



## ***El silencio de la mujer anarquista***

La *autobiografía* de Juana Rouco Buela, la maternidad y las contradicciones del feminismo anarquista

Rosana López Rodríguez

### **Introducción**

La autobiografía era, según el mentor de los estudios modernos sobre el tema, Dilthey, una vía de acceso privilegiada al conocimiento de una época. Sin aceptar su historicismo radical, es posible utilizar la autobiografía en un sentido parecido: reconocer los límites político-intelectuales en su sentido más amplio, dentro del cual se mueven las opciones políticas de una época histórica concreta. En la literatura sobre la autobiografía, un apartado especial se dedica al estudio de la autobiografía de mujeres, a la cual se la considera dotada de ciertas características. Al mismo tiempo, resulta útil también proceder a examinar lo no dicho en la autobiografía, aquellos aspectos de la vida que quien reflexiona sobre sí prefiere poner en segundo plano o en sordina: el *punctum* barthesiano. El análisis de la *autobiografía* de Juana Rouco se revela particularmente interesante: como documento de época, como producto de una mujer, como silencio revelador. Juana Rouco escribe su *autobiografía* dejando en un sospechoso segundo plano el problema de la maternidad y las relaciones maritales. Sospechoso porque es parte de la temática preferida del anarquismo, la dualidad parcialmente contradictoria entre amor libre/maternidad revolucionaria, temática que constituyó buena parte de la militancia misma de Juana Rouco, basada en una variante del feminismo cercana al feminismo de la diferencia. Paradójicamente, desde esa perspectiva, Buela debió haber escrito una autobiografía basada en su vida familiar y en su concepción peculiar de la maternidad. Sin embargo, escribió como se supone lo hacen los varones, privilegiando su vida pública, casi como memorias. ¿Por qué se produce esta contradicción entre lo ideológico y lo real? La hipótesis de este trabajo es que dicha contradicción se encuentra en el seno mismo del feminismo anarquista, al menos como se desarrolló en la Argentina de comienzos del siglo XX. A los efectos de testear esta hipótesis, examinaremos una variante del feminismo anarquista de la época, en torno al silencio de Juana Rouco Buela, variante cuyos soporte material fue el periódico *Nuestra tribuna* y también realizaremos algunas reflexiones acerca de los fundamentos teóricos de la autobiografía como género literario y, en particular, como producto femenino.

### **La autobiografía**

### **Estado de la cuestión**

El discurso autobiográfico adquirió interés por primera vez, no para los estudios literarios, sino para el estudio de la historia. Dilthey planteó que, en tanto forma de organizar la experiencia, la autobiografía es el punto de partida y el modelo de interpretación de la realidad histórica de un momento dado. La percepción y la representación de la época determinada por los distintos sujetos que han escrito sus vidas, es un modo



privilegiado de acceso a dicha época. En este sentido, la autobiografía al constituir los “modos de interpretación de la realidad histórica en que vive al autobiografiado”, está sometida a las categorías de *verdad* o *falsedad* del discurso historiográfico.

Georges Gusdorf, al avanzar sobre estos planteos, consigna que la verdad de lo autobiográfico reside en que añade a la experiencia la conciencia de esa experiencia. En esa conciencia del yo que escribe (y en la reflexión sobre sí) está la *verdad* autobiográfica. Así, la importancia del discurso autobiográfico se desplaza de la verdad de los hechos, de la expresión de la mentalidad de una época, a la verdad del sujeto que analiza, a la conciencia de un sujeto. En este desplazamiento, la autobiografía pierde su condición de objetividad (la mentalidad de época, en tanto discurso histórico) y se constituye en un discurso subjetivo, que busca mostrar la construcción de una identidad particular. Una especie de *Bildungsroman*. Según Gusdorf, el pasado no se puede reconstruir objetivamente, esto destruye la relación entre texto e historia para establecer otra: la relación entre texto y sujeto. Es una reelaboración de los hechos del pasado y en esa reelaboración radica la “verdad”.

Si cuando intentamos establecer una prueba de verdad con una narrativa autobiográfica, observamos que el autobiógrafo nos ha mentado, entonces ésta es la prueba que le niega valor histórico al texto (destruye la posibilidad de lectura planteada por Dilthey) y lo constituye en su propia verdad. En la línea de Gusdorf, James Olney caracteriza al discurso autobiográfico como “una verdad más verdadera que los propios hechos, una realidad más profunda que la de la historia.”<sup>1</sup> En tanto “podemos recuperar lo que éramos sólo desde la perspectiva compleja de lo que somos ahora, (...) puede que estemos recordando algo que no fuimos en absoluto. En el acto de recordar el pasado en el presente, el autobiógrafo imagina la existencia de otra persona, de otro mundo pasado, el cual, bajo ninguna circunstancia ni por más que lo deseemos existe en el presente.”<sup>2</sup> El pasado es irrecuperable en forma objetiva y la memoria traiciona a cada paso; Olney utiliza el concepto de memoria tal como lo entiende Platón<sup>3</sup> y su ontología de la autobiografía consiste en unir, tal como lo hace ese filósofo, en dicho concepto de memoria los dos sentidos que a la palabra *vida* dieron Heráclito (constante devenir, permanente contingencia) y Parménides (unión de ese pasado visto retrospectivamente desde el presente como ser). La metáfora es entonces la figura retórica eje de la autobiografía. Lo que se dice en el discurso autobiográfico es la verdad de otra cosa, la historia de una vida es la historia de la idea de la vida que existe como totalidad antes y fuera del sujeto que escribe. En la metáfora, el yo es un instrumento puesto al servicio de la autodefinición, el yo “crea la forma y en ese acto de creación busca dar al orden en sí mismo y da ese orden al universo.”<sup>4</sup> La ontología de Olney sigue al neoplatonismo de Plotino: “(...) el alma escapa a la multiplicidad, busca escaparse a lo infinito arrastrando todo hacia la unidad, ya que sólo entonces se librará de

---

<sup>1</sup>Olney, James; “Algunas versiones de la memoria/Algunas versiones del bios: la ontología de la autobiografía”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Suplementos Anthropos N° 29, Barcelona, 1991, p.p.33-47. La cita es de la p.45.

<sup>2</sup>Idem ant., p.36.

<sup>3</sup>Platón define a la memoria como el “recuerdo o intuición desde dentro de esta vida de formas tal y como se ve y se conoce en la eternidad entre esta vida y una anterior.” Idem nota 1, p.36.

<sup>4</sup>Eakin, Paul John, “Autoinvención en la autobiografía”, en *Anthropos* N° 29, p.p.79-93. La cita es de la p.82.



ese enredo dirigido a sí mismo.”<sup>5</sup> Detrás de la *metáfora autobiográfica* está la verdad eterna e ideal de un mundo donde no existe la contingencia, así se lograría la autoexplicación y la unidad del yo.

La autobiografía ha pasado a ser un género de ficción. Paul De Man afirma que puede ser analizada a través de un tropo maestro, la *prosopopeya*, figura retórica que consiste en “dar rostro y voz a los ausentes y a los muertos”. En la medida en que aquel que escribe ya no es más aquel que vivió, la prosopopeya lo haría hablar, pero, a su vez, despoja de forma y sentido a la experiencia original en su esfuerzo por brindársela, dado que al intentar entenderla, le brinda una resignificación. “La muerte es un nombre que damos a un apuro lingüístico y la restauración de la vida mortal por medio de la autobiografía (la prosopopeya del nombre y de la voz) desposee y desfigura en la misma medida que restaura. La autobiografía vela una desfiguración de la mente por ella misma causada.”<sup>6</sup> De Man realiza un intento por salvar el estatus epistemológico de la autobiografía cuando afirma que “al texto autobiográfico subyace una estructura tropológica idéntica a la estructura de todo conocimiento”.

En este sentido, Starobinski<sup>7</sup>, al analizar el género como discurso ficcional, se detiene un paso antes de De Man, puesto que considera que el estilo de la autobiografía permite descubrir la interioridad del sujeto que escribe. El estilo no desfigura la verdad / realidad del sujeto, sino que la muestra.

La autobiografía ha pasado de ser un género histórico a ser un género literario. Esto lo demuestra el énfasis puesto en el estudio del estilo (Starobinski), los tropos (De Man), la teoría de la recepción (Elizabeth Bruss<sup>8</sup> y Philippe Lejeune<sup>9</sup>) y de los actos de habla (Bruss). Tanto Bruss como Lejeune insisten en que es consustancial a la autobiografía la “coincidencia de identidad entre autor, narrador y personaje”. Por otra parte, al percibir que la autobiografía adopta “formas externas muy diferentes de acuerdo con la época, depende en última instancia de la actitud del lector el considerar un texto como autobiografía” (Bruss) o en palabras de Lejeune que el receptor establezca con el texto en su lectura un “pacto autobiográfico” consistente en la triple identificación mencionada. Lejeune no establece como parámetro de identificación de la autobiografía la posición del autor (porque presenta el problema de la subjetividad, la especularización, el conflicto con la verdad) sino que utiliza como punto de partida “la situación del lector (la única que conoce bien) (...) porque han sido escritos para nosotros, lectores, que, al leerlos (...) los hacemos funcionar.”<sup>10</sup>

Por su parte, Paul John Eakin reivindica el valor de la autobiografía como autoinvención. El poder cognoscitivo de lo autobiográfico radicaría, en el sentido lacaniano, del advenimiento de la conciencia en el momento de la adquisición (en este caso, de la puesta en práctica) del lenguaje. La autoinvención del discurso autobiográfico otorga al yo un ser conciente, diferente al anterior, del mismo modo en que en la terapia (lacaniana), nombrar el mal constituye la forma de reconocerlo y el primer paso para exorcizarlo. Poner en términos de lo simbólico algo que pertenece al orden de lo imaginario, es el modo de autoconocimiento de la

<sup>5</sup>Idem nota 1, p.43.

<sup>6</sup>De Man, Paul, “La autobiografía como desfiguración”, en *Anthropos* N° 29, p.p.113-8. La cita es de p.118.

<sup>7</sup>Starobinski, Jean, “El progreso del intérprete”, en *La relación crítica*, p.p.65-77.

<sup>8</sup>Bruss, Elizabeth, “Actos literarios”, en *Anthropos* N° 29, p.p.62-79.

<sup>9</sup>Lejeune, Philippe, *El pacto autobiográfico*, cap. I, traducción en *Anthropos* N° 29, p.p.47-62.

<sup>10</sup>Idem ant., p.48.



autobiografía. Verbalizar es sinónimo de hacer consciente. “El poder del lenguaje para forjar el yo no sólo es eficaz, sino que sustenta la vida, y es necesario para desarrollar la vida humana tal como la conocemos.”<sup>11</sup> Por el momento, solo diremos, para utilizar una metáfora cara a Eakin, que su teoría pone al carro delante del caballo.

Derrida, en su análisis de *Ecce Homo* de Nietzsche<sup>12</sup>, afirma que el yo autobiográfico no es autosuficiente: el que firma el texto no es el que escribe, sino el destinatario del mismo. “El texto autobiográfico no es firmado por un autor que se compromete a una identidad común con el personaje sobre el que escribe, (...) la firma ocurre en el momento en que el otro me escucha.”<sup>13</sup> El yo autobiográfico se constituye en heterográfico desde ese momento en que el que lee le brinda o no, según su subjetividad (y a diferencia de las teorías de la recepción, ya no mediante un pacto o el reconocimiento de los actos de habla) la posibilidad de identificación entre nombre y firma. La oreja del otro constituye la existencia de la verdad autobiográfica. *Esse est percipit*.

### **Comentarios críticos y perspectiva de análisis del discurso autobiográfico**

Según Georges Gusdorf, el texto se constituye en la única realidad, el yo *verdadero* es el yo consciente de la escritura: “(...) al yo que ha vivido se le añade un segundo yo creado en la experiencia de la escritura (...).”<sup>14</sup> Se ha pasado del positivismo historicista diltheyano al subjetivismo idealista. En lugar de que la experiencia determine la conciencia y que ésta se manifieste, con posterioridad, discursivamente, pero informada por la experiencia, la representación constituye una realidad en sí misma y se produce la inversión de los términos: la conciencia creadora determina una experiencia más verdadera que la verdad. Al afirmar que una reelaboración subjetiva (incontrastable con la verdad histórica) es más verdadera que la vivida por el hecho de haber sido sometida a la conciencia del autor, al enfatizar el valor de la subjetividad que en el acto discursivo crea una nueva realidad, más verdadera que la vivida, se le quita a la autobiografía su capacidad para conocer, para entender la realidad.

James Olney, con su perspectiva neoplatónica, niega la existencia de una realidad que no sea caótica y contingente y que sólo puede ser ordenada discursivamente, en aras de una unidad preexistente y externa. El acto autobiográfico como metáfora de la unidad, del cosmos (en el sentido etimológico del término) de la vida y del mundo, como ordenamiento de la experiencia es una operación que a la vez que afirma la existencia de una realidad caótica, muestra la imposibilidad de análisis objetivo de dicha realidad. El mundo es un caos ordenable discursivamente. De hecho, el mundo no es un caos, de lo contrario nuestra capacidad de comprensión del mismo sería imposible. Por otra parte, el orden que se le otorgue al mundo no depende de leyes externas (ideas) a las relaciones humanas, sino que las relaciones humanas constituyen un universo de leyes que pueden ser explicadas científicamente. El discurso no ordena al mundo, el mundo ordena determinada

<sup>11</sup>Idem nota 4, p.83.

<sup>12</sup>Derrida, Jacques, *The ear of the other: Otobiographie, Transference, Translation*, New York, Schocken, 1985.

<sup>13</sup>Loureiro, Ángel, “Problemas teóricos de la autobiografía”, *Anthropos* N° 29, p.7.

<sup>14</sup>Idem ant., p.3.



manera de expresarse discursivamente por eso, las relaciones entre las cosas y los hechos nos parecen a simple vista oscuras, informes. La forma de explicar el mundo no es con la metaforización de un mundo ideal, más allá de las contingencias cotidianas, sino estableciendo las relaciones *necesarias* entre los hechos de la vida. Un mundo en el cual los hechos estén ordenados no es un mundo ideal, abstracto, sino un mundo en el cual esos hechos tengan una explicación.

Aunque Paul De Man insiste en no negar estatus epistemológico al discurso autobiográfico, en la *inevitable* desfiguración tropológica que se produce con la prosopopeya, al entender que ese discurso es una desfiguración generada por el uso de tropos (figuras retóricas) termina afirmando que su valor de verdad / conocimiento es estrictamente discursivo: es imposible la confrontación del discurso con la realidad. Lo único verdadero y que permite el conocimiento es el discurso (que ha desfigurado la realidad en tal medida que es imposible verla en él). Este análisis de la autobiografía, llevado hasta sus últimas consecuencias, al hacer énfasis en la naturaleza tropológica del lenguaje, la convertiría en un discurso ficcional que, no sólo no permite el conocimiento de una época, sino que tampoco permite el acceso a una subjetividad.

Sin llegar al nihilismo idealista de De Man, Starobinski reconoce a la autobiografía el conocimiento del sujeto productor a través de su estilo. Sólo se puede acceder a una subjetividad estilística que distinguiría por rasgos, a un autor de otro. Nada se percibe de conocimiento de la realidad del mundo.

La teoría de Lejeune del pacto autobiográfico de lectura / recepción presenta el problema de la subjetividad del receptor (aunque a Lejeune le parezca el punto de vista más objetivo) que equivale a decir que *autobiografía es todo aquello que sea leído como tal*. La garantía de que su definición de autobiografía es válida es, llevada su hipótesis de lectura al extremo lógico mencionado, exclusivamente *su* punto de vista. Porque ¿qué impediría la recepción de un texto escrito en verso como autobiográfico?<sup>15</sup> Por otra parte, no siempre funciona esa triple identificación (más allá de los casos que Lejeune menciona como “autobiografías no clásicas”, en 2º o 3º persona). El caso de la autobiografía de Albert Camus, *El primer hombre*, es un ejemplo problemático porque la identificación legal del autor (A.C.), con la tercera persona gramatical, y la de ambas con la del protagonista (llamado Jacques) no es posible, en la teoría de Lejeune si no es por el falso artilugio idealista de la subjetividad del receptor: es una autobiografía porque la leo como tal. Dado que negamos la utilidad de dicho artilugio ¿por qué seguimos leyendo ese texto como una autobiografía? Sencillamente porque más allá de las estrategias discursivas, de los tropos, de la falta de identificación, del problema de la subjetividad del autor, existe la realidad de ese sujeto y la de su época: existió un individuo llamado A.C. que fue escritor, que nació y se crió como hijo de un colono pobre en Argelia, que perdió a su padre en la Primera Guerra, cuya madre era española (y que además, tiene problemas para comunicarse), que fue al Liceo Louis Le Grand en París, que vivió con angustia la resistencia argelina, que militó en las filas del existencialismo, que debe su ingreso a la intelectualidad francesa al esfuerzo de un maestro que creyó en él, que era fanático del fútbol, etc., etc.. Los datos pueden multiplicarse infinitamente. ¿Con qué estamos comparando

---

<sup>15</sup>Recordemos la definición de autobiografía que Lejeune nos propone: “Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad.” Idem nota 9, p.48.



el texto si no es con información proveniente de otras fuentes, esta vez datos de la realidad, para asegurar que estamos en presencia de una autobiografía? Si bien es cierto que el receptor hace funcionar la máquina del texto con su lectura, siempre lo hace a partir de datos objetivos, reales y eso es lo que brinda a la autobiografía su validez como conocimiento de la realidad. El pacto no funciona en abstracción de la realidad.

En el acápite anterior dijimos que Eakin pone al carro delante del caballo. Esto significa que el lenguaje no crea la realidad, sino que la realidad crea el lenguaje. La necesidad de desarrollo del lenguaje, de autoconciencia y autoconocimiento es la que exige la construcción discursiva y ésta representa la realidad, pero no le da origen.

### **La autobiografía femenina/feminista**

La teoría feminista, al analizar el discurso producido por mujeres, afirma que existe una relación determinante entre producción discursiva y género. Sidonie Smith, en su reseña crítica “Hacia una poética de la autobiografía de mujeres”<sup>16</sup>, plantea el tema del siguiente modo: la autobiografía es un tipo discursivo basado en una valoración de la singularidad individual y de la separación entre el yo y el mundo. Ese hombre que ha logrado, por medio de la acción y la intervención sobre el mundo, modificarlo, y en esa modificación se ha producido una valoración del individuo como singularidad<sup>17</sup>. La autobiografía es un discurso androcéntrico por partida doble: por un lado, porque responde a la acción del hombre sobre el mundo y toda palabra que represente dicha acción (llevada a cabo predominantemente por varones), será, por lo tanto una representación de la cosmovisión masculina. Por otra parte, esa acción ha llevado, de manera paradójica, a la valoración de la individualidad, a la reivindicación de lo privado. Vale decir, el varón accede a la narración de su vida privada a partir del cambio de relación que establece con el mundo. Ahora vale también el individuo y su singularidad, porque esa singularidad se distingue de las demás en su intervención en el mundo. Por esta razón, la autobiografía constituye un discurso en el que se “devalúa la interdependencia personal y comunitaria”. Así, el yo predominante en ella es identificable con un yo masculino.

Las mujeres que escriben autobiografías transgreden las expectativas simbólicas de género y se apropian del lógos que ha servido para reprimir lo femenino. Esto representa la amenaza del desorden en el orden patriarcal. Por eso, las autobiografías de mujeres son consideradas como una contaminación del canon de género (y como una transgresión de género). Para leer autobiografías de mujeres debemos prestar atención y cuestionar la represión de la mujer y la ideología del individualismo, (dice Smith) ambas características constitutivas de la sociedad patriarcal, ambas “ficciones del poder”. Por esta razón, el acceso a lo simbólico, gracias al aprovechamiento de las fisuras en la hegemonía patriarcal, se produce, primero, a nivel de la escritura

<sup>16</sup>En *Anthropos* N° 29, p.p.93-106.

<sup>17</sup>Por esta razón, muchos autores proponen que la autobiografía como género se origina con el ascenso y estabilización del mundo burgués (S XVIII y XIX). No discutiremos en profundidad estas explicaciones del origen de la autobiografía, sólo diremos que si las *Confesiones* de San Agustín, que datan del siglo IV, son consideradas como un texto autobiográfico por esos mismos autores que determinan del modo mencionado el origen del género, es por lo menos una noción que habría que revisar.



de ficciones pues es más sencillo ser otro en una ficción que poder escribirse a sí misma como mujer. Las mujeres que no cuestionan dichas ficciones de poder no escriben autobiografías, “sus historias permanecen privadas (diarios, cartas, anotaciones personales)”. Aquellas que escriben autobiografías, descubren su deseo (transgresor) de participación en la vida pública.

Según Sidonie Smith (en una línea que sigue al idealismo analizado en acápites anteriores, pues considera al individuo como una construcción discursiva) el yo autobiográfico es un “ficción cultural y lingüística construida a través de procesos narrativos y de ideologías históricas de la identidad”<sup>18</sup>, es una interpretación discursiva de la experiencia pasada. Por esta razón, deberíamos prestar atención a las estrategias discursivas (tropos, figuras, mitos, metáforas) que usa la mujer que se autorrepresenta porque la ubican en su verdad, la sitúan en relación con los modelos culturales en vigencia en el momento de la escritura. Esos modelos de expectativas simbólicas se manifiestan entonces, lingüísticamente, en la retórica del discurso. Así, la autobiografía es, antes que un discurso monológico de un yo individual/-ista, en tanto “átomo privado” aislable de la sociedad, un discurso polifónico, porque la conciencia / yo no puede representarse a sí misma evitando las determinaciones ideológicas de la sociedad. El sistema cultural ideológico más importante para interpretar la identidad del yo es el que distingue los géneros. Así el género literario (autobiografía) se inscribe en la ideología de género (femenino-masculino). Las formas lingüísticas representan el deseo de mantener las diferencias entre la subjetividad masculina y la femenina. La autobiografía tradicional funciona como una forma que sostiene la diferencia sexual (palabra para el logos masculino y logos para nombrar la acción masculina). Esto implica que la autobiógrafa se convierte en otro por partida doble: por un lado, al apropiarse del logos y por otro, porque su discurso está dirigido al ámbito público. La mujer que escribe entonces, muestra a la vez el deseo de transgresión cuando incursiona en una de las formas culturales que constituyen la idea de hombre, la ficción de la identidad que construye la identidad masculina, una ficción androcéntrica.

Por eso, si la autobiógrafa es además negra o forma parte de una colonia (hasta el siglo XVIII) o (con posterioridad, siglos XIX y XX) es obrera, está sometida “doble o triplemente a las representaciones de otros”<sup>19</sup>. El varón, aun el obrero, mantiene la autoridad para nombrar a su mujer, concluye Smith. Nosotros diremos que, más que para nombrarla, el obrero ocupado mantiene en el hogar y sobre su mujer, manifestaciones reales (por eso luego se vierten en palabras) de opresión patriarcal.

Dado que la autobiografía es la historia pública de la vida privada de un individuo, la mujer escribe como varón no sólo al abrazar la ideología del individualismo, sino también de la actitud concomitante con el individualismo: el voluntarismo. Por medio de éste confirma en un nuevo movimiento de tensiones que la mujer puede convertirse en parte de la humanidad, mientras afirma no serlo. Si debe haber voluntad de ser es porque no se es: tú puedes ser humana, entonces, habla.

---

<sup>18</sup>Idem nota 14, p.96.

<sup>19</sup>Idem nota 14, p.99.



La posición que adopta la corriente feminista francesa (Luce Irigaray, Julia Kristeva) y también algunas estadounidenses (como Nancy Chodorow<sup>20</sup>) e inglesas (como Juliett Mitchell y Jacqueline Rose) es la siguiente: la autobiógrafa es una mujer “fálica” que ha reprimido a la mujer / madre y que acepta ser inscrita en el “reino de la palabra, del logos, del padre”. En ese proceso reprime todo aquello que la cultura patriarcal define como femenino: “la ausencia, el silencio, la vulnerabilidad, la inmanencia, la interpenetración, lo no logocéntrico, lo impredecible, lo infantil.”<sup>21</sup> Así, recupera el orden simbólico patriarcal cuando es reconocida culturalmente porque encarna valores e ideales masculinos. En la autobiografía se actualiza el discurso androcéntrico en la medida en que al recuperar el origen (habiendo logrado la desidentificación con la madre) lo que efectivamente se retoma es la palabra (lógos) que designa al autobiógrafo: el nombre (dado por el padre). Cuando el autobiógrafo accede a la voz que ordena su experiencia, vuelve a reprimir lo femenino: “lo incontrolable e innombrado (...), lo fluido, lo inmediato, contingente, irracional (...), lo semiótico.” Según estas feministas, escribir autobiografía “promueve la identificación con la misma ideología esencialista que convierte la historia de la mujer en una historia de silencio, privación de poder y autonegación.”<sup>22</sup> Sin embargo, Sidonie Smith piensa que esa rendición es “compleja y precaria porque se expone a elementos subversivos.” Esos elementos consisten, en especial a partir del siglo XX, en reconocer las mujeres su relación problemática con el lenguaje al mostrar cómo el acceso al plano de lo simbólico les ha sido restringido, cómo se las ha obligado a dotarse de un discurso de “tretas del débil”: modalizaciones, eufemismos, circunloquios. Así, se apropian del lenguaje como una representación del acceso al espacio público. Sin embargo, la voz de la autobiógrafa sigue siendo la de otro. La autobiografía requiere que la mujer hable como un hombre. Dado que la autoconciencia es mayor a partir del siglo XX, las mujeres pasan de la confusión que les genera la dificultad de autorrepresentación y buscan explorar la posibilidad de expresarse en el lenguaje materno, asociado con lo imaginario (Lacan), descentrado, no logocéntrico, fuera de la lógica fálica de lo simbólico. De allí la poética de la escritura femenina de las feministas mencionadas: el poder femenino radica en escribir con la voz de la madre.

### **Escribir como mujer, escribir como hombre. Perspectivas de lectura feminista**

Así como no estamos de acuerdo con las teorías que entienden al discurso autobiográfico como ficcional, porque pecan de idealismo, del mismo modo negamos esa operación de lectura para las autobiografías de mujeres. Acordamos con que los discursos son representaciones simbólicas de determinaciones sociales, pero de ningún modo eso vale para hacernos afirmar que la autobiografía es la construcción discursiva/ficcional de un yo. La mujer que escribe autobiografía es una vida real puesta en

<sup>20</sup>“Chodorow (con su teoría) ha inspirado numerosas lecturas de textos femeninos basadas en la suposición de que sus personalidades son menos organizadas, más conectadas y más fluidas.”, Nina Baym, “La loca y sus lenguajes”, p.p.52-74, en *Otramente: lectura y escritura feministas*. La cita es de la p.65.

<sup>21</sup>Idem nota 14, p.103.

<sup>22</sup>Idem nota 14, p.100.





palabras. En palabras se representan las experiencias y las ideologías que la han atravesado. De allí la importancia de la autobiografía como documento. Del mismo modo que un documento usado como prueba de la ciencia es sometido a la “prueba de verdad”, pues no necesariamente sus enunciados son siempre verdaderos, y así como esto se logra con la investigación y la comparación con otros documentos y fuentes, la autobiografía requiere del mismo sistema de análisis. Confrontaremos con la vida de la autobiógrafa, con otros documentos y analizaremos las estrategias discursivas de la autobiografía para descubrir en qué trampas o mentiras cae el documento y por qué. La importancia del análisis de los recursos no es menor, ni se relaciona con la tendencia a considerar a la autobiografía como una ficción, sino que forma parte de la exhumación de la realidad que aparece oscurecida; las verdaderas relaciones sociales están escondidas en el documento. Las estrategias discursivas utilizadas, entonces, nunca son casuales, sino que son los datos que nos permitirán analizar el grado de verdad o ideología del documento.

Con relación al tema de la escritura femenina, pensada como “una escritura con la voz del varón” y la declaración de principios de una poética autobiográfica para las mujeres esencialista, que reivindique la diferencia (y la conexión con la madre, lo no logocéntrico, etc.) sólo diremos que no acordamos con una especificidad de la diferencia en la escritura de lo femenino, como no sea por la vía de la valoración de la diferencia: las mujeres (indistintamente de otras determinaciones sociales fundamentales) seríamos diferentes (y mejores, se implica) que los varones, por eso no deberíamos escribir con la palabra que nos domina. Las defensoras de la especificidad de la escritura femenina sostienen que su postura niega “el biologismo abierto y la adoración del Eterno Femenino”, porque la diferencia se redefine, no como masculino y femenino, no como biológicamente dada, sino como “una multiplicidad, ambigüedad y heterogeneidad, que es la de la textualidad misma.”<sup>23</sup> Sin embargo, afirmaremos junto con Nina Baym, que “el esencialismo lingüístico (que ellas proponen) no es mejor que el biológico.” Pues la escritura con el lenguaje de la madre es una forma de esencialismo cultural. Si siguiéramos esa teoría, no deberíamos escribir de ninguna manera, puesto que la que usamos es la única que conocemos y por supuesto, la única que conocen (y utilizan para divulgar su discurso) las feministas de la diferencia<sup>24</sup>. El lenguaje es sexista, bien, pero justamente lo es porque proviene de una sociedad que tiene esa característica, no vale cambiar el lenguaje de las mujeres como una forma de revolucionar el sexismo en la sociedad. Ésta es nuevamente, una operación idealista: si cambiamos la forma de

<sup>23</sup>Jacobus, Mary, “La visión diferente”, en *Otramente*, p.p.228-242. La cita es de la p.231.

<sup>24</sup>“Las teóricas más militantes no emplean el lenguaje que reclaman (...). En realidad, ‘las mujeres’ no se están resignando al silencio y a no hablar; no podemos permitirnos ese lujo, y a medida que, cada vez más numerosas, entramos en la plaza pública, no estamos calladas y no gritamos (...). Como queremos hablar *para lograr un resultado*, usamos el discurso racional secuencial, y es evidente que lo usamos bien. ¿Acaso hemos optado, entonces, por convertirnos en *hombres*? Antes de asentir, reflexionemos en que esa idea de que nuestra habla es abierta, no lineal, desarticulada, fragmentaria, polisémica, va de acuerdo con la idea del ‘sexo débil’ irremediablemente irracional y desorganizado que el Otro masculino desea. La teoría conduce a un lenguaje que es intensamente privado, políticamente ineficiente, diseñado para fracasar. Las mujeres que entran en la vida pública, ya sea como juezas de la corte suprema u organizadoras de sindicatos inquilinarios, prueban empíricamente que la teoría no es cierta (...). Dejan muy a la zaga a las teóricas ‘avanzadas’ de la literatura femenina, ponen en evidencia que su teoría es un lujo esotérico. Claro que, al tiempo que relega a ‘la mujer’ a la inutilidad, la teoría ratifica a las bellas letras como un pasatiempo de las élites.”, Nina Baym, op.cit., p.p.59-60.



hablar (o de pensarnos)<sup>25</sup>, y si las mujeres logramos imponer la propia, la sociedad dejará de ser sexista. Por eso, la operación materialista consiste en intentar el cambio de las conductas sociales (y el sexismo es sólo una de ellas) con los medios y herramientas que nos permitan ser comprendidos y recién entonces, cuando esas relaciones hayan adquirido otra forma, comenzaremos a expresarnos de otra manera.

En cuanto a la lectura feminista de las autobiografías escritas por mujeres, realizaremos la misma operación que para cualquier autobiografía: en primer lugar, la tomaremos como documento y no como ficción. En segundo lugar, atenderemos a sus estrategias discursivas porque siempre esconden y muestran la verdad de un texto (sea esta ficcional o como en el caso que nos ocupa, no lo sea). Por último, veremos (incluso como podríamos examinarlo en un texto escrito por un varón) cuáles son las determinaciones particulares con relación al problema del género.

### **Una autobiografía silenciosa**

Juana Rouco Buela fue una militante anarquista nacida en España en 1889, “hija de padres obreros” que en el año 1900 llega a nuestro país, con sólo 11 años y prácticamente iletrada<sup>26</sup>. Con su hermano, que ya estaba en Buenos Aires militando por el anarquismo, empezó a frecuentar asambleas y reuniones de carácter social y obrero. Esa participación la llevó a querer “saber y conocer todo lo que a su alrededor se hacía y discutía”. Así aprendió muy velozmente (y por su cuenta) a leer y escribir, aunque “nunca consiguió un título”, dada la pasión con que se entregó “a las ideas y a la propaganda”. Esta autodidacta, forjada por la organización y la militancia, fundó un centro anarquista femenino junto con otras mujeres como Virginia Bolten y María Collazo, fue deportada cuando se le aplicó la Ley de Residencia y fundó un periódico escrito exclusivamente por mujeres anarquistas llamado *Nuestra Tribuna*, de aparición quincenal, y que se publicó desde el 15 de agosto de 1922 hasta el 1º de julio de 1925. Fueron 39 números. Además, y éste es el eje de nuestra ponencia, publicó en 1964 una *autobiografía* llamada *Historia de un ideal vivido por una mujer*.

Si en una autobiografía se escriben los episodios de la vida privada que explican a una figura pública, en las memorias se realiza un recuento de las experiencias de la vida pública de una persona célebre. Estrictamente, entonces, Juana Rouco Buela escribe memorias y no autobiografía, porque en ese texto,

---

<sup>25</sup>Para Kristeva “no es el sexo biológico lo que determina el potencial revolucionario, sino la posición de sujeto que asuma.” La autora rechaza el biologismo y el esencialismo y “pone en duda la noción de identidad” (Moi, Toril, *Teoría literaria feminista*, Cátedra, Madrid, 1995, p.26). Esta postura es políticamente peligrosa porque no permite ver que la opresión patriarcal sigue siendo, en la realidad, una de las formas específicas de sometimiento de las mujeres. Por otra parte, asume que la posición del sujeto, al no estar dada biológicamente, es aquella que el sujeto “decida” y en esa decisión radica su carácter revolucionario: ahora se han subjetivado lo femenino y lo masculino y por lo tanto, se vuelven a negar las realidades sociales. Si una mujer elige ser varón, en eso consistiría su revolución. Sin embargo, una revolución no es individual, no es subjetiva, ésta no puede ser sino un fracaso al enfrentarse con las limitaciones reales. Las feministas revolucionarias que escriban y lean no debemos buscar salidas que nos conduzcan al fracaso: “nuestro deber está en escoger el argumento dialéctico por encima del reconstructivo. Resulta peligroso para las feministas estar enamoradas del tema de la imposibilidad.” (Schweickart, Patrocino, “Leyéndo(nos) nosotras mismas: hacia una teoría feminista de la lectura”, en *Otramente*, p.151.

<sup>26</sup>“... mi madre (...) nunca me mandó a la escuela. Yo apenas sabía poner mi nombre y un poquito sumar (...)”, *Historia de un ideal vivido por una mujer*, Kaufman, Buenos Aires, 1964, p.11.



prácticamente no aparecen menciones a su vida privada. Escribe memorias como las escriben los hombres públicos de antes del siglo XVIII-XIX. ¿Por qué elige escribir memorias y no autobiografía? Para responder esta pregunta vamos a observar un documento imprescindible: todos los números de *Nuestra Tribuna*. En este periódico dirigido por Rouco, estas mujeres niegan ser feministas, pero sólo como una forma de distinguirse de las feministas “burguesas” (socialistas, especialmente). Ellas no bregan por los derechos de las mujeres, afirman, sino que lucharán desde sus páginas para lograr la emancipación de toda la humanidad por medio del ideal anarquista. Tienen claro que la lucha que encaran es fundamentalmente de clase y que la lucha de la mujer debe ser en tanto obrera y no en tanto mujer, por esa razón se niegan feministas. Ahora bien, nosotros afirmamos que dado que su discurso está producido por mujeres y dirigido principalmente a las mujeres, para alentarlas y afirmarlas en la lucha social, son feministas. Lo niegan porque en esa negación radica la diferenciación que establecen con otras feministas, que ellas consideran burguesas porque no se preocupan por la revolución social, sino por los problemas puntuales de la mujer y sólo reclaman reivindicaciones de género, como por ejemplo, el derecho al sufragio. Ellas no son sufragistas, la lucha es de clases y no de género. Esta caracterización no les quita un ápice de su feminismo, serán feministas no sufragistas, “revolucionarias” (como ellas dicen y nosotros analizaremos después) pues los problemas de las obreras son el eje central del periódico y cómo debe intervenir en la lucha social la mujer obrera.

### ***Nuestra Tribuna*: compatibilidad entre las tareas de género y la lucha de clases**

Entonces, aun cuando nieguen su feminismo, pues sus “propósitos son netamente sociales y no se apartan de los hombres que luchan por la emancipación humana”, reconocen la especificidad (y la importancia) de la mujer en esa lucha: “La mujer ha sido, es y será el factor primordial de la humana sociedad. La mujer es el todo (...) sin la mujer no hay vida, ni arte, ni belleza (...). La mujer es factor primordial en el hogar y en la sociedad. (...) tanto en la sociedad como en el hogar tenemos iguales derechos y deberes que el hombre. Hoy, en las luchas sociales (...) corramos al lado de nuestros hermanos”<sup>27</sup>. Entonces, igualdad de derechos, pero especificidad en las tareas. En este sentido, el feminismo que estas mujeres plantean es el primer paso hacia lo que hoy designaríamos como feminismo de la diferencia. De hecho, se reivindican los valores femeninos como distintos a los del hombre y, en algunos casos, como superiores. Por ello, no es casual la colaboración de Rabindranath Tagore con relación a este problema de género. Veamos cuál es su aporte en *Nuestra Tribuna*: “A nosotros se nos debe el mal, la corrupción y toda la miserabilidad que existe en el planeta (...). Si verdaderamente somos los poderosos ¿por qué no lo arreglamos? (...) Muchas veces nos llenamos la boca hablando mal de la mujer (...) en sus almas no hay tanta maldad.”<sup>28</sup> Postulan la igualdad entre varones y mujeres y derivan hacia la especificidad de la mujer como compañera del hombre en la militancia al fomentar la “división del trabajo” reforzando los roles femenino y masculino. En esta postura, las mujeres serán

<sup>27</sup>*Nuestra Tribuna*, 15-8-1922, año I, N° 1.

<sup>28</sup>NT, 1°-2-1923, N° 12.



militantes públicas en tanto no sean madres, y se convertirán en militantes en sus casas cuando la maternidad se les exija. Así, el rol fundamental de las mujeres que han sido madres, se convierte en la formación de hijos en los ideales anarquistas y en la cariñosa compañera del varón (que continuaría así su militancia pública). El rol de la mujer en su casa es el de educadora de familia anarquista. En este sentido, las tareas de género y las de clase son compatibles para estas mujeres. Se puede militar en el hogar. La propia Rouco en una crítica a la Unión Feminista Nacional dice: “Queremos que las mujeres se emancipen para que sean *madres revolucionarias que eduquen a sus pequeños retoños enseñándoles a ser libres (...)*. Queremos que la mujer sea la eterna compañera del hombre (...) luchando ambos bien unidos, por una sociedad de iguales donde desaparezcan los antagonismos de clase.”<sup>29</sup> Tan fundamental es el rol de la mujer en tanto madre, que publican dos veces “El poema a la madre” de Gabriela Mistral (aparece en el N° 4 y en el N° 7); en el N° 13, la “Oración de la maestra” (otra forma de la maternidad), también de Gabriela Mistral; en el N° 24, “Fecundidad” de Salvadora Medina Onrubia; en el N° 36, “Tres madres” de (¡un varón!) Martín Castro y “El niño solo” de (otra vez) Gabriela Mistral.

Con relación a la maternidad, proponen que no sólo no debe ser una exigencia para la mujer, sino que para una obrera es un suicidio (que además condenaría a los hijos) traer al mundo todos los hijos que inconscientemente la vida les disponga. “Un niño debería ver sólo la luz del mundo cuando sus padres sintiesen la necesidad de él y cuando pudiera contar con las condiciones materiales necesarias para un desenvolvimiento saludable y dignamente humano. Tal como están hoy las cosas el nacimiento de un hijo en las familias proletarias significa una mayor restricción aún. (...) una vida consagrada enteramente a concebir hijos es una vida perdida para toda educación espiritual. (...) gran parte de lo miserable que hoy juega en las familias tan predominante papel podría subsanarse si la mujer tuviera un más alto grado de desarrollo espiritual.”<sup>30</sup> Así, aparece la propuesta de la anticoncepción en términos idealistas de “educación espiritual” y por otra parte, debiéramos convenir que “si la vida dedicada a concebir es una vida perdida”, con la misma lógica “una vida que se haya dedicado a concebir y criar un solo hijo, también ha perdido parte de su formación espiritual”. Con lo cual, si la reproducción de la vida es tarea de la mujer, siempre la mujer seguirá en inferioridad de condiciones con respecto al varón. En este punto se muestra la contradicción entre maternidad militante e igualdad de derechos entre varones y mujeres. Entonces, fuera de declaraciones de principios contradictorios e idealistas tales como la mujer debe informarse, aprender y no tener cualquier número de hijos que no pueda mantener<sup>31</sup> pues “tiene responsabilidad directa en la procreación” y que a ello debe colaborar el varón, no aparece en el periódico (que se propone como un camino para el aprendizaje de las obreras) ninguna nota sobre anticoncepción, ni conferencias o charlas o folletos en los cuales se trate el tema. Declaración de principios. Imposible aprender de eso.

Si en los primeros números del periódico proponen que “Nuestra palabra irá a los compañeros, conciliadora y sincera, procurando el acercamiento entre ambos y cuando a ellos nos dirijamos (...) lo haremos

<sup>29</sup>*Nuestra Tribuna*, 1-9-1922, año I, N° 2. Las cursivas son nuestras

<sup>30</sup>*NT*, 31-10-1922, N° 6.

<sup>31</sup>Adaptación pseudopedagógica del postulado del primer feminismo anarquista: el “amor libre”. Cfr. *La Voz de la Mujer*.



de igual a igual, sin distinciones, ni creyéndolos ni creyéndonos superiores. Iguales en deberes y en derechos (...). Compañeros y compañeras deben deponer la fatal animadversión que nos tiene separados y hacer que nuestro arbolito recién plantado se pueble de pájaros (...)"<sup>32</sup>; apenas unos números más adelante acusan a los propios compañeros anarquistas de que la revolución no ha avanzado por causa de su sexismo: "Si los anarquistas no hubieran desdeñado el problema de la mujer y el niño, la revolución estaría adelantada (...). El deber moral del anarquista es emancipar a la compañera de su vida. En la práctica diaria la mayoría de los compañeros proceden de manera distinta." Ni ellas mismas se dan cuenta de que la clave de la permanencia del sexismo en sus propios compañeros de lucha está dada por su propuesta con relación al género, pues en ese mismo texto reivindican las tareas maternas como específicas y "revolucionarias" y les niegan, con ese mismo movimiento, la militancia pública: "no soy de creencias que todas las mujeres deben ser oradoras y escritoras, no, la mujer puede realizar una gran obra transformadora en el hogar, educando racional y científicamente a su prole."<sup>33</sup>

Con respecto al "amor libre" o "unión libre", estas mujeres piensan que "dos seres que se aman libertariamente (...) no necesitan recurrir a la ley ni al código"; sin embargo, allí están los varones para mostrarles que esa forma de amor dejará a las mujeres desamparadas. Por más que ellas los acusen ("malos son los hombres que propagando un amor sin ritos ni cánones, seducen y pervierten"), sólo pueden ofrecer como propuesta "erguir la frente y llevar en tu corazoncito idealista el canto de la vida y del amor."<sup>34</sup> Hay una gran crítica a los que considerándose anarquistas, se aprovechan de las mujeres y después las abandonan: el síndrome del Don Juan anarquista. "El verdadero amor libre no estriba en seducir a una mujer para abandonarla después", "hay muchos don juanes, desgraciadamente 'idealistas' que bajo la égida del amor libre practican el más vergonzante libertinaje", "cientos de hogares son víctimas de esta moderna prostitución, por los modernos don Juanes"<sup>35</sup>: si esto sucede ¿a qué apelar, entonces, para resolverlo? A la conciencia moral individual de los compañeros, se les pide, por consiguiente, que sean anarquistas consecuentes; que sean coherentes con su programa; que no sean hipócritas; que si concientemente eligieron el anarquismo, no deben usar a la mujer como un objeto de su propiedad, tan desechable como cualquier mercancía; les piden que se *involucren* en la relación libre y que se hagan cargo de los hijos (tanto moral como materialmente) si la relación termina. A pesar de todos los reclamos y apelaciones del orden de lo moral y espiritual que debe conllevar el amor libre, en determinado momento, ellas mismas reconocen que esa apelación a la voluntad conciente individual, por respeto a un programa, es insuficiente: "¡Vosotros los que queréis ver a la mujer emancipada, pero no la vuestra! (...) los hombres, en el fondo de su ser, detestan la emancipación de la mujer. (...) porque con ella termina el reinado de su dominio y el hombre es dominador, si no por naturaleza, por costumbre. (...) sienten celos de los compañeros que pueden visitarlos, ellos son propietarios y... 'ojo con la propiedad' (...) no hay

<sup>32</sup>*Nuestra Tribuna*, 15-8-1922, año I, N° 1.

<sup>33</sup>*NT*, 31-10-1922, N° 6.

<sup>34</sup>*NT*, 1°-1-1923, N° 10. El texto citado es de Juana Rouco.

<sup>35</sup>*NT*, 1°-1-1923, N° 10 y 28-2-1923, N° 14.



conciencia en nuestros compañeros (...)”<sup>36</sup>. Más adelante veremos cómo experimenta esta situación Juana Rouco en su propia vida. Esto se produce porque la ética del anarquismo es idealista e individualista, depende de la decisión particular de cada uno con relación al tema de los sentimientos. Además, la paternidad misma es un problema moral, hacerse cargo de la educación y la manutención de los hijos es una responsabilidad moral, por eso, las madres anarquistas están desamparadas con relación a los efectos que produce la formación patriarcal y sexista en los varones. Frente a la realidad, no hay programa idealista, ni apelación a la conciencia o voluntad moral individual que valga. Que las anarquistas pidan la colaboración del padre no es la vía para revolucionar la familia burguesa.

### Entonces, ¿por qué memorias?

En la historia de la vida pública de esta mujer que intenta recortar su vida privada, la primera contradicción se presenta en las “Palabras preliminares”: “Voy a relatarles mi *vida* para que se pueda conocer mi actuación desde niña (...). En este relato trataré de *excluir mi vida particular*, en lo máximo posible, dando un detalle de mi actuación ideológica (...)”.<sup>37</sup> En primer lugar, la vida es “toda la vida”, no sólo la pública, y en segundo lugar, si también militó como madre anarquista tal como lo propone desde las páginas de su periódico, ¿por qué no contarlo? Sencillamente porque ha militado mientras no fue madre, después de eso, no sólo va abandonando la militancia, sino que deja de sacar el periódico. Veamos cómo ella misma nos lo dice: “*Nuestra Tribuna* sólo pudo aparecer hasta el primero de noviembre; ese año de 1924, fue para mí de mucho trabajo, porque la gran ayuda que tenía en Necochea había desaparecido. (...) Pero a pesar de todo, no fue la situación económica la que hacía imposible seguir realizando un trabajo superior a mis fuerzas. Tenía una niña pequeña y muy poca colaboración, a no ser la de mi compañero, y no tuve otro remedio que suspender su aparición (...)”<sup>38</sup> Después de que nace su segundo hijo afirma que en su “vida se produjo una transformación muy *natural*, ya no era la mujer libre, había adquirido una responsabilidad que me imponía el cuidado y la educación de mis hijos (...)”<sup>39</sup> Además de la naturalización de la mujer como madre que se observa en la cita, queda claro su militancia ha sufrido un desmedro a partir de la maternidad. Si bien siguió dictando conferencias y asoman momentos de *militancia materna* relacionadas con la función didáctica del anarquismo (y de las mujeres) cuando sus hijos han crecido: “Con los hijos de Serantoni, los míos y otros chicos, formamos un cuadro infantil y entre varios hicieron un escenario...”<sup>40</sup> Este tipo de militancia ya la llevaba a cabo mientras publicaba su periódico: en el N° 1 ya aparece la “compañera Rouco” realizando una función a beneficio de *Nuestra Tribuna* en la cual dirige un “cuadro infantil y dicta una conferencia. Sin embargo, el periódico deja de salir. Ella que dice haber demostrado con su publicación “al mundo cómo la mujer es tan capaz como el hombre” y que lo único que necesita es “que se estimule su trabajo”, cae en trampa del feminismo que postula. Porque la militancia es

<sup>36</sup>NT, 28-2-1923, N° 14.

<sup>37</sup>*Historia de un ideal...*, p.9. Las cursivas son nuestras.

<sup>38</sup>Idem nota 26, p.93.

<sup>39</sup>Idem nota 26, p.94. Las cursivas son nuestras.

<sup>40</sup>*Historia...* p.107



pública, deja de salir el periódico. Cuando revela que su militancia materna consistió en dirigir a sus hijos y a otros niños en recitados y representaciones de obras de propaganda anarquista, está reconociendo el fin de la militancia “revolucionaria”. Por otra parte, lo más razonable es que su militancia materna haya tenido más que ver con la atención y el sostén de la vida de los hijos que con el anarquismo revolucionario.

Un apartado con relación a su compañero, que en la cita anterior la ayuda con su hija. En ningún momento nos dice su nombre. En el año 1921 que “fue decisivo para su vida” porque “formé mi hogar, con un compañero consciente y muy inteligente. Ya no estaba sola. Tenía una colaboración valiosísima a mi lado.”<sup>41</sup> Su forma es elusiva, fría, no hay manifestación de sentimientos, el matrimonio se asemeja a una relación laboral. Y ni siquiera se menciona el nombre del *socio*, cuyo grado de conciencia en el programa anarquista era tal que, después del golpe del '30, la abandonó junto con los hijos. Así nos lo narra en el único fragmento que dedica de todo su texto a mostrarnos sus sentimientos y que ilumina todo el texto como una gran contradicción y negación. Merece la pena que lo incluyamos:

Mi hogar también se destruyó. Mi compañero fue uno de los que se fueron, abandonando todas sus obligaciones, compromisos y responsabilidades para con sus hijos. Yo, casi quedo bajo los escombros de mi hogar destruido, después de casi trece años de vida en común, con dos hijos, al perder al ser que más he querido: al padre de mis hijos. Mucho me costó poder reaccionar y organizar de nuevo mi vida, pero pudo más el ideal que había sostenido toda mi existencia, que la traición. Me quedé sola con mis hijos, a los que nada ni nadie pudo arrancar de mi lado, pero pasé varios años desorientada, como una barca en el medio de la mar en una noche de tormenta, a la deriva y sin saber qué hacer. Es que un dolor como el que yo sentí al perder un ser tan querido, deja huellas que no son fáciles de borrar. El sufrimiento fue tan grande, que casi trastorna mi mente, pues lo que estaba sucediendo, fue para mí algo increíble e inesperado. El cariño de mis hijos y el ideal me dieron fuerzas para seguir el camino por mí trazado; mis hijos eran chicos y tenía la obligación de atender su sustento y educación, que el padre había descuidado. Antes que nada era madre.<sup>42</sup>

Esa afirmación de sentimientos de dolor, de frustración, de fracaso, de traición constituye en realidad, un dolor político que muestra las limitaciones de su programa. Sólo aparece bajo la forma de un conflicto personal, de un dolor individual. Dado que es un fragmento único en un texto que se propone público, y en tanto las relaciones privadas y los sentimientos son siempre un producto de las relaciones sociales (lo cotidiano está transido de lo social), y ella no es capaz de reconocer no solamente que su programa no ha triunfado, sino que además (y lo que es peor) que las propias contradicciones de su programa las ha sufrido en carne propia. Un compañero sin nombre, los hijos que la han naturalizado como madre responsable, una familia (nuclear, como los burgueses quieren, aun cuando los anarquistas se reivindicaran revolucionarios porque negaban el

<sup>41</sup>Idem nota 26, p.79.

<sup>42</sup>Idem nota 26, p.106.



matrimonio civil y religioso) que se destruye: todo ello constituye el *punctum* en el programa anarquista. *Punctum* en el sentido que Roland Barthes utilizó para la fotografía, ese *agujero* hacia el afuera sobre el cual la mirada se orientará para que la lectura “impulsada *racionalmente* por una *cultura moral y política*”<sup>43</sup>, signifique mucho más que lo que literalmente se dice. “Muy a menudo el *punctum* es un ‘detalle’, es decir, un objeto parcial” que sale de la escena textual porque apunta a la realidad exterior que determina y por lo tanto, resemantiza todo el texto<sup>44</sup>. Lo que se muestra apenas en un fragmento y que sirve para iluminar todo el texto y la realidad del programa anarquista: niega escribir sobre su vida privada, porque lo que importa es su participación pública, a pesar de que afirma que la madre milita como tal, y a su vez debe resignar su participación pública como un efecto de los cambios en su vida privada. En la “negación” de la vida privada de la *autobiografía* se muestra que lo que no se nombra es en realidad el verdadero problema del anarquismo en su última etapa.

### **Conclusiones: El pesimismo senil del anarquismo**

El anarquismo ha terminado su periodo de *optimismo juvenil* de fines del siglo XIX, con manifestaciones feministas como el periódico *La Voz de la Mujer*, en el cual la principal propuesta programática con relación al problema de género es el “amor libre”. Esas primeras manifestaciones del feminismo anarquista son más afines al feminismo de la igualdad. En el periodo que nos ocupa (entre el '22 y el '25) el anarquismo ha mutado hacia un *pesimismo senil*: la propuesta política fundamental pasa a ser la educación del proletariado, la “revolución” es educativa y consiste en cambiar las ideas en la cabeza de los obreros y obreras. Una lucha por las conciencias y no por las experiencias de la clase obrera, y en especial, de la mujer que es la educadora fundamental del núcleo de la sociedad. La militancia es educación<sup>45</sup>. Y una educación deficiente que no explica cómo resolver socialmente el problema de la reproducción de la vida.

Entonces, en primer lugar, la metodología del programa anarquista peca de idealismo. En segundo lugar, pensar la posibilidad de cambio social como producto del cambio en las relaciones familiares y también en la tarea específica de la mujer en la familia es una propuesta reaccionaria porque refuerza la familia nuclear. Juana Rouco Buela es incapaz de ver que las limitaciones de su programa han colaborado para que su vida privada terminara definitivamente en la zona de la oscuridad y del frustración. Las soluciones individuales/individualistas al problema de la reproducción de la vida en la sociedad capitalista tienen dos variantes: por un lado, la forma burguesa (una mujer subordina económicamente a otras) y por otro lado, la liberación mística (la exaltación de la maternidad como tarea propia de la mujer, la variante Rouco). Ninguna de estas dos está al alcance o es recomendable para la mujer obrera. Cuando Rouco se convierte en madre,

<sup>43</sup>Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 1989. La cita es de la p.89.

<sup>44</sup>Idem ant., p.93.

<sup>45</sup>¿Cómo hacer una “revolución” anarquista? Por medio de la educación: “No somos nosotras amantes de un periodismo de bomba revolucionario. Lo somos, sí, de la obra perseverante, duradera, educacional, y de cultura.” *Nuestra Tribuna*, 15-8-1922, año I, N° 1.





reconoce que la “colaboración” en esa tarea mística es necesaria. Allí se abren de nuevo dos caminos posibles, dos alternativas que, esta vez, son plurales/colectivas: la de la nueva masculinidad (reparto de la carga en la pareja) y la del cooperativismo (las guarderías populares). Rouco observa las limitaciones de la postura mística y parece conformarse con la “nueva masculinidad”: la colaboración del compañero, siempre insuficiente. Estas dos posibilidades siguen siendo soluciones parciales, las únicas posibles bajo este sistema social. La primera no resuelve el problema, sólo reparte la carga entre dos individuos, que dadas las características de nuestra sociedad en la divergente formación de varones y mujeres en tanto padres y madres, habilita al varón a negar de plano cualquier tipo de colaboración. La segunda se acerca más hacia una solución dado que organiza socialmente la reproducción humana, pues un colectivo social se hace cargo de la tarea social de reproducir a la humanidad. Es parcial, en tanto toda cooperativa es incapaz de sobrevivir a las presiones de las relaciones capitalistas dominantes. Sólo puede resolverse el problema con una transformación de las relaciones sociales en su conjunto y la organización socializada de la reproducción humana. El feminismo anarquista, por lo menos en la versión analizada, se muestra incapaz de pensar el problema en términos revolucionarios, manteniéndose en el campo del feminismo burgués.

Los valores del feminismo no son prácticas a implementar en la vida privada sino aspectos programáticos a desarrollar por el partido que tienen consecuencias en la vida privada pero que sólo pueden desarrollarse a pleno en otra sociedad. Por esa razón, debe incorporarse al programa revolucionario la problemática de la mujer en la sociedad capitalista: deberá reivindicarse el problema de la reproducción como un hecho social. Bajo este sistema social sólo pueden obtenerse o salidas individuales (místico-idealistas o de colaboración en una reafirmación de la familia nuclear patriarcal y burguesa) o bosquejos de soluciones definitivas (como la cooperativización de la reproducción de la vida).

Lo que Juana Rouco no puede resolver ni plantearse es cómo hace una mujer para seguir siendo una militante al tiempo que es madre. Rouco elige ocultar el problema tras la propuesta de politizar la maternidad: educar hijos revolucionarios. Prefiere no pensar que la política es lo público y se adelanta al feminismo de la diferencia (por la vía idealista) o el de la deconstrucción de la identidad de clase y género al proclamar que lo personal es político. Y por supuesto que no se permite reconocer que el anarquismo ha fracasado justamente por este énfasis en el individualismo y el idealismo que impide cualquier tipo de organización político partidaria verdaderamente revolucionaria<sup>46</sup>. Rouco exhibe en su *autobiografía* la negación que ilumina las contradicciones o el enamoramiento de un imposible.

---

<sup>46</sup>“(…) hoy, es muy reducido el número de jóvenes que nos acompañan (...) (debemos) continuar la lucha por el ideal anárquico, que es el único que ha de transformar el régimen social en que vivimos.” *Historia de un ideal...*, p.123.