencia ineludible en el análisis de las temáticas que aquí se abordan e incluso del sesgo de la propia revisión crítica.

En la revisión de la historiografía literaria venezolana, Luz Marina Rivas ha sabido trazar una línea de análisis interesante. El difícil acceso a la escritura de las mujeres tiene su punto de inflexión a finales del siglo XIX, gracias a la publicación periódica de poemas o narrativa expresiva. Se trata de una toma de posesión de un espacio público desde el que emitir opinión:

Los periódicos de entonces, de variadas materias, incluían la política junto con la literatura, y permitían a las mujeres, entre poemas y poemas, emitir sus opiniones sobre distintos asuntos del acontecer público. De esta manera, la subversión consistía en que las mujeres, objetos de dominación, pasaban a tomar su papel de sujetos sociales. Si bien no cuestionaban del todo su papel de madres y esposas, [...] y se sentían ajenas a los movimientos feministas europeos, sí necesitaban tomar los espacios públicos, aunque en aquella época éstos fueran la prolongación del hogar, del salón de la casa. (Rivas 2006, 713)

Estas mujeres escritoras reprodujeron el proyecto civilizador de la modernidad en lo que a control de las pasiones se refiere, a través de la narrativa rosa

o romántica que se publicaba en fascículos como novela de folletín (Rivas 2006, 713). No obstante, se produce un cambio entre las escritoras y su manera de concebir personajes que va de la mano de las transformaciones sociales, políticas y económicas (Antillano 2013, 19). Siguiendo con el hilo de lo escrito en Venezuela, Rivas identifica a Teresa de la Parra como la iniciadora de la escritura del yo. En la década de los veinte se publican dos novelas cruciales: *Ifigenia (diario de una señorita que escribió porque se fastidiaba)* y *Las memorias de Mamá Blanca*. En ellas, sus personajes (femeninos) padecen una crisis de extrañamiento que pone en relieve la presión social y familiar (Rivas 2006, 714). Así, Teresa de la Parra inicia una escritura femenina a la que también se sumarán otras autoras, como Antonia Palacios, que rompe con el estereotipo femenino hasta entonces y presenta formatos de expresión intimista como la carta, el diario o la autobiografía (Rivas 2006, 715).

En los años setenta, con el *boom* del testimonio, y a diferencia de los testimonios masculinos, puede observarse el mantenimiento de cierta escritura de la intimidad, y junto al tema de la lucha armada surgen, si bien no con un fuerte carácter reivindicativo, sí un replanteamiento de la feminidad y un primer cuestionamiento de la liberación sexual de la mujer. De acuerdo a la tradición literaria escrita por mujeres, estos textos “exponen la expresión de lo íntimo en el espacio público” y presentan una tensión particular precisamente en aquellos “marcados por la centralidad del cuerpo” (Nofal 2005, 75-6). Este ejercicio es posible gracias a que la literatura constituye una forma de significación que permite enunciar los silencios y las prácticas tácitas de la realidad social. Cobran sentido aquí las palabras de Laura Estrin en su prólogo a Nora Strejilevich: “La literatura sabe. La historia pierde las batallas que la literatura traspone” (2019, 7).

Voces femeninas en la encrucijada

Las voces que tomo por objeto de estudio son efectivamente y sin olvidarnos del riesgo ante la totalización de la subalternidad, “voces femeninas, de extracción popular y políticamente contestatarias” (González Stephan 1991, 103). De acuerdo a González Stephan, estas voces cuestionan el carácter binario del patriarcado, presentando una visión anti-épica del proceso revolucionario y de sus líderes en ese contexto de repliegue intelectual mencionado anteriormente (González Stephan 1991, 105).

El primer texto, *¿Qué carajo hago yo aquí?* de Irma Acosta, puede describirse como un relato de una voz mujer con un trastorno psicológico. Sobre la

correspondencia con la vida de la autora no se puede afirmar nada, puesto que apenas hay información disponible y su actividad como escritora es escasa y difícilmente rescatable. La narración, sin embargo, tiene un estilo autobiográfico y fragmentario y, si bien es un relato en primera persona, se da un desdoblamiento hacia el final en el que una escena sexual se narra en tercera persona. El texto se inicia con una declaración de intenciones:

Voy a hablar de mí, lo haré en primera persona; diré todo lo que siento, lo pasado y lo presente, comenzaré bautizando las cosas, las situaciones, las personas, nombres propios y nombres prestados.

Estoy en tratamiento con un psiquiatra, confieso que es la primera vez que lo digo ¿Cómo es él? Bigotudo y yo lo amo, pero esto no es nuevo ni original, en todos los libros de psicología aparece como una verdad irrefutable que los pacientes se enamoran de sus analistas y como yo soy paciente y no soy zoqueta me he echado una enamorada soberbia [...] (Acosta 1974, 7)

Esta declaración responde a la intención de establecer diálogo o comunicación con el lector y a la escritura de la intimidad de la tradición femenina. De esta cita cabe destacar el ejercicio de apropiación que significa bautizar o nombrar cosas. Se trata de una redefinición de las motivaciones del narrar que deja fuera del marco testimonial el discurso político redentor. La razón por la que visita a un psiquiatra es un trastorno alimentario consecuencia de una violación que ha sufrido por parte de su amante y por la que se culpa. Es más, el texto es definido en las primeras páginas como un relato de vida antes de ser violada (Acosta 1974, 16). La violación, no obstante, está presente en todo el relato, puesto que está vinculada a su miedo e incapacidad a negarse debido a una fuerte necesidad de afecto y a su auto-criminalización por practicarse hasta tres abortos. Esta inseguridad la lleva a castigarse físicamente, por cuanto el trastorno alimentario está relacionado a los cambios que el embarazo provoca en el cuerpo:

Por cierto que aún no he descrito al objeto de mi gordura; físicamente es un hombrecillo común, lo salvan sus ojos de un hermoso color ámbar y de una diabólica candidez que a veces se asoma a su mirada; también me gusta su forma de caminar, muy suya, muy de él; ya Uds. lo notarán. Intelectualmente mi hombre está muy bien, es capaz de adivinar qué marca, qué Director, cuál orquesta y qué composición están tocando, tiene oído mágico, habla tres idiomas, de aquí su apuro en que nuestro hijo hable cinco, déjenme pensar, a ver, ¿qué más tiene?, fíjense que he dicho qué más tiene y no qué más es [...] (Acosta 1974, 12)

Esta cita permite observar la asimilación del embarazo y de su trastorno con el calificativo “gordura” y, al mismo tiempo, introducir la visión del amante/violador.

No sólo se describen (no sin cierta ironía) los atributos positivos de este hombre para disculpar la violación, sino que además hay un convencimiento de que es un perfil o ideal masculino deseable como compañero en el contexto en que vive. A lo largo de la historia, esta idealización forzada se quiebra: casado y con hijos, lo descubre hipócrita por llamar compasión al mantenimiento de su relación con su esposa, desconocedora de su actividad guerrillera y un ama de casa convencional (Acosta 1974, 67). Con un discurso de izquierda, la figura del amante no se diferencia de tantos otros, copias de un perfil intelectual revolucionario. Pese a este quiebre, la voz que narra se culpa una y otra vez a sí misma:

Encontró perfectamente natural que apareciera él, sin mayúsculas, el esperado, [...] y tampoco tenía nada de extraño que en tan poco tiempo le hablara ya de mudarse juntos, ni tampoco era raro, hay que engranarse a la época, que la hubiera invitado a fumar marihuana. [...] no encontró enseguida el significado de aquello: el poder, ser fuerte, domeñar, avasallar, sí, sí, pero poder afectivo, conducirlos a través del afecto... (Acosta 1974, 121)

Esta última cita del texto de Acosta es útil para introducir el tema de la política de los afectos. El énfasis en la afectividad en el planteamiento político ideológico ha sido abordado desde la micropolítica del poder, valorando la afectación del sujeto político. Si se evita la formulación “teoría del afecto” es justamente para no incurrir en el valor del testimonio como discurso o registro que afecta al lector, cuyo desarrollo teórico está ligado al llamado “giro afectivo” anglosajón.⁴ No interesa aquí el testimonio como género literario capaz de mover los afectos, sino los afectos que son narrados y dinamitan el propio género. Quizá sea más apropiado hablar de política de las pasiones para señalar la diferencia de este análisis, si bien la noción de afecto amplía el significado más allá de la pulsión sexual y, aunque desatendida por cuestiones de extensión y peso en las propias obras, también la pluridireccionalidad de

⁴ Este “giro afectivo” puede definirse como un enfoque teórico sobre la emocionalización de lo público. El afecto es el pilar conceptual de diferentes abordajes que combinan la teoría psicoanalítica, los estudios feministas, los estudios sobre la memoria y el postestructuralismo, principalmente. Sobresalen los trabajos de Brian Massumi basado en Gilles Deleuze (*The Autonomy of Affect* (1995)), de Patricia Clough y Jean Halley (*The Affective Turn* (2007)) y de Teresa Brennan (*The Transmission of Affect* (2004)). Sin embargo, el hecho de que este “giro” o “teoría” no tenga un vocabulario unificado o un corpus referencial común ha posibilitado que Ignacio Sánchez Prado considere que el estudio de la afectividad sea una “forma de superar distintos *impasses* generados por la institucionalización de discursos originalmente concebidos como disidentes” (enfoques como la crítica al racionalismo heteronormativo, a la comodificación de la vida cotidiana o el desarrollo de la psicología cultural entre otros). Así, la propuesta de este autor junto a Mabel Moraña como editores fue reflexionar colectivamente sobre el potencial del lenguaje crítico del afecto, la emoción y la sentimentalidad en la reinterpretación de producciones culturales latinoamericanas. Para ello, véase *El lenguaje de las emociones: Afecto y cultura en América Latina* (2012).

las emociones como vínculo afectivo familiar o amistoso. Así pues, se desarrolla aquí una noción de afecto ligada a la problemática insurgencia/hegemonía que atiende en particular a la reproducción de ciertas pautas de comportamiento social de la hegemonía dentro de la insurgencia, en la medida en que la vanguardia revolucionaria no logró formular una propuesta igualitaria que contemplase la expresión humana de las pasiones y emociones en la relación de pareja. Partiendo asimismo de la idea spinoziana⁵ de que los cuerpos afectan a otros cuerpos y son afectados por otros cuerpos, Deleuze elabora la idea de un proceso, cambio o transformación, puesto que con cada encuentro entre cuerpos se produce una posibilidad del “poder de actuar”, es decir, de afectar o ser afectados (1988, 39). El afecto es, entonces, un indicador de las relaciones de poder, cuyo aumento o disminución conlleva la expresión de pasiones alegres o tristes, respectivamente. De acuerdo a Jon Beasley-Murray, el afecto determina el devenir de los sujetos por tratarse en efecto de una transición de los cuerpos que afectan y son afectados (2010, 127). Desde este punto de vista, el reclamo de las voces femeninas que aquí se exponen no son el resultado de una mera expresión de sentimientos, sino de un proceso de cambio subjetivo, más o menos consciente, que da lugar a cuerpos que devienen. Asumiendo que “los cambios históricos se registran directamente sobre el cuerpo”, es necesario recuperar las voces de los sujetos afectados y los testimonios de eliminación del afecto en ese intento de reconfiguración del espacio de lo social, ya sea por normatividad u omisión (Beasley-Murray 2010, 130). El afecto empuja el discurso de un modelo revolucionario normativo a sus límites, poniendo en evidencia ese divorcio histórico entre marxismo y feminismo mencionado anteriormente.

Los discursos ideológicos han fallado al obviar la dimensión afectiva de los sujetos que los (re)producen, incidiendo ulteriormente en la base social de cualquier movimiento. Si la ideología es la representación de las condiciones materiales de la existencia, las pasiones, los deseos y las experiencias individuales expresadas en estos textos cuestionan desde adentro el ideograma implícito en el género literario que se pretende transmitir.⁶ Así, puede decirse que el *habitus* de los sujetos (las voces, los

⁵ Deleuze considera la declaración “no sabemos lo que puede el cuerpo” como ignorancia provocadora que permite recoger los efectos sin conocer las causas, pues no hay una superioridad del alma (o intelecto) sobre el cuerpo. Véase G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica* (Buenos Aires: Tusquets, 2006), 27-41.

⁶ Se podría prescindir quizá del concepto de ideología y adoptar la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu para un entendimiento de las prácticas cotidianas más ajustado al análisis de la relación entre un modelo social y los afectos. Desde la perspectiva de Bourdieu, la ideología no sería más que un discurso o efecto que no existe como tal, pues la repetición de

personajes) está en conflicto con el ideologema. En el texto de Acosta, la relación entre ideología y afecto está presente desde la perspectiva del desapego y la alienación como síntoma del desencanto político que se representa a través de la crítica de la figura del amante. Los afectos negativos o el vacío emocional pueden interpretarse precisamente como “alegoría de la dificultad de una propuesta política viable” (Miller y Cisterna 2016, 681).

En este punto, me gustaría proseguir con el cuestionamiento del perfil revolucionario y la compatibilidad del ser-mujer deseante con el ser-revolucionaria de las obras de Antonieta Madrid. Por un lado, el libro de cuentos *Reliquias de trajo* utiliza el contexto de la guerrilla como trasfondo para escenificar diferentes vivencias desde el desencanto. En “Sombras en cámara lenta” se describe el repliegue de los hombres y mujeres que participaron en la lucha como “incorporación a la vida normal” (Madrid 1972, 28). También se desmitifica un perfil de amante intelectual con un recurso de reiteración que usará más tarde al escribir *No es tiempo para rosas rojas*:

[...] y Vicente pasará a la historia, a la historia, pasará por los anales políticos del país, formará parte de la Historia de los perseguidos, Vicente el poeta, Vicente el drogómano, Vicente de mierda embadurnándolo todo, Vicente Avendaño disperso en la especie, untándose en las cosas, restregándose contra los mostradores, arrastrándose por los bares de sabana grande, limpiándose el culo con la poesía, pegado a las vidrieras como las sabandijas, contra los postes, raspando las paredes, estirándose, dejando que la vida corra como si fuera un río de estiércol, como si hubiera nacido condenado a vivir sobre un colchón echando raíces. (Madrid 1972, 29)

Lo mismo ocurre en “La paz se acabó en esta casa”, un relato escrito desde los ojos de una madre que sufre el acoso policial, un peligro que le parece injusto, por ver en el marido de su hija y sus amigos camaradas apenas un grupo de borrachos.⁷ En “Psicodelia” Madrid presenta una “chica plástica”—al decir de Rubén Blades—y un perfil revolucionario masculino lleno de parches discursivos que aborda, con la enumeración dispersa de nombres, autores y conceptos, no siempre coherentes, la

prácticas cotidianas incorporadas no es consciente y responde a las experiencias concretas del sujeto. No obstante, la utilización del concepto de ideología según la formulación de Althusser permite enfatizar el carácter político explícito tanto del género del testimonio como del discurso redentor de izquierda explicitando a su vez las fisuras que conlleva. Véanse, P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, “The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop)” en *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 61-216; y L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)” en *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Oscar Molina. (México: Siglo XXI, 1989), 184-207.

⁷ Si bien ya se ha mencionado que no hay espacio para abordar con la profundidad debida la pluridireccionalidad de los afectos, este relato permitiría establecer un análisis comparativo con la relación madre (convencional) e hija (revolucionaria) también presente en el texto de Zago.

confusión de la atmósfera juvenil en los años sesenta. Estas características señaladas en estos cuentos se repiten en la novela *No es tiempo para rosas rojas* y en el testimonio *Aquí no ha pasado nada*.

En la novela de Madrid se desarrolla un doble discurso del desencanto, político y amoroso, que alumbra la tensión o incluso la incompatibilidad del sujeto femenino que se debate entre su participación social y política y su deseo sexual y afectivo. Siguiendo las anotaciones de Vanessa Márquez, el personaje femenino intenta superar su condición de mujer sumisa participando en una célula guerrillera, aunque no desaparezca su complejo de inferioridad (Márquez 2011, 84). Durante su participación en esta célula, su enamoramiento de uno de los líderes del grupo la empuja, al inicio, a vivir la actividad guerrillera con un romanticismo en el que el amante es el ejemplo a seguir, para entonces progresivamente desilusionarse con la relación y acabar desmitificando la figura del hombre revolucionario. Al igual que en el texto de Acosta, el perfil de la figura masculina es un hombre casado y con hijos y la protagonista debe afrontar un aborto en solitario. La falta de apoyo y la ausencia de un compromiso más allá de las apariencias, ya que al principio el amante ocultaba su relación refiriéndose a ella como camarada, convierten el deseo de amor y revolución en frustración y deseo de muerte. A propósito del aborto, la voz narradora apunta:

No tenías ni siquiera que enterarte. Lo sabrías después, o tal vez nunca, así no interfería tu vida de revolucionario, porque la verdad es que esa era tu vida. Lo demás, incluyéndome yo, eran simples aditivos que ayudaban a matizar la cosa. Tú mismo me lo habías dicho. Esa es mi vida y quien pretenda arrancarme de la revolución se estrella, dijiste mirándome con fiereza, mientras yo sonreía. (Madrid 1975, 113)

Efectivamente esa sonrisa de la protagonista se quiebra cuando el amante le pregunta, al descubrir el aborto, si era suyo. Esta pregunta rompe su idealización del amor romántico:

ya no tenías que decir más nada, ya lo habías dicho todo y estaba bien claro para mí que no me querías, que yo era simplemente una más en tu colección, un pasaje más en tu historia...Porque un revolucionario tenía que tener también su historia sentimental, para la posteridad, para sentar cátedra de hombre-completo, para que los demás pudieran admirarte. (Madrid 1975, 114)

A partir de este momento, se suceden diversas descripciones que cuestionan la figura del hombre nuevo. Aparece por primera vez el nombre del amante avanzando la narración, justamente en un capítulo de prosa poética en la que se

sucedan diversos epítetos: “daniel nombre del hombre-resumen del hombre universal”, “daniel infrahombre”, “daniel fetiche en sombras con cinco cédulas de identidad”, “daniel políglota”, “daniel, muñeco de piel-y-huesos”, “daniel, calcomanía de hombre-nuevo incrustada en el hombre viejo”, entre muchos otros (Madrid 1975, 122-3). Durante este proceso de desafecto la protagonista inicia una relación a escondidas con otro camarada, más joven y con quien experimenta algunas drogas. En esta fase, la imagen del amante primero se hace más temible, como “una noción abstracta” a la que “rendir cuentas de vez en cuando” (Madrid 1975, 148). Al mismo tiempo, la propuesta de matrimonio viene acompañada de un discurso de ejemplaridad ante los demás camaradas y una proyección de descendencia. Tras el descubrimiento del amante secreto se desata un breve episodio de violencia que pone fin a cualquier posibilidad de rehacer la vida: ni seguir participando en la guerrilla ni volver a la vida familiar y universitaria, de ahí que la salida que encuentra la protagonista es el suicidio. No en vano, la aficción de la protagonista está ligada justamente al estigma de la inestabilidad mental que provoca el exceso de afecto, un riesgo de desorientación que también se observa en el texto de Acosta y que evoca la idea del sujeto poseído por el afecto, condición a menudo asociada al género (Beasley-Murray 2010, 131).

El último de los textos, *Aquí no ha pasado nada* de Ángela Zago, traslada la acción guerrillera de la ciudad a la montaña. Si en la novela de Madrid podemos decir que se reproducen los vicios de una sociedad contra la que se lucha, en el testimonio de Zago se hace evidente el fracaso del proyecto, por cuanto se describe la participación de la autora en el Frente Simón Bolívar de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) durante la operación de exterminio lanzada por el gobierno a partir de enero de 1965. En el texto, si bien no se dan nombres específicos de los emplazamientos rurales en los que se ubicaba su destacamento, podemos saber, por la descripción de compañeros y actuaciones y contrastando dicha información con estudios históricos sobre las FALN, que se hallaban en las zonas campesinas de Humocaros, Villanueva y Guárico en el Estado Lara, pudiendo tratarse de la Brigada 11 (Linárez 2006, 83 y 105). En este contexto, la voz narradora de la Sargento Morella, que identificamos como Ángela Zago basándonos en los paratextos de la publicación, fotografías personales durante su participación en el frente, expresa una doble impotencia: ante la represión militar y el asesinato de los campesinos y ante la represión sexual siguiendo la moral comunista. No coincido, en este caso, con Adlin Prieto, que describe el texto como una historia de amor con intrigas y la voz femenina

como un nuevo sujeto redentor modélico acorde al término de Ileana Rodríguez, *brave new woman*⁸ (Prieto 2011, 85-6). Al contrario, la frustración afectiva y el dilema ético narrados tienen más que ver con las fisuras y cuestiones sin resolver de la figura del hombre nuevo. Es cierto, no obstante, que el testimonio de Zago pareciera construir un relato autorreferencial para legitimar la posición del sujeto femenino letrado en la incursión en la montaña, en la medida en que se cede poco espacio a la voz campesina y se establece una actitud o mirada tutelar y condescendiente (Prieto 2011, 85-6).

Al igual que en las obras de Acosta y Madrid, Zago también relaciona la frustración afectiva de una joven mujer involucrada en la lucha clandestina con el discurso idealizador de la revolución. Sin embargo, si la crítica de Acosta y Madrid tenía por objeto la figura del hombre nuevo, Zago dirige su malestar al diseño de una moral comunista que descuida las necesidades afectivas. Y es que el afecto amenaza cualquier orden instituido por ser un proceso instituyente y transformador. De ahí que, aún dentro de un proyecto de transformación como lo fue la revolución, la insurgencia y el discurso del hombre nuevo; la omisión de los afectos, su confinamiento al ámbito de lo privado o la reproducción de la moral tradicional da lugar a voces testimoniales que ponen énfasis en estas experiencias transformadoras del sujeto y cuestionadoras de lo social. No se trata en absoluto de negar un desarrollo o estrategia afectiva por parte de los movimientos armados revolucionarios, pues utilizaron los afectos para la creación de una comunidad bajo la máxima de la lucha por los pueblos oprimidos en oposición al aparato de Estado.⁹ No obstante, lo que se

⁸ El concepto de Ileana Rodríguez aparece en *Women, Guerrillas and Love: Understanding War in Central America*, donde la autora propone una mujer capaz, no sin arduo trabajo, de demostrar su valía en el liderazgo militar y la formación de su subjetividad como amante y madre (163). Adlin de Jesús Prieto lo utiliza en su análisis de la novela de Ángela Zago para definir al personaje femenino, entendiendo a su vez el testimonio como “fábula revolucionaria autorreferencial para posibilitar la legitimación de una posición de sujeto femenino letrado”. Sin embargo, encuentro que el testimonio de Zago no busca legitimar su incursión en la lucha armada, sino utilizar ese marco para plantear otros problemas que atraviesan toda su experiencia militante. De acuerdo a la autora, sorprende que los textos seleccionados hayan sido leídos como historias con función testimonial en el momento de su publicación y apenas se hayan analizado las potencialidades de su carácter novelesco, que, desde mi punto de vista, van más allá de “una historia alternativa” con “una voz otra”, pues carecen de una pretensión ejemplarizante al cuestionar desde el reclamo afectivo la imposibilidad del hombre nuevo.

⁹ A propósito del afecto como resistencia, véase Jon Beasley-Murray, quien hace un análisis en base a la concepción deleuziana de la “máquina de guerra nómada” del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador: “El Estado y la máquina de guerra son dos modos diferentes de comunidad. Mientras que el Estado privilegia y encarna la forma (y por ende una identidad, fijeza, definición), “el régimen de la máquina de guerra es más bien el de los *afectos*, que sólo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos”. Mientras que el Estado sujeta los cuerpos a la identidad, fijados (a menudo, encarnados) y definidos de acuerdo a categorías (estáticas), “los

pretende enfatizar es el descuido del sujeto al priorizar la construcción de una identidad colectiva que utiliza los afectos como proceso de consenso ideológico o concienciación política. Hay, en esta práctica, una aparente incompatibilidad con los afectos del sujeto en su individualidad o vulnerabilidad, con sus debilidades, fisuras y pasiones en la encrucijada histórica de una transformación social.

A lo largo del texto de Zago es posible identificar las inseguridades del personaje femenino, que se describe como fea y teme ser juzgada como burguesa por preocuparse de cómo le sienta el uniforme de guerrillera. Así también, describe con detalle el cuerpo de otros hombres y mujeres e incurre a menudo en estereotipos inconscientes de género, edad y clase. Si señalo estos aspectos es porque considero que este relato no describe un sujeto modélico femenino alternativo al masculino, sino que justamente explicita la asunción de género con sus paradojas y sus fisuras.

Tras el proceso de formación, la protagonista es destinada a un destacamento junto a un caserío campesino del cual será la responsable política y militar, si bien las funciones que describe son más políticas, como la creación de una base social, organización del correaje, redes solidarias o reuniones con los campesinos; y las militares apenas consisten en la formación de nuevos camaradas. En una reunión de la comandancia del frente guerrillero conoce a varios dirigentes, entre ellos, a la Comandante Jacinta. Esta figura parece tener correspondencia con Argelia Laya, una representante de la lucha por los derechos de la mujer en Venezuela que tras la Pacificación llegó a dirigir el Movimiento al Socialismo, un partido escindido del PCV. Con la Comandante Jacinta, desafortunadamente, la Sargento Morella no logra deshacer su relato de antipatías, precisamente porque esta otra mujer representa esa moral comunista que le impide liberar sus afectos. Ya enamorada de uno de los camaradas, la conversación en privado con Jacinta le resulta ofensiva, dado que ésta le pregunta sobre su relación con los camaradas hombres de su destacamento y si éstos la han molestado. La voz de Morella no entiende en estas preguntas una preocupación por las actitudes sexistas en el frente, sino que interpreta en ellas una insinuación sobre su incapacidad para dirigir su columna y sobre una actitud libertina por su parte:

afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra” (Deleuze y Guattari, 1980: 363, 402). Para Beasley-Murray, el afecto es autónomo y preexiste a la organización social, siendo por ello continuamente reinventado y prófugo. No obstante, su análisis de los testimonios del FMLN no problematiza los afectos en el seno de una organización social como también es el frente revolucionario, sino que ve en el devenir-guerrillero una posibilidad otra de comunidad resistente al Estado, pues desde el punto de vista del testimonio de Eugenia Ayala, los lazos familiares y las posiciones sociales son vacíos desafectados. Ver *Poshegemonía: Teoría política y América Latina* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 137-138; 141-142.

Aún sin responderle, añade que la mujer tiene un papel muy importante en el proceso revolucionario, algunos camaradas no lo entienden, y me dice a modo de información que en no sé qué frente desean bajar a todas las mujeres, que nosotras debemos demostrarles lo que podemos hacer... [...] ¿Qué se pensará esta vieja loca, que yo me estoy acostando con todos mis camaradas? [...] Cuando tenía como trece años, mi mejor amiguita me contó que, en la confesión, el cura de la parroquia le había preguntado si ella no hacía *cositas malas*. [...] ésta me está preguntando a mí si no hago *cositas malas* con mis camaradas. Ni siquiera ha tenido la habilidad de preguntarlo claramente... Los dirigentes... ¡Vieja atrasada! [...] Mientras más la oía, más me convencía que su pretendida moral tiene mucho que ver con la de las viejas burgueses [*sic*], que ven en todas partes cosas oscuras. Debe ser algo así como una monja roja. (Zago 1972, 53)

Esta cita, que podría ser aún más larga, ya que la arremetida de la Sargento contra la Comandante tiene mayor extensión, parece un reflejo literario del malentendido sobre las inquietudes de la Argelia Laya real, quien en una entrevista para el *New York Times* en 1990, señalaba justamente las exigencias masculinas dentro del frente:

Argelia Laya's disillusionment with armed struggle came one day in the mid-1960's when a fellow guerrilla commander asked her to send "nine women guerrillas" to his battle front.

"I said, 'What kind of women guerrillas—explosive experts, propaganda experts, organizers?'" she recalled of her days with the National Liberation Front. "He said, 'Just send us some girls.'" (Brooke 1990)

La toma de conciencia sobre el dominio masculino en la toma de decisiones en las organizaciones de izquierda aparentemente igualitarias se puso de manifiesto en el reparto de tareas y funciones que a menudo no tenían que ver con las capacidades de las combatientes, sino justamente con la división sexual de los roles. El requerimiento de las mujeres en la guerrilla por parte de sus propios camaradas no siempre fue tan inocente como relata Zago en su libro. De hecho, las intrigas sexuales se consideraron un obstáculo en la disciplina del movimiento y, tal como comunicaba la Comandante Jacinta en aquella conversación, algunos líderes del Partido optaban por retirar a todas las mujeres del frente e incluso se dejó de entrenar a mujeres, dado que se concluyó que la presencia femenina era una distracción, en lugar de culpar la conducta de ambos sexos (Friedman 1998, 118). Así es que las necesidades de afecto de Morella y su constante rechazo al camarada que le corresponde, Marcelo, tienen su origen en un conflicto no resuelto de la moral revolucionaria:

Y ser revolucionario no es tan sólo tratar de hacer la revolución, y de pronto entiendes que no todo está escrito en los libros y que nadie nos ha explicado qué dice Marx sobre el amor. La imagen es de debilidad, de falta de

consistencia revolucionaria. Primero está tu trabajo político, después esas tonterías. No importa lo que diga la sociedad acerca de acostarse con un hombre, pero lo que dice tu Partido sí. Y ya ves, ¿no te lo advirtieron? No puedes acostarte con él porque quieren bajar a las mujeres de las guerrillas y no puedes abandonar ese puesto. [...] Las comunistas son mujeres que se acuestan con cualquier hombre...no puedes darle la razón a la reacción, y te confundes y te sientes apenada. [...] Te imaginas a la señora esa, viéndote como una carajita y diciendo: “Bueno compañerita, usted vino para acá a acostarse con los compañeros o a trabajar?”. Y te pasa el brazo por la espalda, para demostrarte que eres sólo una animalita y sin consistencia revolucionaria... (Zago 1972, 67-8)

En esta cita aparece la figura de Jacinta representando sus propios miedos, dudas y vacilaciones. Morella también hace mención a una reunión del pasado en el destacamento de la ciudad, en la que se debatía la moral de una combatiente que se acostaba con un comandante y en la que se concluía que las mujeres, cuando tienen a un hombre, le dan más importancia a éste que a la revolución. En momentos de debilidad, la voz femenina que nos habla desea abandonar el movimiento, puesto que ansía tener una vida normal de joven veinteañera. En esta situación de desencanto, conoce al Comandante Carache, posiblemente basado en la figura de Argimiro Gabaldón, un reconocido líder guerrillero que moriría por bala amiga durante una reunión de la comandancia. En él encuentra mayor consuelo y su trato cercano, amistoso y humano le permite hacer confesiones veladas sobre sus inquietudes emocionales sobre el amor en tiempos de revolución. Se intercambian así varias cartas, en las que Carache le advierte sobre las precauciones que deben tomarse para no herir sentimientos ni perturbarse a uno mismo. Pero el problema no son los otros, sino el yo deseante incapaz de discernir entre lo malo y lo bueno para un revolucionario, por cuanto “la educación cristiana es más fuerte que los mal entendidos planteamientos marxistas” (Zago 1972, 97). No se puede negar que la matriz analítica de Marx no abarca todos los niveles de deconstrucción de las relaciones de producción y reproducción de las injusticias de clase, ni mucho menos, de la dominación patriarcal; pero sí vale la pena anotar que ya en el Manifiesto Comunista, Marx y Engels argumentaron que la socialización significaría la emancipación de la mujer como instrumento de (re)producción. Fue no obstante Engels quien desarrolló algunos planteamientos en torno a la familia como origen de la opresión y la sociedad de clases al subrayar la hipocresía del ideal de la familia monógama que mantiene el heterismo en el hombre y castiga el adulterio en la

mujer.¹⁰ Hipocresía que ha aparecido señalada ya en los hombres revolucionarios que cuestionan los textos de Acosta y Madrid. Otro aspecto que se deriva de la cita de Zago es la exclusión del amor, atributo ontológico del ser social, obstáculo para el pensamiento materialista que prioriza la relación de las fuerzas productivas. Esta exclusión es producto de la exégesis marxiana y marxista, pues el propio Marx (en colaboración con Engels) escribía irónicamente contra la pretensión de convertir el amor en sentimiento egoísta que nubla la razón en 1845:

El amor, finalmente, llega hasta hacer de un hombre “ese objeto exterior de la afección” de otro hombre, un objeto donde encuentra su satisfacción el sentimiento egoísta de otro hombre, sentimiento egoísta porque es su propia esencia lo que cada uno busca en otro. ¡Pero esto es abominable! La crítica está tan libre de todo egoísmo, que halla todo el conjunto del ser humano realizado ya en su propio ser.¹¹ (1971, 35)

En el texto de Zago el debate interno de la protagonista no se corresponde con su postura pública. A comienzos del año 1965, en un acto de celebración de la caída de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez en 1958, Morella debe dirigirse a la población campesina y demuestra, en el cruce de sus pensamientos y su oratoria, un discurso poco trabajado, inseguro y superficial:

[...] mientras salgo de la fila, pienso con temor “qué carajo puedo decir, si yo nunca he hablado en público”. Y me agarro de lo más fácil. Hay pocas mujeres en este acto. Arranco y enfilo por allí. ¿Por qué no se incorpora más de frente a las mujeres? ¿Dónde estás las hermanas y las mamás de los presentes? ¡Qué extraños son estos camaradas que desean hacer la revolución...pero sin sus mujeres por favor! Es que ellas no saben nada de eso, y es que ellas tienen que cuidar a los niñitos, ¿y es que yo sí puedo? ¡Qué extraños son esos comunistas que desean que su país sea comunista, pero que sus hijos y mujeres no! [...] Con un poco de hipocresía hablo bien de la camarada Jacinta, porque no me queda otro recurso y tengo que reconocer que tiene mérito su puesto aquí (Zago 1972, 136).

¹⁰ En la sección dedicada a la monogamia, Engels sostiene que esta aparece en la historia no “como una reconciliación entre el hombre y la mujer”, sino “bajo la forma de la esclavización de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos” coincidente con “el primer antagonismo de clases que apareció en la historia”, siendo así que la “opresión de clases” va de la mano de la “opresión del sexo femenino por el masculino” (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [Madrid: Fundación Federico Engels, 2010], 72).

¹¹ En este fragmento, Marx y Engels exponen críticamente la tesis de Edgar Bauer, quien junto a sus hermanos Bruno y Egbert editaban la gaceta literaria *Literaturzeitung* desde 1843. Así, en este primer trabajo de Marx y Engels en colaboración, es posible leer en el capítulo IV un cuestionamiento a la cosificación del otro como “objeto exterior de la afección” y la incapacidad de la crítica crítica de comprender “la pasión del amor” más allá de una construcción especulativa apriorística: “Lo que la crítica ataca aquí, no es solamente el amor, es todo lo que está vivo, todo lo que cae directamente bajo los sentidos y es el dominio de la experiencia sensible; es, en suma, toda la experiencia material cuyo origen y cuyo fin nunca se pueden establecer por adelantado” (*La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, Trad. Carlos Liacho [Buenos Aires: Claridad, 1971], 36).

Esta cita da cuenta de un entramado relacional intersubjetivo mucho más complejo que permitiría extender el mapa de los afectos de acuerdo a la pluridireccionalidad del término. Además del género, la edad también establece una condición de subalternidad. Las mujeres no solo son amantes, sino también madres y hermanas, categorías que, tal como se desprende del texto, se presentan aún en relación de desigualdad al respecto de sus pares masculinos, pues no se pregunta dónde están los papás y hermanos de las que sí están presentes. Este mapa de relaciones se excluye de este trabajo no solo por una cuestión de espacio, sino también porque estas relaciones no tienen el mismo peso en la diatriba emocional de la protagonista.

En última instancia, es necesario añadir algunos comentarios sobre el carácter de todas estas obras. Si en los textos de Acosta y Madrid las figuras de mujer son amantes pasivas, la diferencia entre ellas estriba en las motivaciones de sus personajes. En el caso de Acosta, la voz femenina reconoce un cúmulo de inseguridades por las que se deja llevar e intenta encajar en una atmósfera de juventud cuyo discurso revolucionario es un remache de la figura mal entendida del hombre nuevo. Madrid, por otro lado, nos presenta a una joven, al principio convencida de su militancia y de su amor, que poco a poco reconoce en la figura de su hombre revolucionario los vicios no resueltos de la sociedad que pretenden corregir, hasta el punto de convertirse en un sujeto absorto de la realidad, sin capacidad para controlar o decidir poner fin a la situación en lugar de a su vida. Zago, sin embargo, nos plantea desde la autoafirmación y la templanza, no por ello libre de crisis e inseguridades, la estricta política de las emociones en el discurso y práctica revolucionarios. Entre las motivaciones de Zago para escribir su testimonio, está justamente la circulación de imágenes contrapuestas de parte de quienes defendían o condenaban la lucha armada: por un lado, la imagen de superhombres y supermujeres “sin dudas, ni errores, ni miserias, amores, odios” y, por otro, la imagen de inadaptados sociales, prostitutas y terroristas (Zago 1993, 29).

Es en esta época cuando inicio la redacción de ese, llamemos papel de trabajo, que me serviría para opinar acerca de nuestros logros y errores. Los guerrilleros de entonces, en cumplimiento de una orden de nuestro Partido, habíamos abandonado la montaña e iniciábamos una posible integración a la vida social, normal. A la mayoría de nosotros esta integración le fue muy dolorosa; significaba que admitíamos la derrota y debíamos tumbar el basamento que nos había servido de apoyo en la vida diaria de los últimos años. No era sólo cambiar una táctica política o militar, no, era desmontar nuestros hábitos, nuestros deseos, nuestro pensamiento y reiniciar una nueva vida. (Zago 1993, 30)

Esta admisión de una derrota es el motivo, tal como se estableció al inicio de este artículo, de un ejercicio de escritura que rescata los testimonios e ideales de quienes arriesgaron la vida en aquella década. Pero tal como se ha querido mostrar con el análisis de las voces femeninas, ficcionales o no, existe también una práctica crítica y un cuestionamiento de un imaginario revolucionario alrededor de una figura ideal que excluye a la mujer y ciertos afectos. Puede decirse que estas voces femeninas se hallan en la encrucijada de problemáticas no resueltas que dan lugar a una proyección posible de otras identidades y relaciones humanas.

Notas finales

El abordaje de estos textos espera dar cuenta de la tensión entre el ser-mujer y el ser-revolucionaria, por cuanto los personajes se debaten entre el impulso romántico de una vida convencional y el sentido del deber social en el alzamiento de la izquierda de la década de los sesenta. Sin cuestionar por ello los ideales de fondo que motivaron su lucha y su militancia, sus voces controvertidas sirven para esbozar este problema en el caso del testimonio femenino latinoamericano que no siempre cumple la función de potenciar el relato de la *brave new woman*. Y sin rechazar tampoco la influencia de la institucionalización del género como medio de producción de un discurso redentor de la izquierda en decadencia, estas mujeres no solo desmitifican el ideal del hombre nuevo, sino que ponen de manifiesto la inestabilidad del testimonio a la hora de representar la subalternidad. Asimismo, dentro del género femenino, cabe insistir una vez más en que la voz que enuncia se corresponde con mujeres del entorno urbano que no renuncian a su “mujeridad”, o, mejor dicho, que aún en aquel entonces no deconstruían su condición social en relación a su fisiología. Sus tensiones entre el deseo del amor romántico y su participación en la revolución no puede resolverse reintegrándose tan fácilmente a la vida normal, lo que da como resultado los problemas psicológicos en Acosta, el suicidio en Madrid y la impotencia en Zago.

El afecto de estas voces reúne singularidades que evidencian el deseo de reconfigurar nuevos agenciamientos dentro de la militancia y la insurgencia. De ahí que las fugas de la conciencia de los textos analizados no sean, por más que pertenezcan a la tradición literaria femenina, señas de debilidad, sino justamente de devenir, cambio, transformación y nacimiento de una nueva conciencia. Estas fugas exploran y patentizan las formas de ser del cuerpo en relación con los otros y con el mundo. Ante la rigidez ideológica y militar de los frentes revolucionarios, estas voces

denuncian la necesidad de pensar los afectos y señalan el fracaso interno de estas herramientas políticas insurgentes para transformar lo social, debido a esa incapacidad de abordar cambios en el estado afectivo y relacional de sus sujetos bajo la convicción de que la asunción de un conjunto de creencias y urgencias sociales obviaría las tensiones y necesidades afectivas particulares. Los testimonios de estas experiencias muestran una suma de cargas afectivas que, si no necesariamente quiebra la construcción identitaria colectiva, sí la rasguña. El devenir-guerrillero implica una muerte social del individuo sin horizonte de transformación personal más allá de la lucha por la justicia social colectiva: se abandona la familia, se vive en clandestinidad y se sufre la pérdida de compatriotas y familiares. De ahí que no sea un ejercicio fácil testimoniar (desde la propia experiencia o desde la ficción) el sexismo que abunda en el movimiento revolucionario ya que, tal como anota Cinzia Arruzza respecto al movimiento obrero, estas voces son acusadas de contribuir a la división llevando a cabo una política pequeñoburguesa que atribuye importancia a la relación coherente entre lo personal y lo político (2010, 85). El enfrentamiento del empoderamiento individual con la emancipación social y la discusión en torno al deseo como derecho se formulan como pugna política desde la que se evidencia la falta de conciliación entre género y clase. La desestructuración social del individuo, convertido en soldado, es requerida para garantizar la efectividad de la lucha, para crear sujetos fuertes ajenos a la debilidad emocional. Es así como surgen estos sujetos des-subjetivados, desamparados y, por ello, llenos de deseo.

El hecho de que en estos textos se practiquen abortos (aún hoy ilegales en Venezuela), se reconozcan las actitudes sexistas por parte de los compañeros, se identifique la escasa participación de mujeres en la militancia y se aspire a ampliar el horizonte de acción de la mujer más allá del entorno doméstico, da cuenta de un despertar de la conciencia ligado a una época de transformación social. No se trata de jerarquizar o priorizar unas luchas sobre otras, pero sí desmentir que, pese a las mejoras de las condiciones de vida de las mujeres en el último siglo, la persistencia de su opresión incluso en sociedades que se dicen socialistas debería plantear al menos serios interrogantes. Sin la pretensión de defender en estas voces una lectura feminista explícita, creo no obstante que en ellas se articulan las bases del cuestionamiento sobre la reivindicación de derechos de las mujeres en Venezuela, que aún hoy tiene mucho trabajo por delante.

Bibliografía

- Acosta, I. 1974. *¿Qué carajo bago yo aquí?* Madrid/Caracas: Publicaciones Españolas.
- Altamirano, C. y B. Sarlo. 2001. *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires: Edicial.
- Althusser, L. 1989. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)”. En *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Oscar Molina. México: Siglo XXI. 184-207.
- Antillano, L. 2013. *Ellas*. Carabobo: Trotsky Vargas, Reinaldo León.
- Arruzza, C. 2010. *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Barcelona: Sylone.
- Beverley, J. 2002. “Introducción”. En J. Beverley y H. Achúgar, eds. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Papiro, Universidad Rafael Landívar. 17-29.
- Brooke, J. 24 de septiembre de 1990. “Caracas Journal; Ex-Rebel in a Muumuu Becomes a Potent Force”. En *The New York Times*.
- Beasley-Murray, J. 2010. *Poshegemonía: Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bourdieu, P. y L. J. D. Wacquant 1992. “The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop)” en *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press. 61-216.
- Deleuze, G. 2006. *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Engels, F. 2006. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Franco, J. 2002. “Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo”. En J. Beverley y H. Achúgar, eds. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Papiro, Universidad Rafael Landívar. 121-128.
- Friedman, E. J. 1998. “Paradoxes of Gendered Political Opportunity in the Venezuelan Transition to Democracy”. *Latin American Research Review* 33/3: 87-135.
- García, V. 2012. “Testimonio literario latinoamericano: Una reconsideración histórica del género”, *Exlibris* 1: 371-389.
- _____. 2012. “Poéticas de la revolución en el testimonio literario latinoamericano: Hacia una reconsideración del fenómeno genérico que describe”. En *V Seminario*

- Internacional Políticas de la Memoria*. Centro Cultural Haroldo Conti, Secretaría de los Derechos Humanos, Ministerio de Justicia, Buenos Aires.
- Gilman, C. 2012. *Entre la pluma y el fusil: Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- González Stephan, B. 1991. "Culturas subalternas: Crítica literaria no-androcéntrica", *Iberoamericana* 43/44: 93-107. JSTOR, www.jstor.org/stable/41671257.
- Linárez, P. 2006. *Lucha armada en Venezuela*. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Madrid, A. 1975. *No es tiempo para rosas rojas*. Caracas: Monte Avila.
- _____. 1972. *Reliquias de trapo*. Caracas: Monte Avila.
- Márquez Vargas, V. 2011. "No es tiempo para rosas rojas: La mujer y la revolución de su tiempo", *Cifra Nueva* 23: 83-88.
- Marx, K. y F. Engels. 1971. *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*. Trad. Carlos Liacho. Buenos Aires: Claridad.
- Miller, K. y M. Cisterna Gold. 2016. "Introducción: Política de los afectos y emociones en producciones culturales de América Latina", *Revista Iberoamericana* 257: 675-683.
- Moraña, M. y I. M. Sánchez Prado eds. 2012. *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Nofal, R. 2009. "Los personajes en la narrativa testimonial", *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos* 6/7-8: 51-62.
- _____. 2005. "Empuñar las cartas, empuñar las armas", *Estudios* 16: 75-83.
- Porrás, M. C. 2006. "Entre décadas: la Revista Rocinante (1968-1971)", *Núcleo* 18/23: 175-210.
- Prieto Rodríguez, A. J. 2011. "El testimonio como autoescritura en *Aquí no ha pasado nada* (1972) de Ángela Zago", *Revista Destiempos* 32: 81-91.
- Ramírez, F. 2001. "Ecos del silencio: panorámica del testimonio venezolano (1960-1990)". *Actual* 45: 65-78.
- Rivas, L. M. 2006. "¿Qué es lo que traman ellas?: Nuestras narradoras". En C. Pacheco, L. Barrera Linares y B. González Stephan, coords. *Nación y literatura: Itinerarios de la palabra escrita en la cultura venezolana*. Caracas: Fundación Bigott. 711-728.
- Rivas Rojas, R. 2005. *El cine como lugar de memoria: el caso de "la boda" y la memoria de la dictadura*. Mimeo.

- Strejilevich, N. 2019. *El lugar del testigo: Escritura y memoria (Uruguay, Chile y Argentina)*. Santiago: LOM.
- Yúdice, G. 2002. “Testimonio y concientización”. En J. Beverley y H. Achúgar eds. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Papiro, Universidad Rafael Landívar. 221-242.
- Zago, A. 1993. “Testimonio y verdad: un testimonio sobre la guerrilla”, *Inti: Revista de literatura hispánica* 37: 29-35.
- _____. 1972. *Aquí no ha pasado nada*. Caracas: Síntesis Dosmil.