

Raquel Gutiérrez Aguilar

Desandar el laberinto

Introspección en la
feminidad contemporánea



Gutierrez Aguilar, Raquel
Desandar el laberinto / Raquel Gutierrez Aguilar. 1a ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
230 p. ; 17x 11 cm.

ISBN 978-987-3687-17-4

1. Feminismo. 2. Ética Política. 3. Análisis Social.
I. Título.
CDD 305.4201

© 2015, de la edición, Tinta Limón

© 2015, de los textos, Raquel Gutiérrez Aguilar

Diseño de cubierta: Diego Maxi Posadas

Maquetación y corrección: Gabriela González Mendoza y
Jacqueline Gutiérrez

Todo lo demás: Tinta Limón

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



Índice

Desandar el laberinto | 5

Prólogo a la edición mexicana | 11

Palabras a la segunda edición | 15

Palabras preliminares | 21

1. Nosotras, hoy | 25

En el laberinto de la dominación masculina | 26

Buscando hilos | 45

**2. La dimensión material de la dominación
masculina contemporánea | 85**

La familia como unidad productiva y reproductiva
subsumida al capital y el matrimonio como
institución regulatoria de los intercambios
emocionales | 86

**3. La dimensión simbólica de la dominación
masculina | 149**

El espacio simbólico: comprender objetivamente
la realidad de una manera subjetiva | 150

Epílogo | 223

Desandar el laberinto

Por Tinta Limón

Una vez Raquel nos contó que en la cárcel aprendió que decir “sí” no siempre significa lo mismo. Había detectado al menos cuatro variantes: “sí donde ya se sabe que es no”, “sí de que me lo voy a pensar”, “sí de que tengo que ver cómo siguen las cosas” y “sí de sí”. Esa diferenciación había sido dura: surgió de ensayos, fracasos y éxitos que costaron mucho al intentar organizar acciones colectivas, desde huelgas de hambre a pedidos de mayores visitas íntimas, entre las presas de Obrajes, en La Paz. Raquel estuvo allí desde 1992, cuando fue detenida y procesada por alzamiento armado y una decena más de cargos junto a otros y otras integrantes del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK). Había llegado a Bolivia pasados los veinte años, a fines del '84: “Lo que sentíamos era que todo estaba por hacerse. Ese era el reto, la dificultad y la belleza. Una vez más: ¿qué hacer?, ¿cómo organizarse?, ¿cómo impulsar la revolución?”, nos dijo una vez en el DF. Antes, había tenido en México una militancia con los salvadoreños del FMLN en el exilio, mientras estudiaba filosofía y matemáticas. Pero fue de aquella experiencia en la cárcel donde parió su primer libro: *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social.*

Apenas unos años después de ser liberada, toma fuerza, premura y empuje este otro libro que aquí presentamos: *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Escrito en 1999, se trata de un texto liminal, de frontera. Al borde del siglo nuevo y de la inminencia de una época intensamente movilizadora en Bolivia. Al borde de la libertad y de la razón, en los resquicios de una comunidad que se deshace y otra que se está preparando. En la línea entre lo que se rompe y aquello de lo que apenas se tiene visiones fugaces. Este libro, sin embargo, está ya más allá del encierro y el desorden, pero para ir a fondo con otra fórmula para esos mismos problemas: ¿qué sería volver a recorrer, como se deshace una madeja de lana, el laberinto de la subjetividad femenina? ¿Por qué después de la comunidad de mujeres vivida en la cárcel, de una fusión amorosa, y de un grupo político reducido y de confianza, se está aun *en medio* del laberinto?

Esa maraña aparece en estas páginas como un ejercicio, a la vez gozoso y a la vez dolido, del más generoso don (una palabra con una fuerza de atracción recurrente) en el que se pone al desnudo lo que se sabe, lo que se siente y lo que se cuentan las mujeres a sí mismas y entre sí para entender la captura del cuerpo y la economía política del sexo, la institución matrimonial y las exigencias y moralidades sociales, la lógica de los intercambios y el avance del capital sobre terrenos más y más extensos.

Del laberinto se puede salir de muchas maneras. Desandararlo es otra cosa. “No pretendo, ni por un solo momento, elaborar una teoría general de la li-

beración de las mujeres”, advierte Raquel. Pero traza andariveles, y en medio de ellos se puede bracear y tomar aire. El primero conduce a una pregunta: cómo experimentar la “disposición de sí” para desmontar los bloqueos e inhibiciones que se organizan como un malestar intangible y pegajoso. Luego, advertencias: por qué tendemos a dudar de nosotras, de lo que queremos hacer para “atrincherarnos en una apatía vital”. Y más a fondo: las cosas se pondrán peor cuanto más “perseveramos en la afirmación de una elección vital, en la seguridad de una intuición íntima”. El recorrido es largo (con mojones que van de Marx a Simone de Beauvoir, de Badinter a Illouz, de Bourdieu a Varela y Maturana) pero el oleaje logra un ritmo: la construcción de autonomía es lo único que horada, como el agua, al laberinto desde abajo.

*Para María Eugenia Aguilar de la Peña,
por todo.*

Prólogo a la edición mexicana

*No existe la meta, existe el presente.
Nosotras somos el pasado oscuro del mundo,
Nosotras realizamos el presente.*

Carla Lonzi

A Raquel, por su inagotable sonrisa:

A la expresión de sus palabras, de sus diálogos con ese nosotras, con ese estar juntas, en su rabia solidaria femenina que se enfrenta a la cotidianidad de un orden simbólico patriarcal estructurado hasta el punto del terror. A su voz inquebrantable que dignamente grita que es entre nosotras donde la fuerza interna nos hará escucharnos, sentirnos y hacernos sabedoras de los caminos que tenemos que construir en y contra los espacios de dominación.

Leer a Raquel, en *Desandar el laberinto*, es como escuchar el silencio, ese silencio que se ha construido social e históricamente, silencio que nos encierra en el laberinto de la dimensión simbólica y material de la dominación masculina en la que nos hemos encontrado sobreviviendo, y que Raquel describe ampliamente, no solo en las páginas posteriores, sino también en el diálogo constante de su vida cotidiana, con el sentimiento de lucha que surge de la reflexión de sus experiencias, muchas de las cuales no son ajenas entre nosotras; son historias que se entretajan, voces

unísonas, voces colectivas que enmarcan nuestras voluntades y conforman nuestra historia de individualidades en una lucha continua contra la opresión de la cual hemos sido objeto de control.

Considero importante señalar cómo las palabras de Raquel también logran entremezclar las diversas posibilidades de acciones, formas y caminos que hay entre nosotras para lograr transgredir las estructuras y construcciones sociales que suprimen sistemáticamente nuestras vidas, resultando de esta forma un respiro y una fuerza interna que nos ayudan a no dejar en el olvido al cuerpo, a conservar y transmitir historias personales y colectivas, recreando nodos de comunicación e intercambio de prácticas de no sumisión.

Es así como sus palabras me hacen reforzar la empatía por compartir, a través de un proceso de integración colectiva, las posibilidades de construir espacios de reflexión-acción, donde nuestros cuerpos se desenvuelvan, interactúen y entablen relaciones de reciprocidad comunicativa, haciendo del diálogo una herramienta de construcción del nosotras, del comenzar a nombrarnos en femenino, a escribir nuestra historia, que no es única ni absoluta, porque debemos entender que somos tan diferentes como la historia misma. Seamos creativas, inventemos nuevas formas de relacionarnos, de decirnos y de pensarnos, de construir nuestra subjetividad para escapar de la prisión de sumisión que trata de hundirnos en un vacío interminable, en un juego hipócrita donde la verdades universales y absolutas nos invisibilizan, encontrándonos en una guerra de construcciones culturales y mecanismos de poder que segregan, clasifican, califican

y matan. Es ahí donde necesitamos resistir al silencio que Desandar el laberinto hace audible, que nos comunica como hemos sido y seguimos siendo subordinadas. Pero también nos hace pensar y nos pregunta ¿cómo podemos resignificar nuestros cuerpos y nuestro propio pasado? ¿Cómo reconstruimos los discursos y diseñamos la invención del presente?

Sean pues las letras de Raquel semillas para cada una de nosotras, semillas que germinen en nuestro interior preguntas y respuestas, como ella lo nombra, “para entender cómo llegamos a ser lo que somos”, y de esta manera generar resistencias para transgredir y sabotear los mecanismos de control sobre nuestros cuerpos y sobre nuestra autonomía. Hagamos también inagotable nuestra sonrisa.

Aída Galindo-Cesol
Vientos de marzo de 2010, Oaxaca, México.

Palabras a la segunda edición

Hay experiencias que, a modo de cicatrices, a una se le quedan en el cuerpo para toda la vida. La mayor parte de las veces tales marcas nos recuerdan heridas viejas; mantenemos hacia ellas una relación mala, asociada a sensaciones de dolor o vergüenza y, con frecuencia, gastamos parte de nuestra energía y nuestro tiempo en ocultarlas. El sutil disimulo u olvido selectivo de eventos que, querámoslo o no, cargamos en nosotras/os como historia personal, a modo de coloridos u oscuros estambres con los cuales seguimos tejiendo el vasto lienzo de nuestra existencia; suele inhibir o dificultar una parte importante de nuestro propio crecimiento, del largo camino de aprendizaje y maduración personales que, en última instancia, es cada vida singular.

Desandar el laberinto es, básicamente, un registro reflexionado de las marcas y heridas que yo tenía en el cuerpo y en el alma —¡Hace once años ya!— durante el verano austral de 1999. En aquella época llevaba 20 meses fuera de la Cárcel de mujeres de Obrajes y estaba en La Paz, Bolivia, en medio de una profunda confusión vital. No sabía entonces lo decisivo que para mí sería este libro.

Por aquellos días trabajaba mucho para, entre otras cosas, organizar y consolidar el grupo Comuna, que se proponía contribuir, desde el flanco intelectual, con la todavía más general disputa por “conformar un sentido común de la disidencia”. Trabajaba con tres compañeros varones a quienes quería mucho, y estaba casada

con uno de ellos. Era mucho el empeño que poníamos cada uno de nosotros para analizar y comprender los múltiples sucesos que comenzaban a hacer visible la ola de dignidad y lucha que se levantaría vigorosa y enérgica poco tiempo después, a partir de 2000.

Sin embargo, en términos estrictamente íntimos, también me encontraba atravesada por un persistente y viscoso malestar en mis relaciones más cercanas: tanto en la de pareja como en la que se configuraba siendo yo la única mujer del inicial grupo organizador de Comuna. A mí un sinfín de sucesos me resultaban extraños, molestos a veces; y si bien, en nuestra interacción, las asperezas y eventuales incomodidades encontraban casi siempre pronta solución, tal cosa resultaba distinta cuando salíamos al “espacio público”. En ese terreno no podíamos ni simular ni pretender colectivamente que las diferencias y jerarquizaciones de género no existían. Ahí se nos imponían con la abrumadora pesadez de la “naturalidad”, una y otra vez. Lo hablábamos, lo discutíamos y reflexionábamos sistemáticamente, aunque era vivido de manera distinta en cada una de las innumerables ocasiones en que acontecía: de una forma por mí, de otra por ellos. Yo lo sentía intensamente como incomodidad, como presión social, como exigencia injusta, como confusión, como irritación permanente. Ellos, básicamente, lo notaban a partir de mi insistencia en que pusieran atención a lo que socialmente ocurría; de mi reclamo porque ampliaran sus ámbitos de percepción y asumieran que cabalgábamos juntos, aunque de distinta manera, en medio de unas relaciones sociales genéricamente jerarquizadas que, “como porque sí”, opera-

ban a favor de ellos en tanto que varones.

En medio de esa situación escribí este libro, urgida por una apabullante necesidad de entender qué pasaba, qué me pasaba. Fluyeron las ideas, avanzaron las lecturas y la redacción del manuscrito. Y lo hicieron en el sentido inverso a la finalidad que yo deseaba: mientras más páginas y argumentos encontraba para explicar y entender lo que sentía, lo que percibía como injusto e inadmisibles, más distancia se instalaba entre nosotros, en especial, con mi ex marido. Eso me dolía intensamente.

Finalmente estuvo listo el conjunto del texto.

De la misma forma que hicimos con todos nuestros primeros trabajos comunes, entregué una copia a cada quien y fijamos una sesión para discutir y comentar el contenido unas semanas después. Tenía auténtica emoción cuando al fin llegó el momento en que, juntos, íbamos a conversar sobre mi trabajo. Había hecho un ejercicio de desnudamiento de mi alma y de rastreo de lo que nos diferenciaba que, consideraba yo ingenuamente, los obligaría a comprometerse no solo en el trabajo común, sino sobre todo, con mi propia lucha en tanto que mujer dentro de la lucha común. En el texto me había esforzado por exponer las condiciones en las que yo daba la lucha dentro de la lucha, y pensaba que, habiendo llevado a cabo un ejercicio de reflexión analítica sistemático, los convencería de ser mis aliados. No ocurrió así.

Comimos juntos como hacíamos entonces una vez por semana y, ya en el postre, comenzaron los comentarios: elogiosos, precisos. Habían leído con atención, aportaron rigor y era un libro que les había gustado.

Me acompañarían a las presentaciones y se sentían orgullosos y entusiasmados con mi trabajo. Sin embargo, no se sentían conmovidos, no se sentían interpelados de la manera en la que yo buscaba y no darían conmigo la pelea que percibía como imprescindible: la rebelión en y durante la propia lucha, también del lado femenino de aquéllos/as que van desplegando la lucha “general”, “mixta”. Ellos, hasta allá, no avanzarían conmigo. Quizá desde la retaguardia me acompañarían a darla, pero la pelea era mía. Únicamente mía.

Pasaron los meses y los eventos se precipitaron primero sobre mí, después sobre Bolivia entera. Me separé de aquél con quien había vivido intensos y gozosos años de búsquedas y esfuerzos. Lo dejé una mañana en la que finalmente asumí que me enfrentaba a una disyuntiva asfixiante: o me quedaba donde estaba y admitía y concedía que era yo quien finalmente debía ceñirme a sus proyectos, a sus modos de hacer las cosas, a su perspectiva... a sus decisiones y a sus propios límites. O desataba amarras y me iba, sola, a desandar mi propio laberinto. Hice lo segundo y lo celebro. Bolivia entera, sus hombres y sus mujeres trabajadores, urbanos y rurales, unos meses después de publicado este trabajo, en el 2000, también se rebelaron para echar a andar sus diversos caminos, a su propio paso y según sus propias fuerzas. Quizá lo que más nostalgia me causa ahora, tras mi decisión, es haber tenido que alejarme de la que hasta entonces había sido mi tierra.

Y es que el dolor casi me mató. De hecho, me costó perder la razón durante varios meses. Sobreviví. Crecí. Recuperé la capacidad de movimiento y pensamiento,

y con esa nueva cicatriz, que poco a poco va dejando de ser queloide, ha seguido la vida.

Eso es este trabajo que hoy, apoyada en un nuevo grupo de hermanos y amigos entrañables, sale a la luz como un Pez en el árbol. Se retiraron las aguas y sus branquias se convirtieron lentamente en pulmones. Pudo respirar nuevamente el aire y hoy, ya no se sabe si nada, vuela o fluye. En todo caso, esta brújula para el auto-movimiento, construida de dolor y de empeño, la vuelvo a circular por si a alguna/o le resultara útil.

A once años de un momento para mí muy especial.

Raquel Gutiérrez Aguilar
San Ángel, México-Tenochtitlán, febrero de 2010.

Palabras preliminares

En las siguientes páginas las y los lectores encontrarán una serie de razonamientos y experiencias elucidados a lo largo de años. El texto está escrito entretrejiendo tanto reflexiones íntimas sobre mi propia experiencia de vida como largas cadenas de argumentos formales hilvanados a la hora de esforzarme por entender la realidad social que nos constituye como mujeres y, con frecuencia, nos aprisiona.

En ese sentido lo aquí escrito se mueve en dos planos que se superponen, uno existencial y otro reflexivo formal que, lamentablemente, no suelen encontrar terrenos comunes en donde enriquecerse mutuamente. Un singular acontecimiento individual me ha permitido elaborar mis pensamientos de esta manera: el haber atravesado un periodo vital de profundo desconcierto al recuperar la libertad tras cinco años de prisión y verme enredada por primera vez, y de manera asfixiante, en las instituciones del matrimonio y la familia que, en los momentos actuales, funcionan como auténticos dispositivos de inhibición de la disposición de una misma. Casi simultáneamente, tuve la oportunidad de impartir un curso universitario sobre “La condición femenina” en la carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, que me exigió ordenar la reflexión.

Desde el laberinto de mis propias inquietudes he intentado vincularme con las y los estudiantes transmitiéndoles no solo razonamientos lógicos,

sino convicciones vitales, certezas y fuerzas de las que se comparten con el cuerpo todo. Desde el rigor de la exposición académica me he esforzado por entender mi propia condición y, solo a partir de ahí, sin dejar ningún resquicio por escudriñar, proponer elementos para entender la condición femenina contemporánea.

A lo largo del curso, y de mi propia inmersión reflexiva, entablé sólidos lazos de amistad y me encontré mil veces conmovida en el doble sentido de la palabra: las inquietudes de mis estudiantes me reflejaban mis propias angustias y con la urgencia de sus preguntas me estimularon a no eludir el enfrentamiento de ninguno de los problemas que iban apareciendo, teóricos y prácticos.

A la mitad de este camino, otras tres compañeras, jóvenes mujeres militantes llenas de energía y de ganas, me abordaron una tarde para contarme lo que sentían: me hablaron de una caótica madeja de gozo y frustración experimentada en su propia trayectoria, a la hora de trabajar con sus compañeros varones. Ellas me empujaron a escribir estas páginas que no pretenden constituirse en respuestas sino que, espero, podrán servir como una brújula para ir contestando las preguntas que nos acosen desde la experiencia. De ahí el estilo que adquiere el texto procurando, siempre que es posible, hablar en primera persona y dirigiéndose a un lector a quien se considera alguien con quién establecer un diálogo.

No es poco pues, lo que debe este texto a amigas, compañeras, compañeros, estudiantes y hermanas. A todas y todos ellos, muchas gracias.

Eso es lo que contienen estas páginas. Reflexiones, búsquedas, razonamientos, que intentan ser transmitidos con la urgencia que da la convicción de su importancia. Es tanto y es tan poco. Es, a fin de cuentas, mi experiencia de vida, analizada hasta donde he podido: la presento confiando en que será útil y, también, a fin de someterla a crítica.

Raquel Gutiérrez Aguilar
La Paz, junio de 1999.

1. Nosotras, hoy

En el laberinto de la dominación masculina

He dudado mucho cómo empezar y tal vez la forma que elegí resulte desconcertante, pero necesito presentarles toda una serie de razonamientos lógicos para que podamos comprender la manera en que opera ese detestable mecanismo que nos construye como “segundo sexo”, que nos define en relación con los varones, por alteridad. Pero al mismo tiempo, necesito ir hablando de mi propio conocimiento práctico o de experiencias cercanas, pues no será fácil entender de qué estamos hablando hasta que no logremos precisar esa difusa manera de vernos envueltas en una red de costumbres, sentidos comunes, deseos inconscientes, expectativas truncas, insolencias y agresiones que muchas veces sentimos y no entendemos, que con frecuencia padecemos y no logramos terminar de elucidar. Esto sucede, considero, porque ese cúmulo de prácticas sociales en las que tantas veces sentimos no encajar, se nos presenta como una especie de denso y turbio espacio de interacciones que, al mismo tiempo que está frente a nosotros, nos precede; que simultáneamente nos empuja a trascenderlo y nos encierra en sus laberintos prácticos. Para entender lo que pasa, tenemos que ir desmontando cada uno de los resortes de su funcionamiento. Pero esos múltiples resortes reaparecen cuando una cree que ya los ha terminado de desarmar, en las situaciones más inverosímiles y bajo formas inéditas. Por eso creo que conviene ir haciendo una mezcla de razonamientos y experiencias, de desmenuzamiento analítico de eventos vividos y de paralela teorización acerca de lo que registramos

como existencia. Estamos pues, en medio de un aparente dilema: hemos de poder descubrir los principios generadores de la dominación masculina en el mundo, o lo que es lo mismo, los principios de la subordinación y opresión de las mujeres, únicamente cuando los comenzamos a desmontar. Y solo podremos desmontarlos desde lo que somos. Y somos libertad y posibilidad pero también somos productos y agentes activos de esos dispositivos generadores de opresión.

Comencemos pues con el asunto. La opresión de las mujeres se sostiene en una serie de rígidas estructuras normativas, de dispositivos sociales, costumbres, creencias interiorizadas, temores inconscientes y armazones simbólicos que, fundamentalmente, *coartan la posibilidad de disponer de nosotras mismas*. Todo este arrogante y elástico dispositivo social que prescribe una serie de maneras válidas de ejercitar la disposición de sí –y por tanto enuncia otras como imposibilidades– es al mismo tiempo tan intenso y tan exhaustivo que las más de las veces no lo vemos. Y se vuelve invisible porque, más allá de los impedimentos rígidos y explícitos que no pierden su nitidez, este dispositivo de inhibición se conforma prescribiendo conductas, gestos, emociones y sentidos que a la larga se incorporan en nuestro propio cuerpo.

La opresión de las mujeres, como cualquier otra opresión, como cualquier otro ejercicio de poder, no está, ni principal ni básicamente, en la fuerza del NO. No está sostenida de manera esencial por una serie de limitaciones, de prohibiciones perversas, de exclusiones rígidas, sino por una múltiple, difusa, continua e intangible serie de prescripciones de

aquello que socialmente es una mujer –y por tanto, de lo que es un varón¹.

La posibilidad de disponer de nosotras mismas, que es a fin de cuentas un problema de libertad² ha sido, históricamente, limitada desde muy distintos flancos. Podemos pensar en las épocas³ en las que las mujeres eran entregadas en matrimonios convenidos por decisión y voluntad de sus padres, o en los tiempos en los que las mujeres no podían, legalmente, ni manejar sus asuntos económicos, ni heredar, ni controlar su propio dinero ni representarse a sí mismas en

1 Para analizar las relaciones de poder entre los varones y las mujeres he de utilizar elementos del pensamiento de Foucault. Una idea central de esta posición es la siguiente: “Hay que librarse de la imagen del poder ley si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos”, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo 1, Siglo XXI, México, 13^{ff} ed., 1986, pág. 110. Véase también, del mismo autor, *Tecnologías del yo*, Paidós -Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990; *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994; *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 1996; *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 1996.

2 El concepto de libertad acarrea un problema que, si bien iremos discutiendo a lo largo del texto es importante destacar desde un inicio: a partir de la modernidad la libertad se entiende, por un lado, como ausencia de lazos de sujeción que a su vez, por otra parte, parecieran situar a cada persona frente a un universo infinito de posibilidades. Esta segunda noción de libertad, como posibilidad de optar en un casi inagotable espectro de posibilidades no es, considero, más que una más de las ilusiones de la modernidad. Las mujeres nos enfrentamos al problema de la libertad de una doble manera: tanto en el terreno de la lucha contra los lazos explícitos de sujeción, como al quedar atrapadas en la realidad de la imposibilidad de elecciones permanentes. Todo esto lo discutiremos en detalle más adelante.

3 Utilizamos el tiempo pasado pues este extremo ya casi no lo vemos en nuestro medio. Sin embargo, existen sociedades en las que los matrimonios, es decir, la entrega de la mujer a un varón de otra familia para que disponga de su fuerza de trabajo y de sus capacidades reproductivas, siguen siendo vigentes. Ésta es una limitación radical de la posibilidad de disponer sobre una misma.

los espacios públicos. Estos tiempos y estas circunstancias no son tan lejanos ni tan imprecisos como para que los hayamos olvidado.

Sin embargo, hemos de intentar centrarnos en los tiempos que corren.

Si bien las estructuras sociales son diversas y múltiples, existe un sustrato general, una serie de convenciones prácticas que permiten que más o menos compartamos ciertos esquemas o estereotipos generalizables y generalizantes. Por eso tengo que situar quién soy yo y a quiénes hablo. Lo primero lo iré desgranando poco a poco a lo largo del texto; a quiénes me dirijo quiero precisarlo ahora: básicamente a ustedes, mujeres jóvenes, urbanas, pertenecientes a eso que con mucha frecuencia suele clasificarse con la imprecisión cobijada en la noción de “clase media”. Mujeres jóvenes, urbanas, de clase media, que además, y esto es importantísimo, decisivo quizá, están insatisfechas con lo que les rodea y se desesperan en esfuerzos por transformarlo.

Voy a intentar hablar desde esa situación que hace muchos años también fue la mía, y que en parte sigue siendo, porque estoy convencida de que en la medida que una sabe entender el modo como le suceden las cosas, en la medida en la que una se percata de sus propios límites y de los esfuerzos que hace para sobreponerse a ellos, aprende más acerca de la emancipación que en cualquier texto teórico. Pero además, sabiendo cómo una se ha venido construyendo a sí misma, sabiendo dónde se ha detenido, enfrentándose con las más íntimas imposibilidades, una aprende también a situarse en los zapatos de otras y otros,

y puede elaborar hipótesis y confrontarse con los esfuerzos emancipativos de los demás seres humanos, sean estos quienes sean.

Algunas nociones que confunden

En fin, si nos centramos en el tiempo presente, tengo la impresión de que la más peligrosa de nuestras convenciones, la que más dificulta la comprensión de los problemas que acarrea, es la noción *de igualdad entre los sexos*⁴.

Tras la Revolución Francesa se consignó como principio de organización social la igualdad formal ante la ley de todos los varones franceses mayores de edad, a partir de entonces convertidos en ciudadanos con derechos civiles y políticos indistintos; principio que Marx⁵ se obstinó en criticar y desmontar en su perverso significado de disfraz de las diferencias sociales reales, pero más aún en tanto mecanismo que engendra una conciencia ilusoria de las soluciones posibles, al proponer el aburguesamiento ideal como salida a la desigualdad material.

En la actualidad, el principio de la igualdad entre los sexos —o su formulación equivalente de “diferencia con derechos iguales”—, juega el mismo papel de velo de una situación de preeminencia masculina, de jerarqui-

4 Para una más extensa discusión crítica sobre este punto conviene revisar las reflexiones de las feministas europeas de los años 70; en especial, el clásico de Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1978. El argumento decisivo del planteamiento de Lonzi es que “el varón no es el modelo al que la mujer debe adecuar el proceso de descubrirse a sí misma”.

5 Karl Marx, “Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel”, *Marx-Engels. Obras fundamentales*, tomo I, FCE, México, 1981.

zación genérica, en la que a las mujeres se nos asigna la posición subordinada. Simone de Beauvoir presenta una crítica insuperable a la igualdad como divisa:

(Los varones) cuando tienen una actitud de colaboración y benevolencia para con la mujer traen en primer término el tema del principio de la igualdad abstracta y no (se) plantean la desigualdad concreta que comprueban. Pero cuando entran en conflicto con ella, la situación se invierte: entonces traerán en primer término el tema de la desigualdad concreta y aún se autorizan para negar la igualdad abstracta⁶.

Después de 1789 la consigna de la igualdad entre ciudadanos comenzó a organizar el mundo pretendiendo que el sujeto por excelencia era el respetable señor burgués, propietario de bienes y respetuoso de la ley, modelo en el que todos los demás debían reconocerse, y lo mismo sucede en medio de un ambiente social en el que se proclama la igualdad entre mujeres y varones pero donde, simultáneamente, es el *varón dominante*⁷ con sus peculiaridades y limitaciones, con

6 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo xx, Buenos Aires, tomo I. pág. 22.

7 Propongo que hablemos de varones dominantes porque, así como el saber qué es una mujer continúa pendiente y el significado lo vamos construyendo a partir de la crítica de lo que históricamente se nos ha hecho ser (recordemos la célebre frase de De Beauvoir acerca de que una no nace mujer sino que llega a serlo), tampoco sabemos en verdad qué es un varón. Conocemos a los varones actualmente y podemos hacer de ellos una tipología; habrá los que encarnen más crudamente los estereotipos dominantes y aquellos otros que se animen a cuestionarlos y tal vez dudar de ellos, habrá algunos desertores de la masculinidad tradicional que se verán cercados desde todos los flancos, pero en términos generales, sucede lo mismo que con las mujeres: podemos analizarlos y estudiarlos en tanto así han sido construi-

sus capacidades y defectos, quien se propone como prototipo de humanidad, como molde en el que todos, es decir, ellos y nosotras, debemos encajar.

Nos resulta muy difícil a nosotras derrumbar la ilusión de universalidad construida a partir de una razón masculina. Es decir, nos resulta muy difícil aceptar que no nos estamos sintiendo bien moviéndonos en unos espacios en los cuales, si bien hemos sido convocadas en tanto iguales, nos damos cuenta una y otra vez que no lo somos. Esto pasa por la experiencia muy directa, casi imperceptible, y tal vez muy insignificante desde el punto de vista masculino, de ser consideradas las compañeras de algún varón que está presente y no una subjetividad independiente con opiniones bien diferenciadas; o por la experiencia de no ver atendidos nuestros puntos de vista de manera recíproca, cuando nosotras sí estamos dispuestas a esforzarnos por asumir las opiniones o propuestas de algún varón cercano.

La dificultad se incrementa cuando perseveramos en la afirmación de una elección vital, en la seguridad de una intuición íntima, en la defensa de una opinión, pues a partir de ahí, siendo nuestra intención ser escuchadas y atendidas en términos de igualdad, ser entendidas en tanto subjetividad que convoca porque está dispuesta a hacer en común, nos resultarán cada vez más dolorosas las incomprendiones, malentendidos, conflictos y desplantes.

dos y no sabemos si hay otras cosas dentro de ellos, otros deseos, otros modos de sentir, otras ilusiones acerca de sí mismos. Por eso, de momento y hasta que no logremos investigar más allá de estas representaciones inmediatas, tenemos que hablar de varón dominante porque eso es lo que son.

Nosotras con mucha frecuencia estamos dispuestas a hacer cosas con ellos; ellos no siempre están dispuestos a ensayar una idea propuesta por nosotras. Esta ausencia de reciprocidad nos conmueve cada vez que la experimentamos pues niega radical y abruptamente el estereotipo de igualdad que nos animaba a participar en común.

Se derrumba para nosotros la ilusión de universalidad construida a partir de una razón masculina, pero en tanto se derrumba como carencia, como frustración, muy frecuentemente nuestra mirada se queda prendida del árbol sin lograr ver el bosque. Es decir, nos “complicamos” con todo tipo de detalles, nos afectamos profundamente con aquello que, casi siempre, los varones en general, y más aún los varones cercanos, considerarán una nimiedad, y al sentir este nuevo acto de violencia simbólica con gran facilidad nos empecinamos en ello, insisto, sin ver el significado global de lo que está pasando. Sin entender que nos estamos rebelando prácticamente contra la razón masculina y que, en este momento de la interrelación, lo mejor que puede hacerse es desistir de “convencer” a los otros de la validez del punto de vista propio y, más bien, sencillamente disponerse una misma a ponerlo en marcha.

Lo curioso es que en ese momento existe la posibilidad de tener una recaída porque fácilmente empezamos a dudar de lo que queremos hacer. Empezamos a dudar no por pusilanimidad o cobardía, sino porque objetivamente nos duele la separación y nos afecta el rechazo a discutir y asumir con tenacidad lo que una siente, lo que una propone. Caemos con frecuencia, con mayor o menor grado de dolor, en el abandono de

lo que sosteníamos y hacemos los mayores esfuerzos por plegarnos a sus convocatorias. Seguimos sintiendo un enorme vacío, “nos seguimos sintiendo rotas” –como decía una compañera– y no es extraño que el siguiente paso sea atrincherarnos en una apatía vital si destinamos más de la mitad de nuestra energía a “encajar” en el molde de las razones masculinas.

Es muy difícil entender lo que pasa, sobre todo cuando una está en medio de estos eventos sintiendo intensamente. Resulta muy complicado entender que hasta ahora, en lo privado y en lo público, no somos, pues, iguales y que aun en los espacios más igualitarios, de cierto tipo de convivencia militante, de la simpatía estudiantil o de la pareja heterosexual abierta y respetuosa, sentimos íntimamente tal igualdad como una estafa, pero nos cuesta mucho atrevernos a cuestionarla radicalmente porque no es fácil poner en duda el sentido común, no es sencillo objetar, desmentir aquellas certezas tan interiormente inscritas en nuestros cuerpos que de manera absolutamente irreflexiva suponemos que “así son”.

El punto grueso está en que efectivamente *no somos iguales porque hemos sido construidos histórica y socialmente de manera distinta*, se han inculcado en nosotros nociones diferentes de lo que es una/o mismo, se nos ha acostumbrado a atribuir a las cosas, a los sucesos, a los sentimientos, valoraciones diferentes, a construirnos significados y representaciones distintas para orientarnos en el mundo.

Sucede entonces que si bien de ninguna manera somos mero producto de nuestras circunstancias exteriores, si bien no somos pura determinación de las

estructuras sociales que nos preceden, tampoco somos simple subjetividad actuante, no somos libertad y trascendencia etérea e inmaterial que puede prescindir de sus circunstancias.

Lo que en realidad y con facilidad suele sucedernos es que hacemos abstracción del modo en que hemos sido construidas y asimismo, “a través de la ilusión de la libertad con respecto a las determinaciones sociales” (ilusión específica de los varones “igualitarios” y de muchas mujeres que no llevan la reflexión hasta su límite), damos “libertad a tales determinaciones sociales”⁸ para reproducirse a través de nosotros mismos, reforzando así todo el sistema que nos envolverá en un confuso círculo de ansiedad cada vez más inmanejable.

Esto es, a partir de los sistemas clasificatorios que se nos han inculcado desde la infancia, de los esquemas de percepción con los cuales hemos aprendido a colocarnos en el mundo, de las disposiciones corporales y las escalas de valores que tenemos incorporadas, somos absoluta y radicalmente distintos. Los mismos hechos pueden significar cosas completamente diferentes para unas y para otros, tanto en lo público como en lo estrictamente íntimo. Las nociones comunes, social e históricamente construidas –pero además permanentemente reconstruidas con los actos de cada una/o–, nos demandan actitudes distintas, logros diversos, asignan sentidos diferentes a las mismas acciones, a los mismos pensamientos, según sean producto de un varón o de una mujer. Lo que solemos denominar “presión social” una y otra vez nos exige cuadrar en estereotipos

⁸ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1996, pág. 27.

imposibles que, por lo general, se limitan a llenarnos de inquietud. Es la puesta en escena, una y otra vez, de todas estas cargas de sentido para homogeneizar y a la larga disciplinar los cuerpos de varones y mujeres a fin de que refuercen los dispositivos existentes, dando así cohesión y solidez al orden establecido.

No obstante todo esto, se pretende que somos convocadas a los espacios sociales en tanto iguales, se asume que “no existen diferencias”; mas aún, a esta noción se la valora como la más progresista de todas y así, una y otra vez, nos vemos compelidas a incorporarnos, escindida y frustrantemente, a un universo de racionalidad masculina. Y en esas circunstancias comenzamos a sentir que algo no cuadra y, por lo general, no nos quedan sino dos caminos: o bien nos esforzamos todo lo que podemos para “encajar” en ese esquema, traicionando una gran y significativa parte de nosotras mismas, experimentando un persistente sentimiento de “estar en falta”, de exigirnos a nosotras mismas la prueba de nuestra propia “igualdad”; o bien nos apartamos de ese mundo cayendo en una especie de letargo vital, de sentimiento de impotencia abrumadora que nos impide poner en marcha nuestras capacidades. Ambos extremos conducen a reforzar la noción de igualdad ilusoria y engendran diferencias que sencilla y paradójicamente la refuerzan aún más.

Lo que sucede, intuyo, es que sí somos muy capaces de trascender nuestras circunstancias, de construirnos en libertad pero no de manera absoluta, sino estrictamente a partir de lo que somos, de lo que nos han hecho ser y, en este caso, es evidente que es distinto, muy distinto, “haber llegado a ser” –socialmente– una mujer

o un varón. Conviene, pues, entretenernos en buscar y someter a crítica, a través de una larga reflexión personal que es al mismo tiempo un profundo acto de escudriñamiento crítico a las estructuras sociales, todas aquellas acciones vividas como afrentas, todas las veces que hemos visto cercenada nuestra posibilidad de disponer de nosotras mismas, todas las ocasiones que hemos experimentado una sensación de radical exclusión al movernos en un universo ajeno. Lo más importante de este ejercicio vital no es encontrar todas las respuestas de una vez y para siempre, lo principal está en saber perseverar desmontando los niveles cada vez más sutiles de los mecanismos de opresión, lo decisivo está en comenzar a “liberarnos liberándonos de la ilusión de libertad”, o más exactamente, en la tenacidad para demoler externa e íntimamente –que es lo más difícil– la creencia mal ubicada en las libertades ilusorias. Y esto es absolutamente similar para las mujeres y para los varones, aún para los más “igualitarios”. Claro que somos las mujeres quienes somos construidas como “segundo sexo”, por lo que es a nosotras a las que en realidad, más nos afecta, nos asfixia y nos pesa la situación.

Lo que estoy tratando de mostrarles, entonces, es que frente a esta problemática de intangible malestar puede existir otro camino que es el del encuentro de nosotras mismas, del reconocimiento de nuestras fuerzas y límites, del conocimiento de estos últimos para decidir si los trascendemos o no, de la reflexión sobre lo que sentimos, sobre las trampas que nos hacemos y que permitimos, y que solo desde ahí podremos contestar si somos tan iguales o tan distintas. (Aunque habiendo atravesado el camino anterior es

muy probable que esa ya no sea la pregunta decisiva desde la cual movernos).

De todos modos, solo será posible llegar a nuevas preguntas y conocimientos sobre nosotras mismas si asumimos, ahora y profundamente, que no somos iguales y vamos precisando donde están no solo las desigualdades sino los principios generadores de la jerarquización que nos coloca en desventaja, de esa modalidad de comprensión que nos exige definirnos en moldes que no nos corresponden y que nos llenan de difusa insatisfacción, demasiado imprecisa para poder ubicar sus causas y demasiado notoria como para ignorarla.

La disposición de sí

¿Por qué la existente es una igualdad falaz y cómo afirmarnos en la “disposición de nosotras mismas”? Empecemos a bosquejar la respuesta a estas preguntas pues entender los orígenes y la lógica de la dominación nos ayuda a explicarnos el intangible malestar que suele aprisionarnos, contribuyendo sobre todo a desarmar los dispositivos de la opresión.

Intentaremos ir desde lo inmediato hacia lo más abstracto. ¿Qué convenciones, qué prácticas, qué estructuras sociales, cuáles nociones del sentido común limitan la posibilidad de “disponer de nosotras mismas”?

Para cada mujer, la confrontación con estos armazones de inhibición y reclusión, es una experiencia singular. Experiencia singular y muchas veces aislada que, además, se suele vivir con la enorme vergüenza

que se levanta sobre la irracionalidad, sobre la impotencia hacia situaciones que no se entienden ni se controlan sino que se padecen⁹.

Yo puedo recordar todavía muy vívidamente la horrible impotencia que sentía cuando cumplí 12 o 13 años y se desencadenó contra mi ese furibundo vendaval de control de mi tiempo, de mis acciones, de mis relaciones y de mis pensamientos. Puedo revivir como me sentía de abrumada cuando me comencé a sentir objeto de cuidado, pero de un cuidado distinto al infantil. Ya no era ese cálido sentimiento de protección del que gozosamente disfruté en la niñez el que me transmitía mi madre; era la fiera mirada de un vigilante que cuidaba algo que había en mi –y que yo ni siquiera sabía qué era– la que me causaba una confusión que aún ahora, a mis 36 años, puedo recordar.

Puedo reconstruir el mecanismo que seguía cualquier obtención de un “permiso” para hacer alguna actividad. La angustia inmensa hasta encontrar un momento en el cual plantear mi petición, la helada mirada de mi madre, el interrogatorio subsiguiente: ¿Con quién? ¿A dónde? ¿De qué hora a qué hora? ¿Para qué? La necesidad de componer una apariencia de serenidad y responder. La alegría exultante cuando por fin terminaba el trámite y había un resultado favo-

9 Marcela Lagarde afirma que “decidir sobre la propia vida y el mundo es, entonces, un tabú –una prohibición sagrada– impuesto a las mujeres, que ocupa el núcleo de la identidad femenina: reproduce a las mujeres como sujetos sociales cuya subjetividad se construye a partir de la dependencia y del ser a través de las mediaciones de los otros”. Su tesis doctoral –publicada como *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México, 1993– es una exhaustiva y metódica descripción de estos cautiverios.

rable. La insoportable impotencia, que emergía de mi como torrente incontenible de lágrimas cuando lo solicitado era respondido con una rotunda e indiscutible negativa. Y en este último caso, para mi, venía todavía un momento más doloroso aún: cuando tenía que enfrentar a mis iguales –mujeres o varones– y decirles que “no me habían dejado”. Esa era quizá la parte más difícil, sentía vergüenza de no poder ir o hacer aquello que mi madre no había autorizado y que otras/os si podrían disfrutar. Sentía vergüenza de no atreverme a insistir, me sentía tonta, débil, impotente y así, con esos sentimientos bullendo, tenía que enfrentar al resto. Esa era sin duda la parte más difícil.

Como en mi casa las reglas del juego estaban perfectamente claras, a los 15 yo ya podía saber perfectamente qué era aquello que si podía hacer y qué cosas estaban indiscutiblemente vedadas. Existía para mi una clarísima tabulación de los permisos, una nítida economía de mis posibilidades de disponer de mi tiempo y mi energía: podía ir a una fiesta durante el fin de semana –no a dos–, podía ir yo sola a tomar café con algún amigo, pero solo podía ir al cine si había alguien más. Era preferible que no me subiera sola al auto de algún chico –aunque esto último no era tan tajante, sobre todo si era de día– y solo podía invitar amigos a visitarme –en especial si era uno solo y varón– cuando había alguien más en la casa.

Aceptar frente a los otros, frente a mis amigas y frente a mis chicos, todo este cúmulo de posibilidades e imposibilidades era algo que me resultaba absolutamente vergonzoso, minaba mi seguridad porque *exhibía públicamente* que yo no disponía de mí. Eso era lo que más

detestaba, ese sentimiento de vergüenza que intentaba evitar recluyéndome en mi casa bajo la apariencia de que era mi elección. Mil veces prefería decir que no tenía ganas de ir a determinado sitio, antes de afrontar que “no me daban permiso”. Mil veces prefería decir a un chico, así me gustara muchísimo, que no viniera a verme determinado día porque tenía demasiadas cosas que hacer, antes que confiarle que mi mamá me reclamaría si lo citaba cuando ella no estaba en casa.

Este horrible círculo de impotencia, vergüenza por no ser capaz de trascender la impotencia y confusión entre las mil salidas falsas para enfrentar esa impotencia que sencillamente la reforzaban haciendo que interiorizara los comportamientos que se me demandaban, es algo de lo que tengo todavía un recuerdo sumamente doloroso.

Lo peor era que, sobre todo en la adolescencia temprana, sencillamente no comprendía por qué me vigilaban. Habiendo sido casi siempre una niña estudiosa, con buenas notas en la escuela, con un comportamiento bastante mejor que regular en la casa, etc., que durante la infancia no había sentido nunca otra cosa que no fuera aceptación y estímulo, no entendía por qué de repente mis acciones y deseos se habían convertido en objeto de sospecha y vigilancia. ¿Qué era lo que se cuidaba? ¿Qué había hecho yo para volverme sospechosa? ¿En qué actos se basaba la desconfianza que yo percibía permanentemente hacia mí sobre todo por parte de mi madre?

Estas preguntas me atormentaron durante años, hasta que un día, en una pelea doméstica salieron a la luz. Yo tenía que ser una chica decente. Y la decencia

se componía de una serie de inhibiciones, de apego a reglamentos, de actitudes corporales y vigilancias externas. Esa tarde decidí que yo no quería ser una chica decente, que no lo sería y, por suerte para mí, tenía dos hermanas mayores que yo para preguntarles si me volvería mala en caso de no ser decente.

Las preguntas que hacía, por supuesto, tomaban otra forma: ¿Está mal que sienta lo que hacen mis papás como enorme injusticia? ¿Está mal que considere que mi mamá no tiene ninguna razón? ¿Está mal sentir que no encajo en ese laberinto de convenciones que percibo como castrantes, que no deseo cumplir? Mis hermanas, en esto, me dieron una seguridad y una fuerza que me dura hasta ahora. Me mostraron que lo importante, lo realmente importante, era que yo decidiera aquello que haría. Me permitieron ver que, por sobre todo, lo importante era que me atreviera a elegir. Y me marcaron con una seguridad que ahora, teóricamente, entiendo como aliento a la posibilidad de disponer de mi misma; en aquel momento, lo sentí sencillamente como alivio.

Si bien ese fue mi comienzo, ahora se que es sumamente complicado desmontar las múltiples modalidades de inhibición de la autonomía porque se suelen ir soportando de manera diversa según la historia concreta de cada una, el patrón familiar, la edad de cada mujer singular que las vive. Es decir, en cada época de la vida son diferentes las maneras de poner cercos a la disposición de sí que, por lo mismo, se perciben como cosas distintas cuando en realidad, son convenciones y estructuras sociales dispuestas de la misma manera y con finalidad similar: determi-

nar cuáles han de ser las posibilidades *válidas* de las mujeres inhibiendo otras tantas opciones.

Además, lo más difícil es que cuando una cree que ya ha llegado al fondo, que ha desarmado uno a uno los dispositivos sociales de constricción, que será posible colocarse por encima de ellos, es cuando se da cuenta, sobre todo si esta es una experiencia meramente individual, que está inmersa en un universo de relaciones opresivas que continuamente recrean trampas, confusiones y dudas. Por eso es necesario, imprescindible, urgente, que lo hablemos así, públicamente, que nos dediquemos a escudriñar las mil afrentas soportadas, las explicaciones y consuelos que nos hemos labrado, la similitud de nuestras impotencias y que, en conjunto, con ánimo, de manera común, las enfrentemos, las desmenecemos, las analicemos y las desarmemos. En fin, es un reto vital construirnos como mujeres libres.

Los mecanismos sociales de inhibición de la disposición de una misma están en todas partes, tienen mil rostros y son terriblemente evasivos pues han perdido, en el blando amorfismo de la “igualdad” su condición de restricción abierta.

La antigua ley que impedía a las mujeres manejar sus propios recursos económicos o que prohibía que heredaran, tiene el mismo objetivo que la actual convención, ilegal pero existente, acerca de que el trabajo de la mujer es “complementario” al desplegado por el varón –auténtico encargado de mantener a la familia– y que por lo mismo, puede ser peor retribuido.

La vieja costumbre de los matrimonios asignados en los cuales la joven era entregada a un esposo ele-

gido por sus padres, que a partir de la boda se haría cargo de su manutención teniendo derecho a controlar desde ese momento su cuerpo, su trabajo, su vida y a poner nombre a sus hijos, tiene el mismo significado que la manía persecutoria que despliega toda la familia hacia la medición e inspección del tiempo que la joven pasa fuera de casa que, en última instancia, es un delirio por controlar su sexualidad.

La opresiva regulación legal que hasta hace no más de 50 años mantenía a las mujeres, insisto, por ley, en condición de permanentes menores de edad a lo largo de sus vidas exigiéndoles para existir públicamente la mediación de algún varón, se prolonga hasta hoy en la asignación de las funciones domésticas y maternas como profesión vital de las mujeres inculcada desde la infancia y en la abrumadora situación de las “amas de casa”, definidas por la absoluta falta de trascendencia de sus interminables ocupaciones que ni siquiera alcanzan a ser consideradas trabajo.

Podríamos continuar elaborando un rosario de exclusiones, persecuciones, discriminaciones y encierros, sin embargo, como de lo que se trata no es ni de quejarse ni de victimizarse sino de comprender y romper cercos, resulta más útil intentar descifrar la lógica interna de todas estas disposiciones y convenciones sociales.

Buscando hilos

Es importante tener una explicación acerca del origen de toda esta situación de opresión. Una explicación que nos sea lógicamente convincente¹⁰ y que contribuya a que tengamos en la mente una especie de conjunto de principios a partir de los cuales podamos situarnos en cada evento particular que nos disguste o nos confunda, para someterlo a crítica.

El primer punto en todo esto, para mí, es la comprensión de que detrás de todas las prácticas opresivas contra las mujeres está una intención social por controlar nuestra capacidad reproductiva. Notemos que estamos hablando de controlar en un sentido amplio, no se trata solamente de instituir prohibiciones, se trata de prescribir positivamente todo un modo de ser, unas aspiraciones, un sentido de lo válido, una matriz de posibilidades materiales, un contenido de verdad para los actos y los discursos, etc., es decir, es mucho más que la fuerza del NO, es todo el peso de la práctica social organizando las relaciones y las convenciones hacia la producción y reproducción de la vida social.

Comencemos estudiando someramente cómo estos asuntos de la reproducción humana han sido gestionados socialmente en distintas épocas históricas; pues

¹⁰ Considero que en la construcción de esta explicación sobre los orígenes de la opresión de las mujeres, lo más importante, incluso antes que la precisión histórica, es la coherencia lógica de unos argumentos que nos resulten satisfactorios y que además, nos brinden la posibilidad de entender críticamente los sucesos, tanto individuales como sociales, que nos conmueven. Es decir, considero que lo más importante es tener argumentos que nos permitan orientarnos en la problemática.

está en el centro de muchas de las incomprendiones de las relaciones de poder que atraviesan y marcan la diferencia y jerarquización sexual contemporánea, el pensar que las sociedades siempre se han organizado en torno a relaciones familiares con padre y madre enlazados a través de la institución matrimonial.

La sociedad como red autopoietica de conversaciones

Para entender cómo se va organizando históricamente la compleja red de relaciones de poder en la que, a la larga, quedamos atrapadas las mujeres, es necesario asumir un punto de vista sobre cómo se inicia la sociedad humana a fin de dar cuenta de su complejización. Esto no es un mero ejercicio de especulación, es la búsqueda de un punto de partida que nos brinde una matriz de intelección con la cual ordenar los distintos elementos que encontremos, datos históricos, fragmentos de información¹¹, etc., trascendiendo cualquier tipo de esencialismo transhistórico que nos pudiera llevar a pensar que la situación de opresión de las mujeres es algo “natural”.

¹¹ Asumo aquí elementos de la teoría de la cognición desarrollada por Varela y Maturana quienes afirman que: “El mundo que todos vemos no es *el* mundo sino *un* mundo alumbrado por nosotros mismos”. Varela y Maturana, *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984. Por su parte, Fritjof Capra brinda una metáfora muy clara al discutir las propuestas de Varela y Maturana: “No hay estructuras objetivamente existentes, no existe un territorio predeterminado del que podamos levantar un mapa, es el propio acto de cartografiar el mundo quien lo crea”. Es claro que esto concuerda con la noción de que “no es la información la base del pensamiento sino que, en realidad, la mente humana piensa con ideas, no con información y que, ésta no crea ideas sino que las ideas crean información”, Fritjof Capra, *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998, Pág. 88.

La pregunta en torno a la capacidad humana para la cooperación ha sido decisiva en la construcción de explicaciones desde la antropología y, la respuesta elegida, ha marcado significativamente el desarrollo de los posteriores razonamientos. ¿Prevalecen en los seres humanos las tendencias hacia la cooperación o hacia la competencia? De acuerdo a la respuesta por la que se opte se hilvanarán distintas cadenas argumentales para explicar los sucesos sociales y sobre todo, se elaborará una interpretación diferenciada sobre el origen de la humanidad¹². Considero, sin embargo, que esa manera de interrogarse no hace sino obscurecer lo que quiere ser develado, pues al plantearse tal disyuntiva, se asume la existencia de una “esencia” humana que habría que, finalmente, “descubrir” en la objetividad del ser para, por fin, ajustarse a ella. Por lo general, a partir de la postura que se tome en torno a tal pregunta, lo que se levantará será un discurso sobre la humanidad.

A fin de salir de tal razonamiento cerrado, bosquejaré brevemente algunos elementos de las teorías contemporáneas sobre la evolución de la vida, que me parecen no solo pertinentes sino sumamente útiles para

12 Sucede aquí un caso típico de lo que Bachelard llama subjetividad actuante a la hora de construir el razonamiento objetivo: cuando se afianzaron las grandes explicaciones antropológicas en el siglo XIX quienes hablaban, estudiosos europeos nacidos en medio de relaciones mercantiles, tenían como primera inquietud explicarse cómo se superaban las fuerzas de la competencia social que permanentemente tenían que ser reducidas *en su propia sociedad*. Así, muchas de las explicaciones antropológicas del siglo XIX, nos dicen más acerca de quien estudia sociedades antiguas que de lo que realmente sucede en ellas. Gaston Bachelard, *La construcción del espíritu científico*, Siglo XXI (20th edición), México, 1994. En esta misma dirección se inscriben las críticas hechas por Kay Martin y Bárbara Voorhies, *La mujer: Un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978.

evitar, hasta donde sea posible, quedar atrapados en uno u otro circuito discursivo.

Sostengo, entonces, que es necesaria una manera distinta de entender la relación entre “naturaleza” y “sociedad”, integrando al razonamiento la hipótesis de que ambos son momentos del movimiento auto-organizativo de la vida (en sentido amplio), en su tendencia hacia la complejización creciente dentro de un sentido acumulativo del tiempo (teleonómico no teleológico)¹³.

¿Cómo entender, pues, a la sociedad como sistema vivo?

Un primer elemento que hay que precisar es que el salto evolutivo que da lugar a la configuración de la especie humana como tal (*homo sapiens sapiens*) está constituido por la capacidad de autoconciencia. Vayamos paso a paso.

En diversas sociedades animales –que tienen comportamiento social– existe capacidad de comunicar. Entenderemos esta capacidad de comunicación en su sentido más profundo de escudriñamiento integral de los procesos que ocurren en el organismo del indivi-

13 Jacques Monod propone denominar teleonomía a “una de las propiedades fundamentales de los seres vivos (que es la) de ser objetos dotados de un proyecto que a la vez representan en sus estructuras y cumplen con sus funciones”. Ese “proyecto” quedaría definido al interior del ser vivo a partir de su estructura, pero conteniendo la posibilidad de cambio. Monod propone a la teleonomía como una condición necesaria aunque no suficiente para distinguir a un ser vivo. Tal noción resulta pertinente pues permite pensar la autonomía y la libertad aunque limitándolas, acotándolas, anclándolas a la historia singular del ser vivo e incorporando en ella un sentido acumulativo del tiempo. Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barral Editores, Barcelona, 1972.

duo de una especie determinada (su sistema nervioso incluido, por supuesto, pero no solo él), no meramente como capacidad de transmisión de información, sino básicamente como *capacidad de coordinación de comportamientos entre organismos vivos a través del acoplamiento estructural mutuo*¹⁴. Es decir, la comunicación, que es una capacidad que compartimos con otras especies vivas es, ante todo, la habilidad de coordinación del comportamiento de los individuos de una red y, la propia acción social comunicativa queda determinada no por el significado sino por la dinámica del acoplamiento estructural.

Entonces, la capacidad de autorreflexión humana no surge de la nada. Se presenta, más bien, como complejización distintiva a partir de lo que otras especies ya vienen haciendo: aparece sobre la capacidad de coordinación del comportamiento que compartimos con otras especies vivas, a través de la comunicación como acción colectiva de seres individuales que se acoplan mutuamente mediante innumerables sucesiones dinámicas de modificaciones estructurales de cada individuo sobre la base de sus interacciones corporales¹⁵. Las sucesivas cadenas de modificaciones en los estados corporales individuales son “gatilladas” por las distintas configuraciones posibles del conjunto social¹⁶.

14 Maturana y Varela, *op. cit.*, págs. 113, 129 y ss.

15 Interacciones corporales que entrelazan el funcionamiento dinámico y constante de los sistemas nervioso, endocrino e inmunológico del individuo, además de su habilidad para moverse en múltiples y distintos estados psicomotrices.

16 “Las interacciones del ser vivo con su medio –incluido su medio social– no son «instructivas», porque estas no determinan cuáles van a ser sus efectos. Por eso usamos la expresión gatillar

Sobre esta habilidad biológica de comunicación ya construida evolutivamente que, reiteramos, es básicamente la aptitud para la “coordinación del comportamiento mediante el acoplamiento estructural mutuo” se abre, para los seres humanos, un nuevo nivel: el del re-conocimiento mutuo que solo es posible por la capacidad de autoconciencia, es decir, en la producción de significado que es la comunicación sobre la comunicación¹⁷.

Los seres humanos tendríamos así, frente a todas las otras especies vivas, la capacidad de conocernos a nosotros mismos, esto es, la posibilidad de autorreflexión sobre cada uno y sobre nuestra sociedad, entendida como red de acoplamientos estructurales múltiples.

Es importante precisar que la posibilidad de la coordinación del comportamiento mediante el acoplamiento estructural mutuo que está en la base de la formación de lo social, al ser la condición material para la comunicación tal como hemos propuesto comprenderla, surge de la habilidad para la emoción. “La presencia de sistema nervioso –y su complejización humana– introduce en el organismo mayores dimensiones de plasticidad estructural”, es decir, el sistema nervioso participa ampliando el dominio de estados posibles y permitiendo construir

un efecto, con lo que hacemos referencia a que los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son desencadenados por el agente perturbante y determinados por la estructura de lo perturbado”, Maturana y Varela, *Op.cit.*, pág. 64 y ss.

17 Francisco Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: Tendencias y perspectivas*, Gedisa, Barcelona, 1988; sobre todo el capítulo 5, donde se discute lo relativo a la manera cómo el sentido de los eventos sociales “emerge” en reiterados ciclos de acción /interpretación.

una multiplicidad de historias particulares de transformación de la estructura inicial.

Así, Maturana y Verden-Zöller refiriéndose a la emoción, afirman:

Lo que distinguimos en nuestra vida cotidiana al distinguir las distintas emociones que distinguimos en nosotros mismos o en otros animales, son las distintas clases de conductas, los distintos dominios de acciones en que estamos y nos movemos, ellos y nosotros en distintos momentos. En otras palabras, lo que distinguimos biológicamente al distinguir distintas emociones, son distintas dinámicas corporales (sistema nervioso incluido) que especifican en cada instante las acciones como tipos de conducta, miedo, agresión, ternura, indiferencia... que un animal puede realizar en ese instante. Puesto de otra manera, es la emoción (dominio de acciones) desde donde se realiza o se recibe un hacer, lo que da a ese hacer su carácter como una acción (agresión, caricia, huida) u otra. Por esto nosotros decimos; si quieres conocer la emoción mira la acción, y si quieres conocer la acción mira la emoción¹⁸.

Entonces, la emoción sería la habilidad, ampliamente desarrollada en los seres humanos, para distinguir entre los distintos estados corporales producto del acoplamiento estructural de la vida en sociedad y, justamente, en base a tal capacidad de distinguir lo que se siente individualmente (el estado estructural singular)¹⁹, abrir la posibilidad del autoconocimiento

18 Maturana y Verden-Zöller, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago de Chile, 1994, pág. 165.

19 Modificaciones no solo en el estado del sistema nervioso del

mutuo. Son pues, las habilidades corporales (neurológicas y corporales en su conjunto) relativas a las emociones como autopercepción del “estado” en que nos encontramos en un momento determinado, la clave para percibir con precisión nuestro propio “estado de ánimo” y, en base a ello, conocer el temperamento de los demás siendo capaces de interpretar sus señales, orientándonos así ya no solo para la comunicación (acoplamiento estructural) sino para proceder a la comunicación sobre la comunicación²⁰.

Maturana entonces, propone distinguir claramente entre la comunicación y la comunicación sobre la comunicación. Define al lenguaje como el vehículo de cualquier capacidad de comunicar:

Lo que hacemos cuando operamos en el lenguaje, es movernos en nuestras interacciones recurrentes con otros, en un fluir en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales. Es decir, el lenguaje ocurre en un espacio relacional, y

individuo sino de su cuerpo todo. Es bien sabido que emociones distintas se levantan sobre disposiciones físicas distintas: mayor tensión arterial, mayor o menor secreción de tal o cual hormona, relajamiento o tensamiento de determinados músculos, etc.

20 Según los especialistas en neurofisiología y neurobiología, son justamente las capacidades emocionales del ser, las relativas a las emociones, aquellas a través de las cuales percibimos y precisamos nuestro estado de ánimo, conocemos el temperamento de los demás e interpretamos sus señales, nos orientamos para manejar situaciones de conflicto en base a la percepción adecuada de la amplia gama de comunicación no verbal que recibimos del exterior, es decir, el conjunto de habilidades emocionales, las que configuran el soporte sobre el cual podrán desarrollarse no solo los conocimientos y razonamientos lógicos, sino incluso los que permitirán un adecuado manejo de la atención requerida por ellos. Daniel Goleman, *La inteligencia emocional*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1996.

consiste en el fluir en la convivencia en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales, no en un cierto operar del sistema nervioso ni en la manipulación de símbolos²¹.

Y, a partir de ahí, introduce la palabra “lenguajear” (*languaging*) para referirse al rizo reflexivo que es la habilidad específicamente humana de comunicarnos sobre la comunicación. “lenguajear” sería específicamente el modo de “fluir en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales” y estaría relacionado con el “emocionar” que, a su vez, sería el “fluir en un dominio de acciones a otro en la dinámica del vivir”.

Con estas herramientas, el hecho humano-social de la cultura puede entenderse como el “compartir una conversación” (*con – versare*: dar vueltas juntos), que no es otra cosa que el entrelazamiento del “lenguajear” y del emocionar en el que tienen lugar todas las actividades humanas. Según Maturana, “los seres humanos existimos en el conversar, y todo lo que hacemos como tales tiene lugar en conversaciones y redes de conversaciones”.

Los seres humanos surgimos en la historia de la familia de primates bípedos a que pertenecemos, cuando el lenguajear como una manera de convivir en coordinación de coordinaciones conductuales consensuales, dejó de ser un fenómeno ocasional, y al conservarse generación tras generación en un grupo de ellos, se hizo parte central de la manera de vivir que definió de allí en adelante a nuestro linaje. Esto es, y dicho más precisamente, pienso que el linaje al que pertenecemos como seres

21 Maturana y Verden-Zöllner, *op. cit.*, pág. 166.

humanos, surgió cuando la práctica de la convivencia en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales que constituye el lenguajear comenzó a ser conservada de manera transgeneracional... Más aún, pienso que al surgir el lenguajear como un modo de operar en el convivir, surgió necesariamente entrelazado con el emocionar, constituyendo de hecho al vivir en el lenguaje, en un convivir en coordinaciones de coordinaciones de acciones y emociones que yo llamo conversar...

Mantengo que aquello que connotamos en la vida cotidiana cuando hablamos de cultura o de asuntos culturales, es una red cerrada de conversaciones que constituye y define una manera de convivir humano como una red de coordinaciones de emociones y acciones que se realiza como una configuración particular de entrelazamiento del actuar y el emocionar de la gente que vive esa cultura. Como tal, una cultura es constitutivamente un sistema conservador cerrado, que genera a sus miembros en la medida en que estos la realizan a través de su participación en las conversaciones que la constituyen y la definen²².

Viendo las cosas así, ya no necesitamos preocuparnos por discutir acerca de una “naturaleza humana” como tal, buscando los atributos más íntimos, esenciales, al ser humano. Más bien, se vuelve relevante estudiar el tipo de configuración de los entrelazamientos entre el “lenguajear” y el emocionar, es decir, lo decisivo es entender las distintas culturas viéndolas como diferentes modos del vivir humano que no son más que maneras distintas de configuración del actuar y del emocionar.

Si, como creemos, indagar acerca de la esencia hu-

22 *Ibid.*, pág. 20 y ss.

mana individual es un camino erróneo, es igualmente estéril investigar la naturaleza de la mujer o del varón, o buscar la esencia íntima de cada sexo. Será, como hemos venido afirmando, a partir de la construcción social que se haga de lo que es un varón o una mujer, como se constituirán históricamente tales tipos de sujetos.

Lo decisivo, entonces, para entender cómo se han constituido las distintas configuraciones sociales y ahí dentro estudiar lo que es una mujer y lo que es un varón, es inquirir en las diversas maneras de “estar en relación” entre mujeres, varones, niños, niñas, ancianos, etc., en medio de un fluir de coordinación conductual dinámico basado en el actuar y en el emocionar.

Las preguntas sobre la historia del género humano no parten ya de elegir si lo decisivo en él es la habilidad para la cooperación o para la competencia, sino de pensar el tipo de configuración social que posibilita la preeminencia de una u otra capacidad humana. Igualmente, para el estudio de las relaciones entre varones y mujeres pierde importancia la indagación acerca de una hipotética esencia sexualmente diferenciada, para privilegiar el estudio del tipo de relaciones entabladas en la red de acciones y emociones que constituye una cultura, sin olvidar la distinción sexual.

Hacia una explicación del origen de la opresión de las mujeres

Volvamos al problema abordado en este capítulo acerca de las relaciones entre mujeres y varones y de cómo construimos una explicación satisfactoria para entender el origen de la situación de opresión que vivimos,

contemporáneamente, las mujeres.

Si bien el conjunto más amplio de elementos para entender la condición femenina actual será discutido más adelante, es importante repasar someramente los posibles orígenes del estado de opresión femenina en cuanto tal.

Postulamos que la base de la *captura del cuerpo femenino* está en que es justamente en el cuerpo de la hembra humana donde se asientan las mayores capacidades para la reproducción, ya no solo de la especie, sino de la cultura específica en la que nos situemos. Necesitamos estudiar entonces, cómo es que esta capacidad procreativa anidada en el cuerpo de la mujer pasó de ser gestionada socialmente por las propias mujeres, a ser controlada por los varones.

Partamos del hecho de que si bien existen dos concurrentes a la procreación de los individuos humanos, su participación es asimétrica. De ahí que las distintas configuraciones del sistema social entendido como red de acciones y emociones no ha de poder elaborarse desde la “igualdad” entre los sexos.

Si bien para procrear son necesarios un varón y una mujer, la importancia en el proceso de la generación de la vida de una y otro es, insistimos, completamente asimétrica. Podemos hablar entonces, de inicio, más que de una complementariedad asimétrica, de una asimetría complementaria que está en el centro de la organización social de la reproducción y del conjunto de “conversaciones” (siguiendo a Maturana: de configuraciones en el *fluir del actuar y el emocionar*) que se hacen en torno a ella.

Veámoslo más en detalle. En la medida en que somos las portadoras exclusivas de las capacidades

naturales decisivas para la procreación –somos nosotras las que tenemos útero para gestar, capacidad de parir y amamantar, etc.–, la primera consideración necesaria para entender la opresión femenina es la de nuestra decisiva importancia biológica para la reproducción, mucho más allá del fugaz momento de la fecundación. Insistimos, no es que queramos fundar la opresión de la mujer en la biología o en alguna otra supuesta naturalidad, pero nos parece conveniente comenzar desde el momento en que las distinciones sexuales biológicas entre hembra y macho humanos, que compartimos con todos los demás mamíferos vivos, comienzan a ser comprendidas, representadas y gestionadas socialmente en medio de distintas configuraciones de coordinaciones de acciones y emociones.

Dos afirmaciones de principio para construir, a partir de ahí, los argumentos:

- Los seres humanos no solamente somos gregarios sino que, para que sea posible tal agregación, necesitamos *organizar formas de convivencia*. Los seres humanos no convivimos caóticamente sino en medio de pautas estructuradas de acciones y emociones que constituyen redes cerradas o culturas, en las que fluye la existencia singular de los individuos, sean estos varones o mujeres.

- Los seres humanos no solo estamos entre los mamíferos con procesos de gestación más prolongados sino que, las crías humanas, continúan necesitando protección y cuidado durante un período relativamente largo de su vida al que llamamos infancia.

De ahí que, sostenemos, las formas de convivencia iniciales más inmediatas y duraderas son las que una hembra establece con su prole o las que se configuran entre los descendientes provenientes de un mismo útero, en base a la acción colectiva de compartir el alimento²³. Esto no quiere decir, sin embargo, que esta sea la única forma de convivencia posible. Elisabeth Badinter²⁴ ha discutido profusamente las pautas de comportamiento maternal y familiar en la Europa de los siglos xvii al xx, mostrando cómo durante casi doscientos años la crianza de los niños de horas o días de nacidos se encomendaba a nodrizas asalariadas que los conservaban con ellas. En estas circunstancias, las madres se separaban inmediatamente de su descendencia y solo volvían a ver a sus hijos tres o cuatro años más tarde.

Ahora bien, salvo en excepciones como la mencionada, por lo general el patrón de crianza en culturas

23 Meillassoux nos habla de una posible época prehistórica, la de la horda, en la cual las relaciones sociales se hubieran basado en lo que llama la *adhesión presente*. Según él, puede haber existido un período en el cual los grupos humanos nómadas de cazadores y recolectores, “que combinaban el tiempo de trabajo con el tiempo de ocio sin ningún orden”, se desplazaban pacífica e indistintamente entre varones y mujeres, perteneciendo los hijos, es decir, las crías humanas a la horda, sin entablarse ninguna relación de parentesco. Las relaciones de adhesión a la horda, diferentes a las de parentesco, habrían sido voluntarias, precarias y reversibles. Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo xxi, México, 1987, 8^{ff} edición, pág. 32 y ss. De acuerdo a las ideas expuestas más atrás, recuperando a Maturana, Varela y Verden-Zöllner esto sería imposible pues, de entrada, la existencia humana requeriría de algún tipo de pauta social —es decir, algún tipo de patrón de orden en el sentido matemático del término—, donde se desplieguen los flujos de conversaciones y emociones que nos constituyen como seres humanos.

24 Elisabeth Badinter, *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal*. Siglos xvii al xx, Paidós, Barcelona, 1991.

sumamente distintas privilegia el vínculo del recién nacido y de los infantes de corta edad con la madre. Y la relación establecida entre ellos suele ser sólida.

Entonces, lazos mucho más importantes que aquellos generados por la efímera acción de la fecundación o del intercambio sexual, son los vínculos consolidados en la larga convivencia de una hembra con su prole y entre los hermanos que comparten una misma madre.

Diversas autoras y autores proponen que entre los seres humanos primitivos hubo una configuración de las relaciones sociales que podríamos denominar “matricéntrica” o “matrística”, al estar organizadas tanto las actividades sociales como las líneas de sucesión, en torno a los vínculos entablados con la madre.

Evelyn Reed propone un esquema para entender la evolución de la humanidad, dividiendo la historia de las relaciones sociales entre mujeres y varones en tres momentos diferenciados y sucesivos²⁵:

1. *Una primera época, la de la comunidad matricéntrica, en la que las colectividades humanas se organizaron en torno a linajes femeninos.*

Según Reed, en tal época, la regulación de la vida social se llevó a cabo sobre la base de clanes con dos normas básicas: la prohibición del incesto y la distinción sexual en el consumo de alimentos. Su interpretación sobre la prohibición del incesto es totalmente diferente a la que estamos acostumbradas a escuchar. Ella descarta la noción mítica de un padre original aca-

25 Evelyn Reed, *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Fontamara, México, 1994 (1975).

parador de todas las hembras –su o sus mujeres y sus hijas– y a quien, por tanto, sus hijos, hermanos entre sí, asesinaron en una empresa colectiva dirigida a obtener el acceso carnal a sus hermanas negado por ese hipotético padre original; para posteriormente, tras el crimen, arrepentirse de su acción y acordar en común, la renuncia a los objetos anteriormente deseados, la madre y la hermana²⁶. Esta construcción suena, cuando menos, poco convincente: podemos entender por qué el padre habría de querer conservar para sí el acceso sexual con todas las hembras, pero lo que resulta completamente incomprensible en la lógica interna del argumento, es por qué los hermanos se arrepienten y acuerdan no llevar a cabo aquello por lo cual, inicialmente, dieron muerte al padre. Es más bien la necesidad de entender una institución humana tan fuerte como la prohibición del incesto como producto de la actividad y del acuerdo masculino, lo que lleva a una elaboración mítica tan complicada.

Mucho más sencillo es pensar, como afirma Reed, que fueron las mujeres descendientes de una misma línea de sangre quienes impusieron a los varones de ese mismo linaje, sus hermanos, la prohibición del acceso sexual con ellas a fin de regular la convivencia del grupo. Y sobre todo, resulta mucho más sugestivo todo el hilo argumental cuando se relaciona también con la prohibición del canibalismo. El inicial tabú del incesto no habría sido tanto una prohibición sobre el acceso sexual sino sobre la agresión, la muerte y el ca-

26 Véase Freud, *Moisés y el monoteísmo*, Alfred A. Knoff, Nueva York, 1949. También, para una discusión más amplia sobre esto, Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

nibalismo entre miembros del mismo matrilineaje. Las mujeres habrían impuesto una norma fundamental, a los varones y a sí mismas, para delimitar aquellos seres humanos susceptibles de agresión, muerte y eventualmente de ser comidos ritualmente, distinguiéndolos claramente de los que no podían ser agredidos ni asesinados ni comidos: aquellos provenientes de una misma línea de sangre, es decir, quienes compartieron algún útero ancestralmente²⁷.

Esta comunidad matrilineal se habría organizado, pues, en torno a los vínculos entre madres e hijos, y entre hermanos de la misma madre. En ella no habría existido matrimonio y más bien, la relación más fuerte entre varón y mujer habría sido la relación hermana/hermano. De ahí la influyente posición del hermano de la madre y sus obligaciones en el cuidado de los hijos de su hermana en muchas culturas antiguas de las cuales se conservan registros escritos.

Estando prohibido el intercambio sexual entre hermanos que compartían una vida y un destino común, la pregunta es: ¿Cómo puede haberse organizado el acceso sexual entre mujeres y varones de distintos clanes matrilineales? Reed, a modo de respuesta, nos propone que fueron labrándose acuerdos entre clanes distintos, por lo general entre dos de ellos, para intercambiar parejas sexuales entre sí. En un primer momento, es más probable pensar en una circulación de varones jóvenes y maduros de un clan matrilineal que podrían moverse en ocasiones rituales hacia otro clan para tener relaciones sexuales con las mujeres de

27 Reed, *op. cit.*, capítulos I y II.

tal linaje. Simultáneamente, los varones del segundo clan se aparearían con las mujeres fértiles del primero. Esto es, no habría existido relación matrimonial como relación permanente sino, simplemente, una forma ritual de organizar los encuentros sexuales.

Estos acuerdos se habrían ido consolidando, empujando a los varones a pasar cada vez más tiempo fuera de su propio clan, habitando más bien en el clan de las mujeres sexualmente permitidas, con lo que, a la larga aparecería el vínculo matrimonial como regulación ritualizada de la cohabitación. El esposo de una mujer seguiría siendo un forastero en el clan de ella, no sería el “padre” de sus hijos (en el sentido en que lo entendemos actualmente), sino solamente el “esposo de la madre” y la descendencia continuaría perteneciendo al clan de la mujer. El “padre” o, con más precisión, la “madre-varón”, sería la figura masculina cercana con autoridad, es decir, el hermano de la madre.

2. A partir de ahí, las relaciones se habrían complejizado dando lugar a lo que Reed denomina, familia dividida.

Esto es, a un tipo específico de relación social en la que los varones oscilaban entre su posición de hermanos/padres de una prole en su propio clan a otra posición de maridos/forasteros en el clan de la esposa. Las mujeres, mientras tanto, habrían conservado la posición de mujer/madre durante toda su vida en su propio clan matrilineal.

La posición de los varones en este ordenamiento debe haber sido, sin duda, contradictoria: teniendo una amplia y decisiva importancia en su propio clan,

un lugar ritual, unas obligaciones, no era en ese sitio donde pasaban la mayor parte de su vida. Y donde sí lo hacían, en el clan de la mujer, podían continuar siendo forasteros durante toda su vida y, sobre todo, objetos de desconfianza.

De ahí habrían comenzado a establecerse nuevos vínculos entre varones, inicialmente los pactos de sangre y posteriormente los pactos de paz, como manera de organizar relaciones sociales extendidas, más allá del vínculo de nacimiento²⁸.

La familia dividida, pues, es solamente el nombre que damos a un esquema básico que nos permite entender ciertos aspectos de los múltiples tipos de relaciones familiares y matrimoniales surgidos histórica y mundialmente. La novedad sería, en esta etapa, la existencia de relación matrimonial, es decir, de algún tipo de vínculo más o menos estable entre un varón y una mujer provenientes de distintos clanes matrilineales que contribuiría a la elaboración de nuevos vínculos sociales, ahora, básicamente, entre varones.

Si bien el lazo humano primordial continuó siendo durante mucho tiempo el adquirido a través de la madre por nacimiento, al existir el matrimonio como institución que organiza nuevas formas de convivencia surge, paralelamente, la necesidad de elaboración de nuevos vínculos entre todos los involucrados: entre

28 Reed propone el término de “hermano/hermana paralelo” para referirse a los varones y mujeres pertenecientes a distintos clanes ligados entre sí a través de relaciones de alianza. Entre estos parientes paralelos existirían inicialmente las mismas prohibiciones y reglas que entre los hermanos/hermanas de madre. Este vínculo sería, sin embargo, básicamente un pacto de ayuda mutua entre varones que posteriormente habría devenido en la alianza que organiza el llamado “matrimonio entre primos cruzados”. Reed, *op. cit.*, pág. 178 y ss.

quienes contraen matrimonio proviniendo de clanes matrilineales distintos y entre sus diferentes parentelas. Según Reed, es justamente el matrimonio lo que “siembra una semilla de conflicto en el arreglo matrilineal” al colocar a los varones en la posición doble descrita anteriormente: preeminente en el linaje materno como guardianes de los hijos de sus hermanas y secundario ante la parentela de la esposa, frente a quienes nunca dejan de ser forasteros.

Con la institución del matrimonio, la composición del matriclan comienza a cambiar: “la coexistencia antagónica de hermano-hermana y de marido-esposa puede verse como la precursora de los cambios fundamentales que tienen lugar en la estructura matriarcal. La comunidad de las hermanas y de los hermanos se estaba transformando en una comunidad de parejas individuales con intereses opuestos”²⁹. Aunque aquí ya ha hecho su aparición la categoría “marido”, todavía no está claramente definida la noción de “padre” pues la sucesión, los derechos, las jerarquías y la posición, se transmiten, junto con la vida, a través de la madre.

Ahora bien, Reed menciona la existencia, una vez que está consolidada la institución matrimonial, de parejas “migratorias” que pasan una parte del tiempo en el clan del marido y otra en el lugar de origen de la mujer, sobre todo al momento de los partos pues la progenie continua perteneciendo al linaje de la mujer. Así:

29 *Ibid.*, pág. 231.

En la primera parte de su desarrollo, el matrimonio representó, tanto la dislocación del hermano y de la hermana como la reubicación del marido y de la esposa. Porque así como la mujer tenía sus intereses y sus lazos más próximos con sus propios parientes maternos, el primer lugar del marido estaba con su hermana y los hijos de su hermana, no con su esposa y los hijos de ella. Una de las descripciones más gráficas de esta vida dividida la provee el relato de Fortune de una ceremonia de matrimonio doblan:

«Los parientes por vía materna del novio o de la novia que son los visitantes que traen regalos, se sientan al final de la aldea cerca de su propia aldea. Un espacio amplio separa a las dos partes. No existe el entrevero casual de las dos partes. Cada mujer presente está con su hermano. Cada hombre presente está con su hermana y con los hijos de su hermana. Ningún grupo de hombres, de esposas o de niños puede ser visto en ninguna de las partes intercambiantes. Los suegros quedan afuera, así como aquellos parientes que resultan del matrimonio en cada aldea. Para un europeo es extraño observar una ceremonia de matrimonio que se celebra con la total ausencia del grupo familiar del matrimonio»³⁰.

La cantidad de variantes en las relaciones sociales de parentesco una vez asentada la institución matrimonial es enorme. Lo cierto es que la noción de marido/esposa, como vínculo entre una mujer y un varón provenientes de distintos linajes maternos, fue paulatinamente dando lugar a la idea de “padre”, es decir, al establecimiento de un vínculo entre el esposo de una mujer y su progenie que, si bien inicialmente

30 *Ibid.*, pág. 237.

era una relación “a ser producida” (Mead), paulatinamente fue consolidándose como relación legítima, erosionando o complejizando todavía más el sistema de comunidad matrilineal.

Así, si bien podemos más o menos seguir el hilo de la posible evolución del clan materno a la familia dividida organizada en torno al matrimonio que detona su erosión, lo que no es muy claro es cómo comienza a prevalecer el tipo de relaciones sociales que nos resultan mucho más conocidas, donde los varones son los pilares visibles en la red de los vínculos sociales y las mujeres circulan en esa red a través de cadenas de intercambios que fundan vínculos de alianza entre padres.

Es evidente que esta línea evolutiva de los vínculos sociales no es *necesaria* pese a ser predominante. Esto es, si bien las contradicciones que engendra el vínculo matrimonial encuentran una solución estable a través de la consolidación de patrilineajes que intercambian hijas, no es esta la necesaria conclusión de la erosión de los clanes matrilineales, como lo muestra la pervivencia de tipos de relaciones sociales muy distintos a los organizados en torno al modelo denominado patriarcal³¹, aunque asediados por la peculiar imbricación que este modo de organización de las relaciones sociales tuvo en Europa, muchos siglos después, con el régimen del capital.

31 Para una discusión mucho más detallada de la manera cómo se han desenvuelto y complejizado las relaciones de parentesco en los Andes véase Denise Y. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1998.

3. *La familia patriarcal*

El surgimiento de familias patriarcales, cuyo sentido más profundo, a mi entender, está en diluir completamente la importancia de la descendencia por la línea materna, introduce una distinción anteriormente impensable: aquella que separa la procreación como tal, de la procreación legítima, la descendencia es legítima en tanto los vástagos sean “hijos de un padre”. A partir de ahí, los varones se consolidan como portadores absolutos de la potestad de dar sentido legítimo a la acción procreativa de cualquier mujer quedando como organizadores del mundo social en tanto propietarios de esta potestad. El tipo de redes y vínculos sociales que se construirán desde estas premisas será de muy distinta especie, pasando las mujeres a ser objeto de cuidado –por parte de los miembros de sus familias–, de transacción para la alianza entre varones y de deseo por parte de los hombres que no sean sus parientes. Es en esas circunstancias donde, efectivamente, el cuerpo femenino, con sus capacidades reproductivas prioritarias se vuelve objeto de control y la cohesión social, la densidad de los vínculos sociales pasa a fundarse no en la relación inmediata que una mujer establece con su prole, sino en el reconocimiento de la progenie por parte de los varones.

Las estrategias de parentesco como mecanismo de afianzamiento de la cohesión social van poco a poco dejando de ser vínculos de sangre para organizarse en torno al reconocimiento recíproco, entre varones, de la paternidad de los hijos de cada mujer. A partir de ahí, exigencia de disponer socialmente de las poten-

cialidades reproductivas, que de manera casi directa, modifica el significado de tal capacidad procreativa al volverla objeto de gestión social mayoritariamente en manos masculinas.

Podemos señalar pues, que a partir de esta escisión entre la procreación y la procreación legítima aparecida en medio del avance de las contradicciones entre el matrimonio y el clan matrilineal, se vuelve indispensable organizar socialmente la gestión de los cuerpos de las mujeres a fin de asegurar la continuidad del grupo, bajo específicas pautas de acuerdo entre varones.

Como es el propio cuerpo de las mujeres –ahora entendido como riqueza social– donde se concentran las capacidades procreativas primordiales, la gestión y control social de estas capacidades es simultáneamente una gestión y control sobre el cuerpo de las mujeres, sobre su sexualidad. De ahí que en todas las sociedades comiencen a aparecer normas que reglamentan la convivencia sexual, el tipo de sexualidad considerada lícita –sobre todo para las mujeres–, las posibilidades de procreación legítima, las modalidades y expectativas sociales acerca de la “fertilidad” de la mujer³², etc. Aparece pues, un conjunto de exigencias, prescripciones, regulaciones, imposiciones, prohibiciones y acuerdos sociales a fin de organizar el curso práctico de esta valoración positiva no solo de la maternidad sino del cuerpo femenino. La primera y, por tanto, el segundo, ya no son gestionados por las mismas mujeres sino que, en tanto función social, pasan a ser actividades controladas preminentemente por varones.

32 Para una ilustrativa exposición de la diversidad de este tipo de convenciones y prácticas sociales véase Martin y Voorhies, *op. cit.*

Vayamos entonces más profundamente hacia la comprensión de estas estrategias reproductivas guiadas por el deseo social de preservación del grupo en el tiempo, pero ya organizado en torno a la distinción entre la procreación y la procreación legítima. Para que pueda asegurarse la sexualidad productiva y la maternidad, garantías sociales de continuidad del grupo, es necesario que concurren varios elementos. Enumeremos algunos de manera abstracta para distinguirlos claramente:

- Para la continuidad de un grupo organizado ya no en torno a la relación hermano/hermana sino al vínculo esposo/esposa es necesario que exista una convención social que fomente y valore la formación de parejas mixtas –el matrimonio– y que organice la vida en torno a la cohabitación prolongada entre personas provenientes de distintos linajes.

- Es necesaria, entonces, la valoración positiva de la heterosexualidad, de las relaciones sexuales productivas y tiene que organizarse socialmente una estrategia para ordenar la separación de cada persona de su núcleo familiar a fin de pasar a conformar nuevas unidades domésticas.

Es en la comprensión de todo esto donde resulta muy pertinente el concepto de “sistema sexo/género”³³ propuesto por Gayle Rubin, que sería “el

33 Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política del sexo»” (1975), *Nueva Antropología* núm. 30, México, 1986. Coincido con la crítica que Rubin hace a la categoría “patriarcado” utilizada ampliamente por el movimiento feminista: “El *patriarcado*

conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”³⁴. Esto es, Rubin nos convoca a prestar atención a la manera cómo, social e históricamente, en cada sociedad específica se organizan una serie de convenciones arbitrarias, prácticas sociales, regulaciones normativas, estrategias productivas y reproductivas y representaciones de todo lo anterior que están en la base de la construcción social de aquello que ha de ser socialmente entendido como un varón y como una mujer.

Comprender los sistemas sexo/género es, en primer lugar, analizar los distintos elementos –productivos, de división social y sexual del trabajo, culturales, políticos, simbólicos, etc.– de diferenciación y constitución social de lo que son un varón y una mujer en un momento determinado. Pero además, la intención es que ese conjunto de conocimientos pueda ser ordenado lógicamente para que afloren, en sus múltiples, sutiles y distintas modalidades de existencia, *las relaciones de poder* condensadas en tales relaciones sociales de sexo/género que, en un primer momento se nos presentan cargadas de la legitimidad que les otorga su aparente “naturalidad”. Todo esto, en lo que se refiere a la sociedad contemporánea, lo discutiremos con más detalle en los próximos capítulos.

se convierte más en una adjetivación que en una categoría explicativa pues no da cuenta de las distintas variantes y modalidades históricas de la opresión femenina”. El estudio de los sistemas sexo/género, permite estudiar los juegos de las relaciones sociales de poder entre varones y mujeres, de una manera mucho más precisa.

34 Rubin, *op. cit.*, pág. 97.

De momento, revisaremos brevemente cómo en medio de relaciones sociales estructuradas en torno a familias patrilineales surge una específica “economía política del sexo”, organizada en torno a la circulación de mujeres.

Al surgir la escisión entre la procreación y la procreación legítima, perteneciendo la prole de una mujer a la familia del padre que la legitima, se engendra el fenómeno de la circulación de mujeres que, tras nacer en casa de un padre pasan, después de un rito matrimonial a vivir en casa de su marido³⁵. Resulta entonces que entre los grupos humanos así organizados tuvieron que establecerse convenciones para regular este tráfico dando lugar, como dice Rubin, a una “economía política del sexo”. Si los objetos primordiales de intercambio entre comunidades humanas distintas eran, hablando con precisión, los cuerpos de las mujeres —en base a estrategias matrimoniales, políticas de alianza, etc.—, entonces, sencillamente tenían que ser los varones los verdaderos agentes de estas estrategias, los sujetos de las alianzas en las que las mujeres circulaban en calidad de objetos³⁶.

35 Insisto en que todo lo que en este acápite está siendo expuesto no es sino una esquemática panorámica de las relaciones sociales de parentesco, imaginando una especie de “modelo ideal” a fin de volverlo inteligible. La cantidad de variantes, complejidades, superposiciones de prácticas aparentemente contradictorias, duplicaciones de sentido, etc., que se encuentran en la realidad exige un estudio minucioso del conjunto de estrategias y prácticas sociales desplegadas en cada caso. Véase Denise Y. Arnold, *op. cit.* También, Denise Y. Arnold (comp.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1997.

36 Margaret Mead registra aspectos importantes de la producción de las relaciones sociales con base en el intercambio de mujeres entre varones, cuando investiga el tabú del incesto entre los Arapesh: “¿Qué dirían los ancianos al joven que quisiera casarse con su hermana? No lo sabían. Los ancianos nunca habían discutido el

El resultado esperado de entregar una mujer a otra familia o comunidad, que a partir de ahí tendría el control sobre su cuerpo, su trabajo y su descendencia era, simultáneamente o de manera diferida en el tiempo, recuperar otra mujer de aquel colectivo para usufructuar internamente de sus capacidades productivas y reproductivas. Esta manera de organizar el entramado social, necesariamente cimentó el control y la gestión por los varones de los cuerpos femeninos, apareciendo ellos entonces con el atributo de ser los amos absolutos de la socialidad.

Las relaciones sociales definidas en base a la filiación patrilineal erosionan y reelaboran los vínculos generados en el clan matrilineal. El parentesco patrilineal se va convirtiendo poco a poco en un mecanismo rígido de cohesión social y alianza entre comunidades que condensa simbólicamente las mejores estrategias para asegurar su propia reproducción y perpetuación³⁷. Al ser obligatoria y rígida –en el sentido de que

asunto (...). Les envié a interrogar a sus mayores. Las respuestas fueron las mismas. Llegaban a esto: «¡Qué, te gustaría casarte con tu hermana! ¿Qué te pasa? ¿Es que no quieres un hermano político? ¿No te das cuenta de que si te casas con la hermana de otro hombre y otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, y si te casas con tu hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién irás a cazar, a la huerta y a hacer visitas?»», Margaret Mead, *Sexo y temperamento*, Paidós, México, 1990, pág. 82. Las redes sociales establecidas en base al parentesco constituyen formas de riqueza concreta en sociedades no mercantiles al permitir instituir lazos sobre los cuales articular fuerza de trabajo para las empresas colectivas, sean productivas o defensivas. Sobre esto, véase Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Chonchocoro, 1995.

37 En “De castas a kastas. Enfoques hacia el parentesco andino”, introducción al libro de Denise Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*, loc.cit., ella discute ampliamente este asunto.

precede a cada individuo en particular y se le impone—, la filiación patrilineal expresa, refuerza y sanciona de manera contundente un tipo de relaciones sociales, de relaciones de poder dentro del colectivo y en especial, de jerarquizaciones entre los sexos, que completa el “cautiverio” del cuerpo femenino como objeto de control social. Al ser convertidas las mujeres en objetos de intercambio, su propio cuerpo se volverá objeto de control, vigilancia y cuidado. Se lleva a cabo entonces, dentro del argumento lógico que venimos desarrollando, un primer momento de la “captura del cuerpo femenino” como base de la radical imposibilidad de disposición de nosotras mismas que ha pesado sobre el sexo femenino a lo largo de la historia.

Las relaciones sociales estructuradas a partir de estos cimientos evidentemente no serán paritarias ni equivalentes. Se organiza socialmente la preeminencia del sexo masculino como dominante y se consolida la opresión histórica y social de las mujeres. Incluso algo tan importante como la permanencia de una familia o comunidad en el tiempo es expropiado de los cuerpos femeninos, pese a ser ellas quienes a fin de cuentas lo garantizan. En la medida en que las mujeres ya no procrean para expandir su propio linaje sino el de su marido que recoge la descendencia, el sistema ya no se afirma principalmente sobre la fertilidad femenina sino sobre la capacidad política de los grupos para negociar en cada momento un número adecuado de mujeres fértiles en sus propias unidades reproductivas.

Cómo ordenar la intelección de la problemática

Es evidente que todo lo anterior no es más que un grosero bosquejo de los posibles cursos que puede haber tenido el sentido social de la procreación y, por tanto, la posición e importancia de las mujeres así como el significado de lo que ellas son en medio de distintas configuraciones sociales. La organización de relaciones sociales en base a la circulación de mujeres, que a la larga se convirtió en una modalidad predominante en Occidente, nos permite, también, entender los múltiples esfuerzos de mujeres en toda la historia por ampliar la posibilidad de disposición de sí.

En cada sociedad concreta el cautiverio femenino se verifica de una manera distinta, aunque si algo en común existe en todas ellas es que una preocupación colectiva y gestionada socialmente es asegurar la continuidad y expansión de la colectividad que se sustenta en las capacidades reproductivas de sus mujeres, y que tal extremo implica una normatividad práctica tanto de la sexualidad femenina como de la posibilidad de disposición de sí³⁸.

38 A este tipo de predominio masculino en las relaciones sociales, algunas veces se le llama dominio patriarcal pues la posibilidad de decisión sobre el destino de los individuos que conforman una sociedad dada, es decir, el poder, si bien está difusamente repartido en todos los varones sobre todas las mujeres, está simultáneamente condensando en algunos varones del grupo, sea en los más viejos o en los adultos maduros más capaces de acuerdo a los parámetros concretos de evaluación en cada comunidad, etc. De aquí que una específica capacidad de disponer de los cuerpos de las personas —principalmente del de las mujeres pero también, en ocasiones, de los varones jóvenes—, esto es, un específico poder sobre otros segmentos de la comunidad, se va constituyendo. De este modo, se consolidan y generalizan estrategias de control social que, en forma de ritos, de normas, de prescripciones o instituciones,

De ahí la importancia de estudiar en detalle los llamados “sistemas sexo/género”. Estos sistemas sexo/género, reiteramos, serían las formas en que cada sociedad, históricamente, organiza la elaboración material, social y simbólica de lo que son un varón y una mujer y de las relaciones que se entablarán entre ambos. Estudiar, en particular, el sistema sexo/género en el que estamos inmersas hoy, en países predominantemente capitalistas de tradición colonial y con ciertas tradiciones comunitarias subordinadas, nos puede permitir indagar en las modalidades concretas de opresión de las mujeres en base a las limitaciones, prescripciones, exigencias, prohibiciones, etc., que limitan la capacidad de disposición de nosotras mismas. Esto es todavía más urgente si lo que nos mueve es la comprensión crítica de nuestra propia condición social en tanto mujeres.

Abordemos entonces, aunque sea de manera panorámica, los elementos abstractos que tienen que ser tomados en cuenta a la hora de entender un sistema sexo/género.

En la medida en que estamos hablando de las distintas y variadas formas en las que se construyen histórica y socialmente los varones y las mujeres en una sociedad dada, y de las relaciones entabladas entre ambos en los distintos niveles de la producción y la vida, necesariamente tenemos que abordar el estudio concreto de la manera como se produce y se reproduce la vida material, social, cultural y simbólica en

determinan cómo ha de ser el comportamiento válido y esperado de cada miembro del grupo.

dicha sociedad, en medio de un específico entramado de relaciones políticas -entendidas estas en el sentido amplio de síntesis de relaciones de poder. Tenemos pues que dar cuenta de las estructuras prácticas que organizan, fijan, regulan y mantienen la vida social; estructuras prácticas que, por un lado son creaciones y convenciones humanas previas que se han institucionalizado autonomizándose de sus creadores y, por otro, delimitan el modo como serán los seres humanos nacidos y construidos como personas sociales en determinadas circunstancias.

Entonces, no estamos hablando ni de determinación mecánica de las personas por las estructuras, pero tampoco de subjetividades libres que pueden moverse etéreamente haciendo abstracción de sus circunstancias. Estamos considerando a seres humanos que se organizan produciendo ciertos tipos de estructuras sociales que simultáneamente y, sobre todo a la larga, en los recurrentes y sucesivos ciclos vitales de las generaciones, dibujarán los campos de posibilidad para la acción práctica de superación y transformación de las propias estructuras existentes.

¿Cuáles son los elementos principales dentro de estas “estructuras estructuradas y estructurantes” (Bourdieu) que nos van a permitir desmenuzar los sistemas sexo/género?

- En primer lugar debemos estudiar los modos específicos en los que se organiza la división sexual del trabajo y la división social del trabajo por sexo, en cada sociedad específica. Es decir, es importante privilegiar la comprensión de como se está organizando

la producción de la vida material así como la propia producción de la vida ajena en la procreación en cada sociedad histórica.

- Para entender todo esto es necesario precisar, asimismo, el sistema social de necesidades al que se le busca dar satisfacción social a través de las distintas formas organizativas del trabajo social y doméstico; y en particular, al modo cómo se organiza la distinción entre los sexos dentro de ello y su jerarquización.

- Por otro lado, Rubin propone la importancia de estudiar la división sexual del trabajo en tanto que esta distinción opera como dispositivo social tendiente a construir un estado de dependencia recíproca entre los sexos. De ahí que sea importante precisar los modos como cada sociedad construye estas nociones de dependencia recíproca entre los sexos que, entre otras cosas, va a estar sostenida en las distintas estrategias de constitución de socialidad, empujando a los individuos de ambos sexos al matrimonio y promoviendo ritos de iniciación, sistemas de valores, disposiciones corporales, etc. Es decir, se trata de comprender críticamente qué es una mujer y qué es un varón en cada sociedad específica y cómo se organiza su relación genérica.

- Finalmente, sugiere que a partir de estas diferencias genéricas levantadas sobre la distinción sexual, se estudie el modo como cada nuevo individuo social, sea este un niño o una niña, se construye como ser al que se le asigna un género específico en el contexto del grupo al que pertenece. Esto es, las maneras como se constituyen los sujetos sexualmente diferenciados como individuos sexuados genéricamente distingui-

dos en una sociedad particular: a través de qué conductas familiares y sociales específicas se construye lo que han de ser los varones y las mujeres en ese contexto histórico o, lo que es lo mismo, los dispositivos a través de los cuáles “lo social se hace cuerpo”³⁹, los rasgos distintivos se inscriben en el cuerpo y la psique de cada nuevo sujeto sexualmente diferenciado.

Entonces, tres son las vertientes que tenemos que estudiar para entender las relaciones de poder sexo/genéricas actualmente vigentes y, de esa manera, comprendernos en tanto que mujeres:

1. Cómo se lleva a cabo la producción material de la vida social y qué juegos de poder operan en este espacio en términos de constitución de los sujetos como sujetos sexuados.

2. Cómo se organizan socialmente las relaciones familiares, cómo atravesamos los distintos momentos de afirmación y separación con los “nuestros”, qué tipo de derechos y deberes entreaña nuestra pertenencia a una familia, que estrategias familiares se elaboran para asegurar la permanencia de un linaje, etc., es decir, cómo se produce la vida ajena en la procreación socialmente organizada.

3. Cómo llegamos a ser lo que somos, como se nos enseñó desde que nacimos nuestra condición de mujeres –y cómo se les enseñó a los varones lo que son–, qué se nos presentó como exigencia social a partir de tal condición, cómo vivimos la adecuación de nosotras mismas a tales exigencias sociales, y sobre todo,

39 Alicia Gutiérrez, *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Cátedra, Buenos Aires, 1997.

y esto es quizá lo más difícil, como quedó inculcado en nuestro propio cuerpo el conjunto de disposiciones sociales prescritas socialmente acerca de lo que somos y de lo que debemos ser.

Existe un gran número de trabajos que han abordado el escudriñamiento crítico de lo bosquejado en los dos primeros incisos. A partir de ellos se puede comprender exhaustivamente la constitución de la familia nuclear burguesa, su funcionamiento y lógica interna, la aparición histórica de la figura del “ama de casa” y el tipo de relaciones que entabla con la sociedad capitalista dominantes, los trastocamientos en las relaciones familiares que han tenido lugar a partir del desarrollo del capital⁴⁰, etc. Igualmente existen abundantes trabajos que permiten conocer las luchas de las mujeres que están en la base de la ampliación de la posibilidad de disposición de sí⁴¹.

Todo este material, teórico y práctico nos brinda una gran cantidad de elementos para orientarnos a la hora de precisar el problema que queremos abordar. Sin embargo, considero que por lo general, ha sucedido en

40 Véase Celia Amorós, “Notas sobre la ideología de la división sexual del trabajo”, *En Teoría* núm. 2, julio-septiembre 1979, Madrid; Heidi Hartmann, “Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Zona Abierta* núm. 24, marzo-abril 1980; Zillah Eisenstein, “El Estado, la familia patriarcal y las madres que trabajan”, *En Teoría* núm. 1, 1979; Mario Álvarez, “Contribución a la crítica de la familia”, *Feminismo Proletario* núm. 8, 1990. También, un buen tratamiento de la erosión de la familia burguesa puede encontrarse en Castells Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2, El problema de la identidad, Alianza Editorial, Madrid, 1998. Especialmente el capítulo “El fin del patriarcado: Movimientos sociales, familia y sexualidad en la era de la información”, págs. 159 y ss.

41 Sheila Rowbotham, *Resistance and Revolution*, Nueva York, Random House, 1972.

este terreno algo similar a lo que Marx señala al criticar a Feuerbach y a “todo el materialismo anterior”:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal...⁴²

En la siguiente parte de este trabajo, guiándome por lo señalado por Marx, intentaré dar elementos que tienen que ver con la manera como se produce una determinada *actividad sensorial humana*, es decir, intentaré escudriñar de un modo subjetivo, práctico, la manera como somos producidas las mujeres urbanas de clase media en países capitalistas de tradición colonial, lo que a su vez, nos conducirá tanto a pensar pautas acerca de cómo son producidos socialmente los varones, como a distinguir la manera en que operan los dispositivos de inhibición de la disposición de nosotras mismas.

Aunque tocaré los tres hilos sugeridos, me centraré en el tercer inciso esbozado arriba, pues justamente es ahí donde considero que están las partes más complicadas del problema, para nosotras, actualmente. De alguna manera a las mujeres urbanas de clase media nacidas en la segunda mitad del siglo xx, que más o menos vamos a poder disponer de nuestros propios

42 Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas*, tomo 1, Progreso, Moscú, 1974, pág. 7.

recursos, que más o menos hemos de poder decidir cuando y con quien vamos a mantener relaciones sexuales y si hemos o no de casarnos y tener hijos, etc., lo que sí nos suele ocasionar todo tipo de problemas es la inscripción practicada en nuestros cuerpos de una serie de esquemas generadores de sentido, prácticas sociales y estereotipos que, por lo general, nos acecharán confundiéndonos permanentemente.

O, explicando el problema de otra manera, si bien coincidimos con Marx en que:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (...). Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época⁴³.

Y si bien, al mismo tiempo es evidente que a lo lar-

43 Marx-Engels, "La ideología alemana", capítulo Feuerbach, oposición entre las concepciones materialista e idealista, en *Obras escogidas*, loc. cit., pág. 45.

go de este siglo las estructuras materiales fundamentales de la dominación masculina en las sociedades capitalistas occidentales han ido perdiendo terreno año con año: masiva incorporación de las mujeres al mercado de trabajo que ha desestabilizado –si no anulado– la posición del varón como proveedor de los recursos materiales, ampliación de los derechos políticos y civiles de las mujeres que nos ha colocado en condiciones de “igualdad”, erosión lenta y permanente de la estructura familiar nuclear burguesa con sus roles, jerarquías y reglamentaciones, posibilidad del control de la fecundidad y por tanto, capacidad de decisión sobre la reproducción, etc., es muy claro que la “evaporación” del dominio masculino no se ha producido de manera automática.

Otra formulación de Marx en *La ideología alemana*, nos permite situarnos mejor en el problema:

Toda esta apariencia de que la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es “lo general”, lo dominante⁴⁴.

En la medida en que la dominación masculina de ninguna manera se ha “esfumado naturalmente” pese a todo el avance de las mujeres para conseguir la libre disposición sobre nosotras mismas, es claro que, en

44 *Ibid.*, pág. 47

primer lugar, tal dominación no ha dejado de ser la forma general de organización de la sociedad.

Si bien nuestra sociedad no se organiza ya materialmente como exhaustivo dispositivo económico, político, cultural, sexual, etc., de cautiverio femenino, en los mismos niveles que podemos constatar para otras épocas o para otras culturas, existe una serie de distinciones sociales, mecanismos de control y prescripción de las actitudes adecuadas, jerarquizaciones económicas y políticas, patrones de socialización, etc., que están perfectamente vigentes y que operan de manera difusa y polimorfa, legitimándose en su recurrencia y coherencia para adquirir, de ese modo, la fuerza de ser calificadas como atributos “naturales”; y reforzando con ello, todo el ciclo de la construcción social.

En segundo lugar, la forma en que operan las ideas o, si se quiere, “la parte ideal de lo material”, resulta con frecuencia sumamente elusiva y contradictoria, por lo que la “evaporación” de ciertas ideas resulta mucho más compleja de lo que podríamos suponer.

En las siguientes líneas abordaré de manera doble tanto algunos aspectos de la manera como *materialmente* se mantiene la dominación masculina en espacios en los que, aparentemente, ha sido desarmada, como la discusión de algunos de los efectos que los dispositivos de inhibición en la disposición de nosotras mismas adquieren en términos sensibles, inmediatos, subjetivos. Con esto, intento permanecer en el terreno de un materialismo que concibe la realidad de modo subjetivo, incluyendo al sujeto que la piensa y la transforma.

2. La dimensión material de la dominación masculina contemporánea

La familia como unidad productiva y reproductiva subsumida al capital y el matrimonio como institución regulatoria de los intercambios emocionales

Hemos de centrar la atención en el estudio de las relaciones de poder entre las mujeres y los varones a la hora de analizar las estructuras materiales de producción y reproducción de la vida pues la intención es delinear un mapa donde se exhiban los múltiples posicionamientos sexualmente diferenciados y jerarquizados en la estructura social moderna. Para ello, consideramos necesario, de entrada, indagar en la peculiar constitución de los sujetos en la modernidad, pues es solamente en esta época cuando afloran una serie de ideas imposibles en otros períodos en los cuales estuvieron vigentes otras configuraciones sociales. En particular, es necesario discutir la idea del sujeto libre, del ser humano que tiene la posibilidad de “hacerse a sí mismo”, noción típicamente moderna que atraviesa fuertemente nuestro sentido común, para entender cómo se conforma la distinción moderna entre mujeres y varones que está en la base de la matriz de sentido en la que nos movemos.

Comencemos discutiendo la paulatina y expansiva transformación de toda clase de vínculos sociales en vínculos mercantiles a partir del predominio general de relaciones sociales regidas por el capital.

La producción de nuevos sujetos en medio de relaciones mercantiles

Cada ser humano, en términos generales, aunque cada uno como experiencia singular, se enfrenta desde su nacimiento a una serie de condiciones que lo preceden y lo constituyen. Esbozcamos entonces alguno de los principales rasgos de estas condiciones sociales, pensando en cómo las enfrenta el nuevo ser humano.

En primer lugar, nace en un mundo donde la riqueza existe como riqueza abstracta acumulable –dinero–, no equitativamente distribuida. Ese mundo, además, está organizado en torno a una serie de ideas de libertad –entendida superficialmente como ausencia de sujeción– y donde prevalecen una serie de puntos de vista en torno al hecho de que “cada quien labra su destino”, “cada sujeto se hace a sí mismo”.

Es decir, cada nuevo ser humano es incorporado a un universo social donde las relaciones abstractas prevalecen sobre las relaciones concretas: el vínculo primordial con su madre se subordina al vínculo formal que se establece socialmente entre su padre –o entre la ausencia de padre– y el individuo. Aprende prontamente que la medida de los deseos está regulada por el dinero disponible y que la relación ordenadora del universo social al que accede es la relación mercantil, el vínculo a través del intercambio monetario (la compra y venta de bienes materiales y simbólicos).

A cada nuevo individuo se le enseña, pues, desde su primera infancia, a vivir dentro del mercado. En esa medida, paulatinamente va aprendiendo a calcular lo que puede obtener a través de sucesiones múl-

tiples de intercambio organizadas en torno a pautas de transacción mercantil simple (M-D-M: mercancía-dinero-mercancía). Es decir, cada ser humano aprende que sólo intercambiando “dinero”, expresión del equivalente general, puede acceder a la satisfacción de sus necesidades o deseos. El monto del dinero que porte, la cantidad de moneda de la que disponga, será vivido individualmente como la medida de su satisfacción posible. Entonces, no sólo un número constantemente creciente de acciones sociales comienza a ordenarse en torno a actos de intercambio mediados por la circulación de dinero: múltiples aspectos de la vida pasan a concebirse, pensarse y realizarse simplemente como cadena inmediata de transacciones mercantiles; sino que la magnitud misma de la moneda poseída pasa a instituir diferencias radicales en la manera cómo cada quien se ve a sí mismo, en las necesidades a ser satisfechas o soslayadas, en las expectativas personales, etc.

Este universo mercantil, de sucesivas transacciones inmediatas en el sentido de finalizar en el momento mismo de realizar el intercambio –la relación mercantil culmina al momento de pagar–, tiende, en primer lugar, a oscurecer los lazos entablados entre las personas que se presentan, cada vez más, como relaciones entre cosas –productos en forma de mercancías frente a la moneda disponible, donde la relación vendedor/comprador, es decir, la relación entre personas, es vanal. En este sentido, el mercado es el sitio del anonimato por excelencia.

Pero además, la expansión del universo social constituido por sucesivos y recurrentes ciclos de

transacción mercantil, va tendencialmente cercando, erosionando, dificultando, desnaturalizando e indiferenciando cualquier otro tipo de intercambio material o simbólico organizado alrededor de pautas de comprensión distintas. La expansión de relaciones mercantiles obscurece y debilita, necesariamente, al instituir códigos de significación distintos, cualquier clase de patrón de intercambio basado en otro tipo de relacionamiento social. La discusión contemporánea en torno a la desnaturalización de la lógica de los dones en medio de pautas de intercambio mercantil o el bien conocido fenómeno de debilitamiento y subordinación de prácticas ancestrales de intercambio, generalmente comunitarias, a la lógica del mercado, son aspectos de esta problemática¹.

Esto es, cuando hablamos de la singular modalidad de constitución subjetiva de individuos que nacen en medio de relaciones mercantiles, hablamos de personas, de varones y mujeres que desde su más tierna infancia aprenderán a moverse en dos espacios y dos lógicas distintas: en primer lugar, en unos patrones de intercambio –y por tanto de socialización– basados en el afecto, el compromiso y la regulación no plenamente mercantil de la vida cotidiana, al interior de su espacio familiar y doméstico. Sin embargo, estas redes de intercambio que constituyen el sitio de la socialidad primaria, se realizarán en medio, cercadas

¹ Diversos aspectos y puntos de vista sobre esta temática pueden buscarse en, Jacques Godbout, *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997. Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995. Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999. Marshall Sahlins, *Economía de la edad de piedra*, Akal/Universitaria, Madrid, 1983.

y subordinadas al espacio social asentado y organizado por relaciones mercantiles. En términos de Varela y Maturana, las redes de conversaciones y emociones en las que cada nuevo individuo despliegue su existencia y, por lo tanto, adquiera su calidad humana, operarán de manera contradictoria escindiéndolo entre compases, ritmos y texturas de comunicación claramente distintos. Recordemos que estamos entendiendo la comunicación como flujo recurrente y continuo de acoplamientos estructurales mutuos, es decir, como modalidad ordenadora de los relacionamientos entre quienes conforman una red.

Sucede, entonces, que la economía de los dones y su típica manera de entender y labrar las relaciones primarias de la personas, con su privilegio de la relación, del vínculo que se genera a través del intercambio y no tanto de la acción transaccional en sí, con su lógica de diferenciación y distinción frente a la homogenización mercantil, con su carga de obligatoriedad y su permanente búsqueda de desequilibrio; al quedar circunscrita a producirse como isla en medio de un océano de relaciones mercantiles, cambia paulatinamente de significado convirtiéndose en un espacio peculiar de cálculo no autónomo sino subordinado, aprisionado, por la contundencia con que se imponen el mercado y su lógica.

Así, cada ser humano contemporáneo conoce y distingue estos dos terrenos sociales del intercambio, y al mismo tiempo, los mezcla y los combina. Pasa permanentemente de las transacciones mercantiles a las acciones de intercambio ordenadas en torno al don; renuncia a los lazos obligatorios, no electivos,

afirmandose en la posibilidad de finalización de los vínculos autorizada en el escenario mercantil; invierte, a fin de conseguir ventajas mercantiles en lógicas de don y gratuidad. En fin, aprende que el sitio de la socialidad válida es el mercado con su insensible y permanente cadena de transacciones medidas por la disposición inmediata de montos finitos de moneda, oscilando permanentemente en torno al número, al precio, que una vez pagado libera no sólo de cualquier obligación, sino de cualquier lazo.

Este complejo y contradictorio mosaico de relaciones está en la base de la producción de cada nuevo sujeto contemporáneo. Si bien aprenderá, como parte de su relación familiar ciertas nociones de obligación más cercanas a las convenciones del don, conocerá de inmediato una otra lógica, la del “tú me das-yo te doy”, donde aquello que sea entregado, “dado”, funge en verdad como tercero equivalente, como medida de lo que se espera que sea devuelto. Es decir, comenzará a interiorizar la necesidad de *mediación* en la acción de intercambiar. Mediación que, en su generalización, evapora la obligatoriedad y erosiona la importancia del vínculo, abriendo espacios a la “devolución” realizada como restitución mercantil, es decir, como pago.

El predominio de la lógica mercantil puede medirse tanto en la voluntariedad de las relaciones entabladas, como en la institución de la *mediación* de algún tipo de tercero equivalente, es decir, la estipulación de “algo” que ocupe el lugar de la moneda en el ciclo M-D-M. Cada nueva persona ensayará, así, con distintos tipos de propiedad personal que puedan fungir de “moneda”

en el mundo de los intercambios mercantiles². De manera que, a la larga, en un universo social regido por esta lógica, las personas concretas comienzan a sustentar su comprensión de cualquier relación entendiéndola como intercambio de bienes (materiales, simbólicos) portados individualmente.

Pero aquí falta todavía un giro: así como el intercambio mercantil simple al desdoblarse para producir la relación del capital invierte su forma de circulación dando paso al ciclo D-M-D (dinero-mercancía-dinero incrementado); la lógica de los intercambios ya no es sólo un terreno en el que cada individuo tiene que poner en movimiento algún tipo de “mercancía” portada por sí mismo sino que, además, tiene la posibilidad de ponerla en juego en cada ciclo bajo la premisa de “obtener más”.

Las relaciones humanas más diversas comienzan, pues, a verse cercadas por esta racionalidad, debilitándose cualquier clase de vínculo concreto e inmediato no mercantil: las genealogías, los linajes, los sentidos concretos de pertenencia, la relación amistosa o amorosa, etc., se van minando al perder la coherencia con un orden de significación específicamente capitalista, que paulatinamente se va apoderando de más y más territorios sociales. Poco a poco se va evaporando cualquier tipo de relación social que no sea “producida”, o bien como intercambio mercantil (M-D-M), o bien directamente como intercambio capitalista (D-M-D). Es claro que esto no sucede de una vez para siempre, no po-

2 La referencia psicoanalítica de las heces como primera “moneda” de cambio, habla de esta específica manera en la que las relaciones sociales son elaboradas simbólicamente por el niño/a.

demos encontrar un momento histórico perfectamente definido a partir del cual las cosas operan de esta manera. Más bien, estamos en el nivel del registro de una tendencia y del armazón de unos instrumentos de intelección que nos permitan no sólo comprender cómo es que “todo lo sólido se desvanece en el aire”³ sino cómo esta espiral móvil de abstractalización de la riqueza y de la vida conforma un tipo específico de sujeto moderno, es decir, cómo se organiza la producción del tipo de individuo “desarraigado” de cualquier clase de riqueza concreta, sea ésta sus vínculos de origen, sus lazos de parentesco, sus relaciones de amistad, etc.

Consideramos, pues, que es en el complejo desarrollo de la relación del capital entendido como continuo y contradictorio proceso de subsunción formal y real de los múltiples aspectos de la vida al capital, donde podemos ir encontrando esta trasmutación (dilución) de todos aquellos vínculos y prácticas humanas que no se produzcan en medio de y promoviendo sucesivos ciclos D-M-D en los que la acumulación de dinero, en tanto equivalente general, como simbolización de la riqueza

3 Esta frase utilizada por Marx en el *Manifiesto Comunista* para describir la vertiginosidad de la conversión de la riqueza concreta en riqueza abstracta en medio del desarrollo del capitalismo. Marshall Berman aborda, en un trabajo con ese mismo título, “la experiencia de la modernidad”. En su introducción, Berman cita las palabras pronunciadas en el siglo XVIII por un personaje de una novela de Rousseau que está experimentando el paso del campo a la ciudad: “Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que captive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco”. Es justamente esta experiencia evanescente y vertiginosa la que estamos analizando aquí. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1988.

social abstracta, oriente, reorganice y rija el curso de tales procesos productivos⁴ sociales múltiples.

Es desde aquí, en medio de esta conflagración social entre el ímpetu de la lógica de la riqueza abstracta acumulable, que a modo de Rey Midas de la modernidad convierte tendencialmente todos los aspectos de la experiencia humana que en su expansión abarca, en procesos productivos abstractos y enajenados subsumidos al capital; desde donde debemos colocarnos para entender la producción del específico sujeto de la época contemporánea.

Es ahí, en medio precisamente del torbellino desatado por una móvil maraña de relaciones mercantiles que configuran el universo social abstracto, donde sucede que cada individuo singular ya no tiene un lugar concreto, inmediato, dentro de la colectividad en la que nace por el simple hecho de existir, sino que éste habrá de depender de la cantidad de riqueza abstracta que, primero su familia y luego él/ella mismo, puedan obtener, acaparar, acumular y, finalmente, disponer para seguir haciendo circular.

Las nuevas unidades de pertenencia colectivas como la nación o el Estado en vez de la comunidad o la red de parientes, serán por ello mismo entidades abstractas, ideales, pues contendrán dentro de sí a la complejísima red de relaciones mercantiles que da

4 Es importante recalcar que cuando aquí hablamos de procesos productivos múltiples nos referimos a prácticamente cualquier relación humana llevada a cabo bajo el predominio de la relación del capital. En realidad, toda la compleja gama de circunstancias, situaciones, emociones, etc. abarcadas por las relaciones humanas, paulatinamente van reordenándose, al ser subsumidas al capital, adquiriendo la significación de procesos productivos.

existencia material al universo social, operando éstas como su más simple y poderoso material genético. Y, producidos en ese inaprehensible océano abstracto de inestables relaciones mercantiles, estarán los sujetos libres, despojados de todo, desnudos ante un porvenir que han de labrarse individualmente⁵.

La producción de la existencia humana en estas circunstancias, se llevará a cabo de manera escindida, moviéndose continuamente en dos terrenos que inicialmente se presentarán como ajenos y estrictamente separados, aunque paulatinamente se verificará la deglución de uno por otro:

- En una esfera se organiza y se levanta la producción de riqueza bajo una forma abstracta: bienes (materiales y simbólicos) que son mercancías y cuyos procesos productivos conforman la red de relaciones sociales que conocemos como espacio económico o ámbito público.

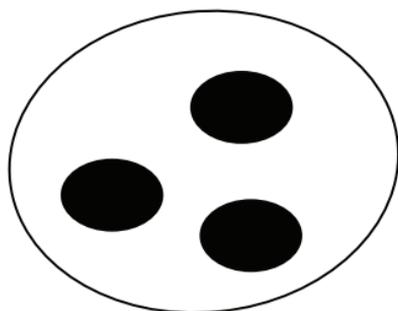
- En otra esfera, entendida cómo radicalmente distinta a la anterior aunque no del todo separada pues se encuentra en condición interior y subordinada a ella, pese a mantenerse bastante bien delimitada, queda anclada la producción de la vida en sus otros múltiples aspectos, entre los cuales son decisivos:

- i. El conjunto de procesos de trabajo que constituyen la vida cotidiana, es decir, el espacio productivo de la unidad doméstica.

⁵ Para una discusión más detallada de este aspecto ver Luis Tapia, *Turbulencias de fin de siglo. Estado-nación y democracia en una perspectiva histórica*, IINCIP, La Paz, 1999.

- ii. El proceso de producción de la vida ajena en la procreación, esto es, la organización social de la reproducción de la especie.
- iii. El conjunto de procesos de producción e intercambio conexos que fundan la afectividad y la emoción.

Esquema 1



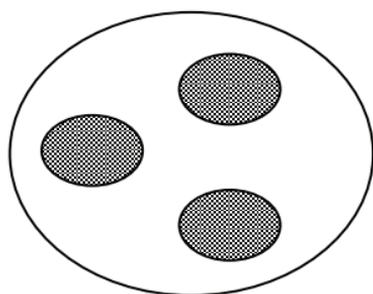
Esfera de la producción de la vida en otros aspectos: vida cotidiana, hijos, afectividad



Esfera de la producción de riqueza abstracta

Esquema 2

Tendencia hacia la abstractalización en la producción de la riqueza concreta con el avance de la subsunción real de la producción de la vida al capital.



Universo de la riqueza concreta
tendencialmente abstractalizada



Universo de la riqueza abstracta

Ahora bien, la vida singular de cada ser humano se rompe en dos trozos aparentemente desconexos, se fragmenta en dos tramos que se pretenden descohesionados. La vida concreta y singular de cada persona pasa a ser una sucesión móvil y contradictoria de entradas y salidas de una a otra esfera, ambas indispensables y ambas vividas como escisión radical.

Es evidente que la *importancia y legitimidad social* de ambos espacios no es de ninguna manera simétrico: mientras más suceda que las formas abstractas de riqueza –dinerarias– atraviesen y constituyan la única realidad (también abstracta) del universo social, estaremos bajo el predominio creciente del espacio económico público regido por relaciones de intercambio mercantil y concebido como mercado, pues es a partir de esa esfera desde donde se podrá obtener riqueza social en su forma acumulable, válida e intercambiable, en resumen, legítima⁶. Viéndolo desde el otro lado, estaremos frente al avance de la subsunción formal o real de los demás ámbitos de la producción de la vida al capital.

Sobre tales condiciones, esos otros territorios de producción de la vida, los espacios ocupados por las otras esferas, perderán gradualmente importancia, legitimidad, validez social. Su contribución al sostenimiento de cada individuo singular se irá difuminando cada vez más hasta invisibilizarse como creación multiforme de bienes ya no asimilables a la riqueza legítima, sin por ello superar su condición de exigencia vital en términos concretos. Es decir, los procesos de producción de riqueza concreta en sus múltiples formas: sean nuevos individuos, sean todo tipo de bienes materiales y simbólicos no mercantiles que contribuyen a producir una vida cotidiana satisfactoria, o sea seguridad afectiva o disfrute emocional, sencillamente

6 En el esquema esto se expresa por el aumento en la tonalidad oscura que representa el mundo de la riqueza abstracta.

pierden cualquier rango de riqueza legítima⁷, contable, intercambiable, acaparable y son constreñidos al ámbito de la invisibilización social.

Esta escisión en la producción de la riqueza social constituye el armazón material general de la diferenciación y jerarquización sexual de las relaciones sociales modernas. El capitalismo comienza a erigirse, históricamente, levantándose, refuncionalizando, destruyendo y reconstruyendo antiguas formas de organización de la producción, de la vida y de la creación de riqueza concreta. En este sentido, se puede decir que se conforma dislocando radicalmente ámbitos determinados de la producción y simultáneamente conservando, aunque reconfigurando, otros aspectos de la organización de la vida heredados de los espacios sociales que deglute. Entre los dislocamientos radicales podemos presentar, como número uno, la necesaria producción de individuos desposeídos, de sujetos en estado de vulnerabilidad absoluta, de desnudez plena de todos los lazos que los conecten con las posibilidades de generar riqueza concreta. Estos nuevos “sujetos” cuya producción se expande al tiempo que lo hacen las relaciones mercantil-capitalistas, son constituidos en “sujetos” en un doble y drástico sentido: son sujetos

7 Elisabeth Badinter registra esta tendencia de manera extraordinaria en su trabajo sobre la historia del amor maternal en Europa durante los siglos de expansión y consolidación del capitalismo. La referencia a la indiferencia de las madres hacia los niños recién nacidos en las distintas clases sociales y a la utilización generalizada de nodrizas asalariadas para su crianza, sobre todo en los siglos xvii y primera mitad del xviii, es un auténtico registro histórico de la tendencia que estamos señalando. La posterior “invención” social del “instinto material” hacia finales del siglo xviii y a lo largo del xix, la discutiremos más adelante. Véase Elisabeth Badinter, *op. cit.*

en tanto objetos de sujeción a los mecanismos ahora ajenos de producción de la riqueza social, y son “sujetos libres” en tanto que son compelidos a construir su historia singular optando individualmente, a partir de lo que son, en un “mercado” de posibilidades. Es decir, a partir de este segundo significado surge la idea de la libertad individual como elección dentro de una oferta de opciones, de posibilidad de construcción de sí, de ser “arquitecto del propio destino”, en la medida en que uno sepa incorporar en uno mismo atributos materiales y simbólicos que, a la larga, tenga opción de transar en el mercado, donde se condensa el cúmulo de relaciones sociales abstractalizadas. La apropiación privada de la riqueza social y su concentración creciente se levanta así, sobre la existencia real de este tipo de sujetos susceptibles y dispuestos a acumularla, así como de otro tipo de sujetos obligados a producir su vida material en condiciones de subordinación a tales condiciones abstractas (subsunción formal) o, posteriormente, *solo* en esas específicas condiciones (subsunción real).

Entre los espacios de producción de riqueza concreta heredados de formas productivas anteriores podemos mencionar el ámbito de la producción doméstica y comunitaria que el avance del capitalismo, simultáneamente *conserva* aunque desfigura y subsume, que en ocasiones fomenta y promueve aunque cercándolos para subordinarlos a su lógica.

A lo largo de cuando menos los últimos cuatro siglos (del xvii al xx), la expansión de la producción de riqueza en su forma abstracta, la generalización de formas sociales mercantiles, ha estado sostenida, ha

sido impulsada, ha descansado y se ha constituido a partir de la subordinación paulatina y dolorosa, contradictoria y sangrienta de formas comunales de producción y de modalidades domésticas de producción de la vida que, de manera creciente, se han visto atrapadas en redes mercantiles, han sido penetradas por la lógica acumulativa de la riqueza abstracta, debilitadas en su cohesión interna, invisibilizadas en sus sentidos distintos de comprender, organizar y emprender los actos sociales.

Este lento proceso de subordinación de otros espacios de vida no fundados en la escisión introducida por la riqueza abstracta, por el capital, se ha visto reforzado e impulsado al transformarse, también, el modo de ejercicio del poder. En la medida en que el poder pasó de ser, según la expresión de Foucault, “coerción para asegurar exacción de bienes y productos, para convertirse en tecnología de la administración del tiempo y de los cuerpos”, los espacios de producción de riqueza concreta, en especial, la unidad doméstica, perdieron cada vez mayor autonomía. El universo mercantil engendra un poder disciplinario, prescriptivo, a largo plazo; exige una minuciosa administración del tiempo, contabiliza los gestos aceptables, organiza una economía para regir todos los actos, introduce una racionalidad transaccional en las relaciones sociales prescribiendo aquello que ha de ser el bien escaso y acaparable que funja de moneda de intercambio, labra pacientemente los cuerpos para obtener de ellos tiempo transmutable en dinero⁸.

⁸ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, Argentina, 1996. En especial el capítulo II, “Poder, derecho, verdad”.

Nuestra intención entonces, la de diseccionar la dimensión material de la dominación masculina bajo el capital, tenemos que desarrollarla a partir de examinar cómo se organiza la distinción sexual de las personas, cómo se constituyen los sujetos sexuados contemporáneos, a partir del “sujeto universal abstracto”, el individuo, conformado en medio de las relaciones sociales abstractas que hemos esbozado.

Hay algunos elementos que ya están a la vista: bajo el predominio de relaciones mercantil-capitalistas, la producción de la riqueza legítima, de la riqueza abstracta, queda en manos de los varones (o, tentativa contemporánea, de aquellos individuos que no tengan que encargarse de la producción de la vida –riqueza concreta y por lo tanto, secundaria, devaluada)⁹.

La específica jerarquización sexual bajo el capitalismo se asentó inicialmente en la especialización de los varones en el terreno de la producción de bienes para el mercado, de venta de mercancías, entre otras y primordialmente, de la venta de fuerza de trabajo. Si

9 “El precio que se pagó por este intenso amor a la libertad fue, sin embargo, más alto que lo que valían los derechos que pedíamos. A cambio de derechos iguales, se exigió a las mujeres emancipadas o emancipables que fingieran que no tenían cuerpo de mujer: este es el fraude de la igualdad, en su versión occidental. Las emancipadas que saben todo lo que los hombres saben, muchas veces mejor que ellos, se siguen considerando un sexo inferior, siguen luchando tenazmente por ser iguales, no saben ya bien iguales a quien. No es ya necesario saberlo, porque se ha olvidado por qué había empezado la lucha. La lucha misma se transformó en un proyecto autista e interminable; un proyecto dador de identidad para quienes se habían quedado desarraigadas y desplazadas de sí, de su origen y de su historia, seducidas y atrapadas por la fascinación del poder viril: un poder que, en realidad, muchas de nosotras tampoco queríamos tener”, María Milagros Rivera, *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*, Planeta, Barcelona, 1997.

era ahí, en esa esfera pública, donde se producía la riqueza legítima, paulatinamente ordenadora del conjunto de las relaciones sociales, quien prevaleciera en ella adquiriría inmediatamente una posición de poder frente a quien no ocupara ese sitio. Las mujeres europeas, expulsadas de los gremios en feroces luchas durante el siglo xvi y xvii, vieron su condición existencial cada vez más ceñida al enclaustramiento doméstico y sufrieron la devaluación consiguiente de sus saberes, de sus experiencias, de su trabajo y de su propio cuerpo¹⁰.

El enclaustramiento de las mujeres al ámbito doméstico y la exigencia colocada sobre ellas de realizar una serie de procesos productivos cíclicos, invisibles y devaluados en el mundo de la riqueza abstracta, desde procrear hasta reproducir cotidianamente la vida, es la piedra angular de la captura moderna, del encierro contemporáneo del cuerpo femenino, que se consolidó hacia finales del siglo xviii con la nueva “ideología de la maternidad” y del auténtico “lugar” de la mujer en el mundo.

Si la fábrica es el emblema de la producción del “sujeto libre”, dos instituciones han organizado la producción del “sujeto femenino” en la época del capital: la familia concebida como empresa y lugar de la pro-

10 Antoine Artous, *Los orígenes de la opresión de la mujer*, Fontamara, México, 1996. Badinter registra para la Francia del siglo xvii una doble tendencia en las mujeres según su posición en el nuevo espectro de clases. Por un lado se expande la idea de “colaboración” de la mujer en la empresa económica del marido (sobre todo entre artesanos y comerciantes) y la entrega de los hijos pequeños a nodrizas asalariadas. En ese espacio, las mujeres intervendrán en actividades económicas bajo la tutela y dirección del esposo. Por otro, para las mujeres más pobres se abre el oficio “natural” de nodriza, definitivamente el peor pagado de la época. Badinter, *op. cit.*, capítulo 2, “La condición del niño antes de 1760”.

creación legítima y el matrimonio contractual como su modalidad de conformación. Todo esto es uno de los momentos de la subsunción general del proceso de producción en su conjunto al capital.

Justamente a partir del escudriñamiento de estas dos instituciones iremos develando la específica manera de constitución del sujeto femenino contemporáneo, es decir, de las mujeres en nuestra condición de sujetadas por el orden de la riqueza abstracta y del predominio masculino.

La familia, esa empresa de producción invisibilizada de nuevos sujetos, bienes y servicios

Con la expansión y consolidación de relaciones mercantiles como rectoras de las relaciones sociales y de formas políticas liberales que apelan a la constitución de entidades colectivas abstractas (el espacio público estatal), se fue arraigando firmemente la escisión entre las dos esferas productivas que hemos discutido: la de producción de riqueza abstracta y la de producción de riqueza concreta. Al mismo tiempo, en la medida en que se reforzaba el predominio de la primera y la subordinación-secundarización de la segunda, antiguas prácticas de división sexual del trabajo social fueron refuncionalizadas, esto es, conservadas en ciertos aspectos quedando ahora, sin embargo, tanto restringidas en su autonomía de realización y gestión como marcado su significado desde el nuevo entrelazamiento con el mundo social escindido.

Esto es justamente lo que sucede con la unidad familiar doméstica o, con mayor precisión, con los

procesos productivos de riqueza concreta puestos en marcha a través de redes familiares extendidas. La producción de gran cantidad de bienes mayoritariamente a cargo de las mujeres, elaborados dentro de las unidades domésticas y cuyo disfrute es organizado en torno a intercambios no mercantiles entre miembros de una trama familiar extensa, no sólo va perdiendo importancia sino que se ve cercada en su propia posibilidad de realización tanto al comenzar a romperse la cohesión de la red de vínculos familiares concretos como al devaluarse su significación e importancia al entrar en contacto con la producción de riqueza abstracta. Lo uno por lo otro, lo primero reforzando lo segundo y viceversa.

Así, en sucesivos ciclos de constreñimiento las mujeres van perdiendo gran parte de los fundamentos de su antiguo prestigio. Si sus habilidades y saberes en la producción y manejo de la unidad doméstica se devalúan hasta invisibilizarse, aquella “sujeta” socialmente asignada para llevar a cabo dichas tareas correrá similar suerte. Inclusive, si los propios seres humanos pierden su significado social de riqueza social concreta pues, en tanto niños/as no son sino potenciales futuros productores de riqueza abstracta, la propia capacidad procreativa anidada en el cuerpo de las mujeres pierde su antigua y decisiva importancia¹¹.

11 Badinter sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII, en relación a la preocupación de la época por la población y al surgimiento de la demografía, la aparición del nuevo discurso sobre la importancia de la maternidad, del cuidado del hijo, de la abnegación y la ternura materna. Los argumentos giran en torno a la noción de que la riqueza de un país está en sus pobladores: portadores o futuros portadores de fuerza de trabajo. Badinter, *op. cit.*, pág. 117 y ss.

Las mujeres europeas de finales del siglo XVIII y XIX van pues, paulatinamente siendo convertidas en “madres” de una manera nueva, subordinadas al capital. Serán responsables de la producción de nuevos seres humanos a través de la realización permanente de procesos de trabajo no plenamente mercantiles, realizados en el ámbito doméstico, y deberán garantizar que esos futuros portadores de fuerza de trabajo mercantizable lleguen a convertirse en adultos socialmente útiles.

En ese mismo movimiento, como su contraparte, se va erigiendo la preeminencia del varón como rol absoluto en tanto directamente involucrado en la generación de la riqueza social legítima y único actor visible en el espacio público. La consagración de este orden de cosas, a partir de la Revolución Francesa se sanciona en la consigna “libertad, igualdad, fraternidad” y en la Declaración universal de los derechos del hombre, del varón¹². No sólo a la mujer se la expulsa “legalmente” de cualquier ámbito que no sea el de la unidad doméstica cada vez más disminuida –se va consolidando el discurso de la maternidad como función femenina por excelencia– y devaluada, sino que se consagra explícitamente tal estado de cosas.

Es pues en este enclaustramiento de las mujeres en unidades domésticas idénticas y aisladas, así como en la pérdida de importancia social de los procesos productivos en ellas realizados, donde se encuentra el cimiento material de la captura contemporánea del cuerpo femenino.

Analicemos con cierto detalle el modo como fun-

12 Paule-Marie Duhet, *Las mujeres y la revolución 1789-1794*, Península, Barcelona, 1974.

ciona esta pequeña empresa doméstica de producción de nuevos sujetos, bienes y servicios subsumida al capital, a la producción de riqueza abstracta.

En primer lugar, la marcha cíclica de los múltiples procesos de trabajo domésticos no es autónoma, en el sentido de que ellos no se bastan a sí mismos ni pueden darse su propio ritmo y pautas organizativas internas. Los procesos de trabajo emprendidos dentro de la unidad familiar doméstica, en tanto procesos de producción de riqueza concreta requieren, bajo condiciones capitalistas predominantes, de montos de riqueza abstracta que permitan el despliegue de sus ciclos productivos: el trabajo de la mujer dentro de la unidad doméstica no es sólo su propia actividad, sino que el conjunto de sus iniciativas necesariamente tiene que funcionar haciendo cumplir la condición:

Dinero = Medios de subsistencia

Esto es, el monto de dinero del que disponga la unidad familiar, por lo general obtenido en el espacio público por el varón¹³ tendrá que ser entregado a la mujer —o cuando menos parte de él— para que ella lleve a cabo su conversión en bienes (alimentación, ropa, enseres) aptos para el consumo y en servicios (limpieza, reparación, etc.) necesarios para la vida.

13 A lo largo de este siglo este posicionamiento básico del varón ha variado radicalmente. Con el ingreso masivo de mujeres al mercado laboral, nosotras mismas nos convertimos en proveedoras de riqueza abstracta, aunque insertas en el mismo orden escindido de la esfera pública y doméstica. La incidencia de este trastocamiento en la producción de los sujetos será discutida más adelante.

Desde el punto de vista del capital como producción continuada de riqueza abstracta, el trabajo realizado en la unidad doméstica es improductivo pues su producto no es cuantificable como nueva riqueza abstracta y, además, paradójicamente, su resultado se “evapora” socialmente, al convertirse en acción concreta de mantenimiento de los miembros de la familia.

Entonces, en la familia nuclear capitalista clásica la organización de la división sexual del trabajo se realiza en torno a funciones claramente diferenciadas: el varón como proveedor de montos de riqueza abstracta (sea como salario o como ganancia) y la mujer como administradora de tales recursos, convirtiéndolos en valores de uso para la familia a través de múltiples procesos de trabajo domésticos (comprar en el mercado, cocinar, servir, coser, lavar, arreglar, etc.). Se establece pues una dependencia recíproca aunque asimétrica entre una y otro: el varón quedará colocado (sujeto) al ámbito del espacio público y la exigencia social que se le asignará será la de proveer montos crecientes de riqueza abstracta a la unidad familiar para su conversión en medios de subsistencia a través de procesos de trabajo múltiples realizados por la mujer. La dependencia es clara y la asimetría también: quien es el portador inmediato del monto finito de riqueza abstracta es el varón¹⁴, la mujer quedará pues “en manos del

14 No es extraño encontrar, incluso en Europa, una “predilección” por parte de la mujer casada y con hijos por trabajos de “medio tiempo” o a tiempo parcial que le permitan “ocuparse”, en calidad de responsable, de la casa y los niños, pese a que la realización de ciertas tareas domésticas se dividan entre ella y el marido. Véase Francois de Singly, “La journée double”, *Informations Sociales* núm. 5, 1987. Elisabeth Beck-Gernsheim anota el hecho de que cuando una pareja con hijos se divorcia y éstos quedan bajo la

varón”, de su entrega más o menos voluntaria, más o menos conflictiva del monto de riqueza abstracta que consiga, para lograr poner en marcha sus propios procesos de trabajo dentro de la unidad doméstica. Y además, a esta mujer-madre se le exigirá una y otra vez la producción de seres humanos “adecuados” al conjunto de relaciones sociales vigentes. Entre otras cosas, individuos escolarizados y aptos para orientarse en el mundo de la riqueza abstracta.

En este sentido, dentro de la esfera familiar la mujer queda colocada frente al varón en una posición de desvalimiento similar a aquella en la que se encuentra el varón trabajador frente al varón propietario.

Entonces, así como bajo relaciones capitalistas de producción se separa radicalmente al trabajador (sea varón o mujer) de su fuerza de trabajo, pues ésta ya no será útil para su portador por sí mismo sino sólo en tanto realizada como actividad enajenada al venderse a un propietario de riqueza abstracta (a un patrón), igualmente la mujer se encontrará separada de su capacidad productiva y procreativa que ya no expresará socialmente su propia capacidad y potencialidad, sino sólo en tanto sea realizada de manera enajenada dentro de una unidad familiar poseída y dirigida por un varón¹⁵.

tutela de la madre, por lo general el nivel de vida de la familia encabezada por la mujer desciende, mientras que el dinero disponible para el varón divorciado, aún si “pasa pensiones”, aumenta sustancialmente. Elisabeth Beck-Gernsheim, “On the way to a Post-Familial Family. From a community of needs to elective affinities”, *Theory, Culture & Society, Special Issue on Love and Eroticism*, vol. 15, núms. 3-4, agosto-noviembre, SAGE, Inglaterra, 1998. Véase también, “Marriage et divorce”, en Christine Delphy, *L'ennemi principal. Economie politique du patriarcat*, Syllepse, París, 1998.

15 En el fondo, este es el sentido profundo tanto del cambio del

Así, la mujer se verá reducida y vaciada de sus capacidades humanas de manera análoga al trabajador frente al capital. Si en la apariencia “el trabajador no es condición alguna de la producción sino que lo es sólo el trabajo” o, en términos de experiencia singular, no es el trabajador concreto quien importa sino su calidad de portador de fuerza de trabajo mercantilizable; igualmente, no es la mujer en sí misma quien importa, no es ella en términos singulares quien organiza la unidad doméstica, sino que queda separada, se escinde de su capacidad productiva y procreativa que puede ser realizada por cualquier “otra”¹⁶.

Es decir, una posición similar a la ocupada por los trabajadores frente al capital: como depositarios singulares de aquello que el patrón necesita para generar más riqueza abstracta y por tanto en relación de competencia entre sí por su preferencia; es la que ocupan las mujeres frente a los varones. O, cuando menos, la que ocuparon durante más de un siglo hasta que la estrechez asfixiante de la unidad doméstica fue diluyéndose y rompiéndose mediante los esfuerzos de enormes contingentes de mujeres para abrirse paso hacia el espacio público de producción de riqueza abstracta que, entre otras cosas, al seguir fundándose sobre la misma escisión social

nombre de la esposa tras el matrimonio como del hecho que el apellido de la familia sea el apellido del padre. Lo que se expresa ahí, en la sociedad del capital es justamente este sentido de propiedad.

16 Por aquí pueden entenderse tanto ciertos aspectos de la difícil relación de las mujeres empleadoras con las trabajadoras del hogar, como la frecuente conmoción que causa a las mujeres divorciadas el que los varones, tras la ruptura, suelen volver a vivir en pareja con mayor rapidez.

que ignora y subordina la riqueza concreta ha engendrado la llamada “doble jornada”.

Las condiciones de realización de este conjunto de procesos productivos domésticos, el registro de sus transformaciones internas, de las modificaciones en la gestión de la reproducción, así como el estudio del tipo de luchas y resistencias que ha incitado, etc., es parte de la historia de la familia, de la evolución de la unidad doméstica, de su imbricación complejizada con otros procesos de producción de riqueza abstracta y de la consecuente transformación de sus relaciones internas. Es decir, está en la base del estudio de la dimensión material de la dominación masculina contemporánea, así como de sus giros, variaciones, erosión y resurgimiento en niveles más abstractos.

Antes de proseguir, sin embargo, discutamos con más detalle las condiciones de producción de la subjetividad de los sujetos, esto es, de la noción de sí, de la elaboración de las percepciones íntimas y de las sensaciones afectivas, del labrado del cuerpo y su significado, del moldeamiento de las emociones y del entramado significativo de las relaciones sociales. Es decir, es necesario abordar el espacio de la producción social de la significación, tanto de cada individuo como de los vínculos que entabla. Aquí, entonces, entre otras cosas es preciso escudriñar algunos aspectos de la específica constitución moderna del cuerpo humano como portador de alguna mercancía que poner en circulación, y en particular, la del cuerpo de la mujer.

El cuerpo humano como mercancía: la especificidad mercantil del cuerpo de la mujer

Hemos dibujado un panorama, el del universo social ordenado en torno a la relación del valor, donde todo *tiende* a convertirse en mercancía, desde la tierra hasta la diversión, desde el conocimiento hasta el cuerpo del ser humano.

Sin embargo, los cuerpos sexualmente diferenciados de varones y mujeres, se convierten en mercancía de manera distinta:

- Cualquier ser humano, y cada vez hay más de ellos a nivel planetario, desposeído de las condiciones concretas de obtención de sus medios de subsistencia; desarraigado de cualquier red de relaciones humanas concretas fuera del entorno familiar restringido, que cada vez funciona menos como unidad de sustento adquiriendo rasgos de funcionamiento mercantil (la familia contemporánea más parece una sociedad anónima de huérfanos que una comunidad concreta para obtener sustento); ese ser humano genérico ha de confrontarse con la existencia de un mercado en el que tendrá que ingresar para obtener su subsistencia vendiendo algo de sí mismo¹⁷: fuerza de trabajo

17 “Como con el desarrollo de la subsunción real del trabajo en el capital o del modo de producción específicamente capitalista, no es el obrero individual sino cada vez más una capacidad de trabajo socialmente combinada lo que se convierte en el agente real del proceso laboral en su conjunto, y como las diversas capacidades de trabajo que cooperan y forman la máquina productiva total participan de manera muy diferente en el proceso inmediato de la formación de mercancías o mejor aquí de productos..., tenemos que más y más funciones de la capacidad de trabajo se incluyen

simple, fuerza de trabajo complejizada, conocimiento e inventiva, méritos académicos, belleza, docilidad y obsecuencia, etc.

• En este espacio social se mueven simultánea y combinadamente varones y mujeres. Es el mundo del trabajo abstracto que pretende ignorar la “envoltura” corporal que encierra la mercancía –el valor de uso para el capital en sus múltiples variantes– que está siendo transada. Tanto en el imaginario construido en torno a esta ignorancia de la “envoltura” corporal que porta las capacidades humanas a mercantilizarse, como en el predominio masculino en esta esfera, es desde donde se erige al varón como rol absoluto: el mundo de la riqueza abstracta no es neutro, es masculino. O, precisando, el mundo de la riqueza abstracta, en tanto expulsa de sí aquello que sea básicamente producción de riqueza concreta y se rija por la lógica del don, excluye entre otras cosas y en el límite, la producción de la vida: aptitud distintiva, aunque por supuesto no única, del sexo femenino.

Ahora bien, consideremos el ámbito de producción de riqueza concreta, más o menos subsumido al capital pero que no ha alcanzado (y, en ciertos aspectos, no ha de lograr alcanzar) el momento de subsunción real del proceso de trabajo inmediato (de tal proceso productivo), es decir:

en el concepto inmediato de trabajo productivo, y sus agentes en el concepto de trabajadores productivos, directamente explotados por el capital y subordinados en general a su proceso de valorización y de producción”, Karl Marx, *El Capital*, Capítulo VI inédito, Siglo XXI, México, 1984, págs. 78-79.

- El espacio de la producción de la vida cotidiana
- El terreno de la producción de la vida ajena en la procreación
- El universo de la producción emocional, de la autorreflexión sobre los vínculos afectivos

Todos estos territorios son mayoritariamente femeninos en tanto sostenidos básicamente por procesos de trabajo puestos en marcha por mujeres y, a través de los cuales, se construye la específica modalidad contemporánea de captura del cuerpo femenino.

Entonces, en la medida en que, primero, éstos territorios se encuentran globalmente cercados y subordinados a la producción de riqueza abstracta y, segundo, en que las actividades –mayoritariamente femeninas– desplegadas en su interior se realizan, por ello mismo, como actividades enajenadas, el cuerpo de la mujer comienza a operar doblemente como mercancía al echar a andar los procesos de trabajo –actividad humana orientada a un fin– que materialicen la producción concreta en los tres territorios señalados, construyendo a partir de ello, un mundo de significación socialmente sexuado.

Analicemos someramente uno por uno:

- *El espacio de la producción de la vida cotidiana.*

Este sitio es donde quizá, más ha avanzado la subsumción real de los distintos procesos de trabajo domésticos inmediatos al capital. La realización concreta del trabajo doméstico ha alcanzado un nivel de mercantilización en el cual puede ser sustituido por compra directa de fuerza de trabajo para su realización. Es

la institución del trabajo doméstico como trabajo asalariado realizado por un tipo específico de trabajadora –en el sentido genérico–: la trabajadora del hogar¹⁸ o por la empresa de limpieza y atención del trabajo doméstico en países más desarrollados. Obviamente este segmento del mercado laboral, en Bolivia, se complejiza al refuncionalizar viejas subordinaciones étnicas que ponen en escena, reconfigurándolas, antiguas relaciones de servidumbre. Tendencialmente, sin embargo, y sobre todo gracias al propio esfuerzo de las mujeres que venden el uso de su fuerza de trabajo para realizar los servicios domésticos, la transacción mercantil aquí involucrada queda colocada en un terreno puramente económico. Ahí también, el límite y las dificultades de la propia lucha de las trabajadoras del hogar, en la medida en que se circunscribe al esfuerzo para que la transacción mercantil que entablan con las “patronas” quede despojada de cualquier aparente relación concreta (la “empleada” es también la “ahijada”, la referencia a un lugar de nacimiento común como mecanismo de extorsión¹⁹, etc.).

18 La lucha de las trabajadoras del hogar gira justamente en torno al reconocimiento de su trabajo como trabajo abstracto y, por tanto, regulado a través del mismo conjunto de derechos que protege a cualquier trabajador que vende su fuerza de trabajo: horario, es decir regulación del tiempo; prestaciones, en tanto garantías de unas condiciones adecuadas para la transacción mercantil de la fuerza de trabajo, etc.

19 Por aquí puede situarse la comprensión de la percepción que tienen las trabajadoras del hogar sobre las dificultades de realización de sus condiciones de trabajo que, en un primer momento, parecieran contradictorias: mientras más cercanos a nosotras sean los empleadores, nos dicen, refiriéndose a la proximidad étnica, de origen, etc., más frecuentemente son “abusivos”, en el sentido de intentar desconocer la relación puramente mercantil, de venta de fuerza de trabajo, que está entablándose y, más bien,

Por otro lado, en este terreno de producción de la vida cotidiana, realizada de manera social aunque aislada –circunscrita a la vivienda individual– se ha producido en siglos, de manera lenta pero constante, una transformación de los procesos de trabajo inmediatos realizados en este espacio. Me refiero a la introducción intensiva en la realización de los procesos de trabajo domésticos de productos electrodomésticos, desde la cocina a gas, el refrigerador, lavadora de ropa, hornos, picadoras, batidoras, licuadoras, etc., cuya difusión se convirtió sobre todo en décadas pasadas, en un amplísimo y original espacio para la producción masiva de nuevas mercancías. Ahora bien, si por un lado este acervo de objetos ha constituido un auténtico “desarrollo de las fuerzas productivas” al interior del espacio doméstico que facilita la realización del trabajo, por otro, ha reforzado el sentido de aislamiento social en el que, precisamente, se realizan esos procesos de trabajo, introduciendo cambios sustanciales en su modo de realización: desvalorización de habilidades y virtuosismos, alteración de los conocimientos necesarios, etc. A la hora de estudiar la producción de la subjetividad, sin duda hay que tomar en cuenta esta compleja y diversa transformación en el ámbito de la producción de la vida cotidiana.

tratando de refuncionalizar –en su beneficio– otro conjunto de relaciones sociales (el compadrazgo, el paisanaje, etc.) que sirven de vínculo concreto de sujeción. Según su experiencia, los empleadores con quienes resulta mejor trabajar son los extranjeros pues, “aunque tienen costumbres bien raras”, no se suelen hacer problema por el pago, por el respeto del horario, etc. Claramente, los problemas disminuyen, en su percepción, cuando se entabla una relación mercantil transparente.

• *El terreno de la producción de la vida ajena en la procreación*

Aquí la cosa se complica pues no solamente estamos hablando de la capacidad de procrear sino de la específica modalidad social que organiza la procreación como actividad femenina legítima, del sentido social que se le asigna al hecho de la procreación en circunstancias distintas²⁰, etc.

Si bien actualmente cada vez más mujeres procrean para sí mismas, por su propio gusto de ejercer su maternidad, en actos singulares sumamente subversivos al orden de cosas que venimos describiendo esto no deja de ser, también, enormemente dolorosos para la mujer que lo experimenta así como, en ocasiones, para el hijo procreado de tal forma. Todavía sigue siendo dominante la idea de que la procreación legítima es la realizada dentro del matrimonio y al amparo de una relación familiar estable, pero más aún, esto no sólo es una idea a la que se podría sustituir por otra para solucionar el problema: las nociones sobre la procreación legítima *operan materialmente en una serie de dispositivos de poder* dirigidos a “normalizar” el cuerpo femenino, a fin de asegurar su sujeción.

Dispositivos de poder que se imbrican en discursos de poder, juegos de verdad e instituciones de disciplinamiento que se ejercen sobre el cuerpo femenino, conformándolo y circulando a través de él:

20 Para una discusión más amplia sobre esto, véase Badinter, *op. cit.* También, Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering*, University of California Press, Berkeley, 1979. Nancy Scheper-Hughes, *Death without weeping*, University of California Press, Berkeley, 1992.

- Un discurso sobre la sexualidad: que no está organizado en torno a ninguna hipótesis represiva como bien ha mostrado Michel Foucault, sino que es más bien una sistemática “puesta en escena”, es decir, prescripción positiva de verdades, construcción coercitiva del cuerpo, administración válida de los gestos, invalidación de los saberes inmediatos sobre el ejercicio de la sexualidad femenina.

Esto se pone en marcha a través del juego de poder contemporáneo en torno al cuerpo femenino, que se consolida en:

- Una economía política del cuerpo de las mujeres gestionada de manera ajena. Hablamos de la acción de tasación de cada cuerpo femenino singular en el mercado de cuerpos, a través de un conjunto de valoraciones estéticas que organizarán su calificación en términos de su semejanza a lo prescrito como “equivalente general” (en la época actual, la esbeltez y las medidas 90-60-90, es decir, el inverosímil cuerpo esbelto de busto y nalgas prominentes). Nos referimos también a la peculiar valoración del uso de la sexualidad femenina: en este contexto, la virginidad lo que hace es aumentar “valor” al cuerpo de la mujer al convertirlo en “pura” posibilidad de uso masculino²¹. El

21 “Luce Irigaray entiende el análisis de Marx de la mercancía como forma elemental de riqueza capitalista, como una interpretación del estatuto de la mujer en las sociedades patriarcales. Su organización contiene, en germen, los desarrollos que Marx define como característicos de un régimen capitalista: sumisión de la naturaleza a un trabajo del hombre que la constituye, de este modo, en valor de uso y de cambio; división del trabajo entre productores-propietarios privados que intercambian entre

complejo sistema social de juicios sobre las acciones de las mujeres, que permanentemente las sitúa en distintos niveles clasificatorios a partir del modo como disponen de sí en el terreno sexual: “cartucha”, “loca”, “resbalosa”, con innumerables gradaciones y variantes en cada nivel y teniendo como límite ordenador el conocidísimo “puta”, en el sentido de aquella mujer que, sin ningún velo, oferta la utilización de su cuerpo en un mercado monetario, es decir, desordenando la sofisticada economía de los cuerpos y la procreación al reflejar su contenido transaccional en un espejo deformante. Una serie de nociones sobre la “correcta” administración del cuerpo femenino, organizadas en torno a la “gestión administrada del sexo” cierran el círculo: qué tipo de uso del cuerpo femenino es válido de acuerdo a su coherencia con el sistema en su conjunto, de ahí la estipulación de una edad mínima pertinente para el inicio sexual, la estipulación óptima de la frecuencia de las relaciones sexuales, la discusión acerca de la importancia o no del orgasmo femenino, la validez y legitimidad de cuáles placeres y de cuáles no, etc. Estamos pues, en medio de un juego de producción discursiva que tiene al cuerpo de la mujer como su objeto de aprehensión.

• Todo esto se concretiza en el interior de una institución familiar válida y de un lazo sexual legítimo: exigencia lanzada a través de múltiples instituciones (la familia, el registro civil, la llamada “presión social”,

ellos sus mujeres-mercancías; clasificación de las mujeres según nombres propios que determinan sus equivalentes”, Silvia Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Ediciones el Arquero, Barcelona, s/f, pág. 139.

etc.) sobre cada mujer singular para estimular su búsqueda de convertirse en –y aquí si claramente– la mercancía “esposa” de alguien, a través del matrimonio entendido como proclamación pública de un compromiso de por vida, para echar a andar “legítimamente” una empresa familiar conjunta en sus tres sentidos. Y a partir de aquí, incitación polimorfa, difusa y exhaustiva lanzada sobre cada mujer individual para que se comporte, se mida, labre su cuerpo, se tase y se piense a sí misma, de la manera como se espera, socialmente, que lo haga. Por aquí podemos encontrar un hilo conductor para entender la difícil relación madre-hija sobre todo a partir de la adolescencia: la madre ha vivido frecuentemente a la hija no sólo como fruto de su cuerpo sino como anclaje al mecanismo de poder que la sujeta y no sabe cómo transmitir este conocimiento a su hija.

- Todo lo anterior, finalmente, configurando el sentido de legitimidad de la procreación y, todavía más hondo, de la “naturaleza femenina”, de manera que quien no se ciña a ello quede inmediatamente proscrita de la normalidad. Mujeres sin hijos: mulas; madres sin marido: perras; mujeres sin hombre: brujas; mujeres con muchos hombres: putas.

Así, dispositivo de disciplinamiento múltiple y móvil del cuerpo de la mujer a fin de que funcione como una mercancía en un peculiar “mercado de cuerpos” que organiza los emparejamientos válidos; exigencia a cada mujer singular para que se “normalice” a sí misma, entrando a la producción legítima de seres humanos sexuados.

• *El universo de la producción de vínculos emocionales: el matrimonio como “empresa emocional conjunta”*

En medio de esta discusión sobre la constitución de unos específicos “sujetos” en la medida que se expande y se consolida la producción de riqueza abstracta como crecientemente unívoca riqueza legítima, es necesario introducir el elemento de la libertad entendida como posibilidad acotada de creatividad y libre albedrío. Hasta aquí, venimos rastreando la construcción de dispositivos de sujeción, es decir, de instituciones y discursos de poder a través de los cuales se producen seres humanos “sujetados” dentro de la relación del capital —ubicando a la familia como decisiva institución de producción de sujeción femenina—, escudriñemos ahora en la producción de “sujetos libres”, desarraigados, incitados a construir su historia singular optando individualmente, a partir de lo que son, en un mercado de posibilidades.

Precisamente la expansión de relaciones organizadas en torno a la transacción mercantil a los distintos ámbitos de la vida social (político, cotidiano, afectivo, etc.) y, más aún, la paulatina evaporación de todo aquello que sea “sólido” en la modernidad²², constituyen el cimiento de las condiciones materiales en las que puede producirse la construcción de sí como empresa individual, esto es, la elaboración de la trayectoria de cada persona como sucesión de elecciones a lo largo del ciclo vital: el mito de Fausto es un mito moderno así como la idea ordenadora de que cada quien “se engendra a sí mismo”.

22 Marshall Berman, *op. cit.*

Se rompe pues, en la modernidad, no sólo el sentido de la asociación concreta (comunitaria) y de la tradición que regula su funcionamiento en el tiempo sino que, con ello, se modifican las pautas con las que cada persona cuenta para dar significado a su propia existencia singular. Se abre la posibilidad de autoconstrucción para un sujeto previamente desarraigado que ha de armar, a partir de una sucesión ascendente de acciones guiada por la autoreflexión una vida entendida como trayectoria. Este sujeto libre queda colocado en la necesidad de hilvanar sus acciones construyendo una *narrativa del yo*.

Giddens, al abordar esta problemática en la época contemporánea –y más aún dentro de la nueva ola liberal– que empuja a que otra vez, “se desvanezca en el aire” lo “sólido” de la sociedad de posguerra, afirma:

La identidad del ego se hace muy problemática en la vida social moderna, especialmente en la época reciente. Rasgos fundamentales de una sociedad de elevada reflexividad son el carácter “abierto” de la autoidentidad y la naturaleza reflexiva del cuerpo... La cuestión de la identidad sexual (y del yo) es para cada uno un proyecto reflexivo: una interrogación más o menos continua del pasado, el presente y el futuro²³.

Hablamos entonces de la producción de la subjetividad entendida como noción de uno mismo, de la elaboración singular de las percepciones íntimas y, sobre

23 Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid, 1995, pág. 38. También, A. Giddens, *Modernity and self-identity*, Cambridge, Polity, 1991.

ello, de la significación que, para cada quien, adquiere el establecimiento de vínculos con los demás, esto es, del significado de las relaciones sociales experimentadas de manera singular. Si bien esto es vivido individualmente por cada ser humano en su especial proceso de socialización desde la infancia, las pautas que organizan la comprensión de esta multiplicidad de eventos individuales son elaboradas colectivamente, surgen de la forma abstractamente enlazada –a través del mercado– en que se articula la existencia social²⁴.

Sobre este patrón de comprensión de la relación social como transacción mercantil, hemos de escudriñar someramente algunos aspectos de la subjetividad, de las modalidades de “gestión de sí” que se presentan como inmediatas a los individuos al haberse incorporado en sus cuerpos y en sus psiques y que, por tanto, ordena conflictivamente otras esferas de las relaciones humanas. En especial, intentaremos comprender las transacciones afectivas que organizan el vínculo matrimonial moderno.

Sabemos que es en la época contemporánea cuando, por primera vez en la historia se organiza socialmente el matrimonio –en tanto ritual fundacional de la familia– relacionándolo con el amor, con la elección libre de la pareja. Sólo a partir del siglo XVIII se erosionan los antiguos usos del contrato matrimonial gestionado a nivel familiar y entendido como estrategia económica de alianza, dando paso a una especie de

24 Utilizando los conceptos de Varela y Maturana podríamos hablar de la peculiar manera de “emocionar”, es decir, de organizar los acoplamientos estructurales mutuos, al interior de una red de conversaciones –o cultura.

“contrato emocional”²⁵ que, entonces, queda sujeto a una economía diferenciada: la de los intercambios emocionales que organizarán su propio mercado.

En el llamado “matrimonio por contrato” propio de estructuras sociales pre-capitalistas, la base del relacionamiento no es ni la atracción sexual, ni el gusto interpersonal entre dos personas de sexos opuestos, sino que esto queda subordinado a consideraciones económicas de sus respectivas unidades familiares, sean éstas la organización eficaz del trabajo agrícola, la ampliación de influencia, acceso a tierra, o el afianzamiento y crecimiento de fortunas.

En el matrimonio moderno entendido como contrato emocional, por su parte, lo que se pone en juego es la negociación de un compromiso de convivencia a largo plazo basado en la libre elección sobre elementos de atracción sexual, tensión amorosa o similitud de intereses. Este contrato emocional, sobre todo en su significado ordenador de la convivencia cotidiana, reorganiza los elementos del amor romántico tal como se desarrollaron en siglos anteriores, conservando aspectos de su propia comprensión.

Según Denis de Rougemont²⁶, el mito del amor

25 Shere Hite, *Mujeres y Amor*, Plaza y Janes, España, 1988.

26 Denis de Rougemont, *Amor y Occidente*, Conaculta, México, 1993, publicado por primera vez en 1938, busca entender la tensa emoción del amor en la civilización europea a partir de una reflexión en detalle sobre la leyenda de Tristán e Isolda. En esta leyenda del siglo XII, que alcanza según Rougemont la fuerza de un mito, se anudan los múltiples elementos que atraviesan toda la posterior comprensión occidental del arrebato amoroso, de la pasión. Un hombre y una mujer unidos en una desesperada búsqueda recíproca, intenso y sostenido deseo mutuo, plagado de obstáculos y contratiempos, que sólo logra resolverse en la muerte. Este ha sido, según el autor, el horizonte de comprensión de la

ideal o la idealización del amor por el que se lucha y se resiste, estaría en el centro de la comprensión del intercambio emocional en la cultura europea premoderna, de tal manera que el desgarramiento individual es el límite del anhelo. Por la dama se resiste y se lucha dentro del mito del amor cortesano, por un signo de ella se padece y se tensa el ser masculino. Así, la “conquista de la dama” es el verdadero espacio del placer (masculino). Sin embargo, esta construcción cabalga en una primera contradicción en el momento de intentar articularse en el matrimonio como contrato emocional: *¿No pertenece a la esencia de un ideal el deplorar su decadencia en el instante mismo en que torpemente intenta realizarse?*

Ahora bien, la segunda contradicción de este esquema, que ya no es una preocupación de Rougemont, surgirá con fuerza en el momento en que la “dama” ya no quiera ser mero “objeto de conquista” sino que se vea a sí misma, también, como “constructora de su propio destino” y de la elaboración de su propia narrativa amorosa y erótica.

En estas circunstancias, con la noción de tensión amorosa como base del matrimonio y, sobre todo, con las mujeres participando activamente en la empresa

pasión amorosa en la civilización occidental durante ocho siglos. Hacia el final del mismo trabajo, Rougemont somete a una lúcida y despiadada crítica a la institución del matrimonio como sitio donde puede desenvolverse la pasión amorosa o donde encontrar la felicidad. Está en la misma construcción de la noción de amor el hecho de que el gozo se produce en el esfuerzo por conseguirlo, en la lucha por conquistarlo. De este modo el matrimonio, como institución, no puede ser sino su sepultura al sancionar el momento de su realización. El amor en Occidente sería pues una quimera y el placer estaría en continuamente ir tras ella, no en finalmente asirla.

emocional conjunta, ya no es un amor ideal, épico, el requerido para ordenar el acuerdo para la convivencia, sino un amor que se organiza en torno a una reflexión sobre el intercambio emocional individual: ¿Qué siento hacia el otro? ¿Qué siente el otro hacia mí? ¿Son los sentimientos bastante profundos para sustentar un compromiso a largo plazo?²⁷

Esto nos sitúa nuevamente en medio de una cuantificación del intercambio emocional entendido como transacción sobre la que se levanta la institución matrimonial moderna como empresa de producción conjunta fundada en una economía de los afectos. Este ordenamiento quedaría roto por el amor-pasión que, en su carácter desordenador de la rutina y el deber, siempre tiene algo de subversivo²⁸.

Ahora bien, a este espacio abstracto de búsqueda transaccional de afecto los seres humanos contruidos socialmente como sexualmente distintos no concurren persiguiendo lo mismo, pues no están colocados materialmente en condiciones idénticas. Hemos hablado ya de la preeminencia masculina en la esfera de la producción de riqueza abstracta que se le presenta al ser humano como conjunto ajeno de

27 Giddens, *op. cit.*, en especial el capítulo IV, "Amor, compromiso y nuevo modelo de relación afectiva".

28 Eva Illouz, "The lost innocence of love: romance as a postmodern condition", en *Theory Culture & Society*, *loc. cit.* Al presentar los resultados de su investigación sobre cómo la narrativa autobiográfica en aspectos amorosos se intersecta con ciertas estructuras simbólicas "románticas", Illouz distingue claramente entre la estructura narrativa dramática, tensa y rápida del amor-pasión y la cotidianidad sin narrativa donde se realiza la convivencia matrimonial. Por lo general, ambos aspectos, el de la atracción sexual que estimula el amor-pasión y el de la convivencia cotidiana, no coinciden.

condiciones de producción inmanejables, así como de la reclusión de las mujeres en el ámbito de la unidad doméstica donde se sitúa la prescripción de la maternidad como obligación social; sitio en el cual, igualmente, sus procesos productivos, su experiencia y su trabajo parecen desaparecer en medio de condiciones que no controlan²⁹. Más allá de la masiva incorporación de millones de mujeres al espacio público, al trabajo asalariado e incluso a ciertos niveles de la decisión política, por lo general, son las mujeres quienes se encargan de la organización de la familia, del funcionamiento de ésta tanto en términos cotidianos como de su éxito o fracaso a largo plazo. Numerosos estudios de la sociología de la familia analizan cuidadosamente la reproducción de pautas de comportamiento una y otra vez repetidas, aun en sociedades que tienden a garantizar al máximo de paridad posible en el espacio público.

Este fenómeno, discutido desde múltiples voces en la actualidad, puede tener cuando menos dos interpretaciones de fondo. Por un lado, hay quienes sostienen que la reproducción de estratificaciones sexo/genéricas reconstituidas permanentemente en medio

29 Insistimos en que si bien estas condiciones están siendo erosionadas y debilitadas por los esfuerzos de las propias mujeres, no estaríamos yendo, de momento hacia la disolución del vínculo familiar sino hacia la constitución de otro tipo de familias que se organizan a partir de procesos de individualización más intensos y en los que la dominación masculina adquiere nuevas fisonomías. Según Beck-Gernsheim, *op. cit.*, “la tendencia a la individualización está afectando las relaciones entre miembros de las familias y empujando una dinámica particular: se necesitan más y más coordinaciones para mantener unidas «biografías» que tienden a apartar a unos de otros”. Ella llama a esta nueva situación “la familia hágala Ud. mismo” (Do it yourself family).

de la paulatina disolución de las barreras, normas y límites que sancionaban explícitamente la exclusión de las mujeres de determinados ámbitos del espacio, las ocupaciones y los atributos públicos, lo que hace es poner en evidencia un límite de (in)diferenciación sexo-genérica insuperable. Lipovetsky es quizá quien de mejor manera representa esta posición al constatar que “la dinámica democrática, si bien se esfuerza por reducir las oposiciones de género, no por ello prepara su confluencia”. Concluye que “las identidades sexuales se recomponen más que se desmoronan y que la economía de la alteridad masculino/femenino no resulta en absoluto invalidada por el curso de la igualdad”. Al constatar tales extremos, explicándolos a través de las dificultades que “el matrimonio y la maternidad” suponen en la carrera profesional de las mujeres, entre otras cosas, aunque sin decir nada más acerca de ello, lo que hace es convertirse en vocero de la aceptación radical de lo que existe³⁰.

Es obvio que en la medida en que la existencia –y la producción de nuevas vidas– continúe escindida en dos dimensiones separadas y antagónicas, una de las cuales –la doméstica– solo consigue una valoración social secundaria y una significación subalterna, no habrá solución posible: a las mujeres se nos presentará permanentemente la disyuntiva de procrear como riesgo, como renuncia a otro tipo de expectativas, o de no hacerlo y vivir la presión social de ser, supuestamente, mujeres “incompletas”. Se conformará a partir de esta condición material de escisión femenina toda

30 Gilles Lipovetsky, *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona, 1999.

esa cantaleta acerca de la abnegación, el desapego, la superación del egoísmo a través de la maternidad, que constituirá el acompañamiento de la reconstrucción de estratos de dominación.

Ahora bien, el posicionamiento contemporáneo nos coloca en una situación incomprablemente más desahogada: no es necesario casarse para tener hijos, es decir, la presión social hacia la maternidad fuera del matrimonio es sustancialmente menor; no es obligatorio tener hijos estando o no casada, e incluso, no es necesario casarse para existir socialmente. Sin embargo, millones de mujeres en el mundo siguen entablando relaciones matrimoniales y procreando a la humanidad en condiciones que reproducen la trama de relacionamientos y escisiones bosquejadas, asegurando la continuidad y permanencia de las diferencias y jerarquizaciones sexo/genéricas.

Ese es el problema que discutiré en las siguientes páginas pues considero que es desde ahí, desde donde puede comprenderse el fundamento material de la dominación masculina contemporánea.

La concurrencia distinta al mercado de los emparejamientos

Si bien las grandes transformaciones contemporáneas, desde las telecomunicaciones hasta la anticoncepción, desde la expansión generalizada del mercado hasta el trastocamiento radical de las conductas sexuales, han ampliado de manera decisiva los espacios de posibilidades en los cuales optar para elaborar la narrativa del yo, la construcción de cada trayectoria de

vida singular continúa teniendo, en primera, unas condiciones iniciales diferenciadas –se es varón o mujer, se es negro o blanco, se es rico o pobre, etc.–, además de ciertos hitos que funcionan a modo de puntos críticos, a partir de donde se delinean las historias individuales. Así, en medio del fundamentalismo vigente que exalta radicalmente el individualismo y la libertad personal, es importante recordar que cada ser humano nace situado en un sexo, una raza, una clase social, etc., en medio de las convenciones y creencias diferenciadas que se asignan a dichos atributos. A partir de ahí, es decir, desde este anclaje real del mito fáustico: nadie se engendra a sí mismo, sino simplemente labra una trayectoria de vida a partir de lo que, de entrada, es; paulatinamente existe una mayor diferenciación de las opciones de elección. Esta apertura electiva sigue un patrón claramente mercantil y no es cuestión, simplemente, de olvidar este detalle. La ampliación del espectro de posibles cada vez más se labra siguiendo las reglas de decisión definidas por el mercado y, por ello mismo, ajustándose al capital inicial con que se cuenta: se opta por una profesión, se invierte en los estudios, se calcula el tipo de amistades convenientes y se produce la red social pertinente, se “opta” por una creencia, etc., de acuerdo a la posición social en que se lleve a cabo la elección, como parte de una existencia singular, en cada momento.

En este espacio de sucesivas y recurrentes ampliaciones del espectro de posibilidades adquiribles, existe un específico mercado, el de los emparejamientos, cuya peculiar lógica desmenuzaremos. En el mercado de los emparejamientos contemporáneo lo que se ne-

gocia, en última instancia, es el compromiso para imbricar dos biografías que, a partir de un “arreglo” (matrimonial o no, eso ya no es lo decisivo) ajustarán sus elecciones, definirán sus gustos y evaluarán sus actos, negociarán sus patrones de convivencia, circunscribirán sus futuras elecciones, etc. Este peculiar contrato matrimonial³¹ se desarrollará de acuerdo a las habilidades y capacidades afectivas de cada uno de los contratantes, de tal manera que se presentará –será vivido– como producción de continuidad de vínculos emocionales aunque, objetivamente, sucederá en medio de relaciones mercantiles y acosado por ellas.

Así, el “arreglo” matrimonial que se estipule, incluirá o no, aunque muy frecuentemente así lo hará, la eventualidad de la procreación, es decir, de constituirse en base de la institución familiar organizadora de la reproducción.

Pensando así las cosas, es evidente que la concurrencia al mercado de los emparejamientos, sobre todo en la perspectiva de la procreación, no resultará igual para unas y para otros. Seremos unas quienes portemos las capacidades decisivas para la procreación mientras que otros, los varones, quedarán excluidos de cualquier función objetivamente relevante tras la fecundación. Sin embargo, en el mundo contemporáneo tal y como está estructurado, serán los varones quienes legitimarán la acción procreativa de las mu-

31 Usaremos la formulación contrato matrimonial no refiriéndonos exclusivamente a la institución del matrimonio y su ritualización como tal sino aludiendo al “arreglo”, múltiple en sus expresiones concretas, que consagra diversos compromisos de armar biografías compartidas, en base a intercambios afectivos, bajo cualquier modalidad formal.

jeros con quienes se relacionen. Es evidente que cada vez hay más mujeres que procrean para sí mismas, por decisión y a riesgo propio, aunque al hacerlo enfrentan gigantescas dificultades: no hablamos solamente de la presión social al realizar una acción que será claramente una transgresión al ordenamiento social sino de la suma continua de múltiples pequeñas y grandes dificultades que enfrentará la mujer en tales condiciones, para la continuación de su historia: las cosas que podrá hacer o a las que deberá renunciar por haber sido madre y, sobre todo, por estar sola, por “carecer” de marido; las opciones laborales y de horario a las que deberá ceñirse, la reducción de su espectro de posibilidades por las “obligaciones” que ahora le corresponden, etc.

Si bien todos estos eventos ocurren por la acción misma de la procreación, tanto la significación que adquieran como la objetividad en que se inscriban, será diferente si suceden en medio de un “contrato matrimonial” o no. La maternidad, que en el mundo tal cual es objetivamente constituye una condición de empobrecimiento material, de reducción de ámbitos de posibilidades de trabajo, estudio o desempeño público, etc., si ocurre fuera del vínculo matrimonial refuerza todos estos mecanismos pues, en dicho caso, la carga del trabajo asalariado (con ámbitos de opciones disminuidas) recae exclusivamente sobre la mujer.

En segundo lugar, está el hecho de la presión social vivida como expectativa colectiva de concordancia de los actos singulares con las estructuras dominantes, que empujará a las mujeres a ejercer su capacidad procreativa dentro del matrimonio en virtud de que, “resulta-

ta conveniente” que cada ser humano tenga, además de una madre, un padre socialmente re-conocido.

Todo esto se pone en juego, o más bien, organiza el juego social de los emparejamientos y de la procreación situando a ambos sexos en posiciones drásticamente contrapuestas al momento de trabar vínculos emocionales hacia la consolidación de contratos matrimoniales para fundar familias. Las unas, sabiendo que el ejercicio de su capacidad procreativa les significará dificultades en el terreno del acceso a la riqueza abstracta y estigmatización social en caso de ejercerla por su cuenta. Los otros, portando la capacidad de legitimar progenies a partir del reconocimiento público del vínculo que entablen con una mujer y adquiriendo determinadas obligaciones a partir de tal acción.

De esta manera, al interior del mercado de los emparejamientos, entendido éste como específico ámbito social de configuración de relaciones entre varones y mujeres en torno a relaciones afectivas, un tipo de concurrentes, los varones, ingresarán portando un bien simbólico: la capacidad social de dar legitimidad a la procreación; que, de entrada, los colocará en una posición distinguida en detrimento de las mujeres y frente a ellas³². El juego social erigido en torno a la

32 En las últimas décadas tanto las luchas de las mujeres, que han puesto en cuestionamiento muchos de los atributos del varón en torno a la paternidad; como la ampliación de la intervención científica en la procreación (procreación asistida, fertilización in vitro, etc.), han comenzado a exhibir nítidamente esta disparidad intentando darle formas legales. Más adelante discutiremos estos aspectos con más detalle. El tratamiento social (discursivo, legislativo y penal) acerca del aborto, es asimismo un lugar por excelencia de develamiento de este nudo de las relaciones sexo/genéricas.

circulación, gestión y acaparamiento del bien simbólico propuesto, delinearé materialmente la di/visión masculino-femenino, garantizando al mismo tiempo, el predominio masculino.

Ingresemos detalladamente al “sentido del juego” social erigido en torno al bien simbólico discutido, la *capacidad de legitimar progenies*, atributo básico de la masculinidad, en tanto manera válida de ser varón en una sociedad específica. En el espacio social contemporáneo, cada ser humano será inicialmente clasificado a partir de contar o no con un padre y una madre; y desde ahí se definirá un primer atributo social sobre su existencia: hijo/a legítimo/a, ilegítimo/a, natural, “sin padre”, de “padre (o padres) desconocidos”, etc. Esta clasificación, sobre la que el individuo no tiene el más mínimo control y que se inscribe en su cuerpo como estratificación que tasa la legitimidad de su nacimiento, se sancionará socialmente en términos de los apellidos que el niño/a adquiera y de la permanente valoración social de su condición familiar. Así, a lo largo de su vida se le calificará, también, por el tipo de relación en la que están colocados sus padres: “hijo/a de madre divorciada” o de “padres separados” es una situación socialmente valorada como mejor que “hijo/a de madre soltera”, aunque ambas son condiciones de desventaja frente al óptimo “hijo/a de padres legítimamente casados”.

Entonces, si un atributo biológico de la mujer es portar en su cuerpo la capacidad de procrear, como fruto de su actividad emocional y sexual con un varón, el atributo de éste, por la situación social en la que ha sido colocado, también independientemente de su

voluntad, es la posibilidad de otorgar el sentido de legitimidad social a la progenie de una o varias mujeres y, aquí sí, como un acto de voluntad.

Es desde ahí, desde esta asimetría radical en la concurrencia a la acción de procrear que, en medio de relaciones sociales mercantiles y del predominio del universo de producción de riqueza abstracta, hombres y mujeres ingresarán de manera diferenciada –y jerarquizada– al terreno de las transacciones emocionales. No estamos diciendo que a partir del cálculo explícito e inmediato de la exigencia social de sujetarse a la procreación legítima se organizan directamente todas las acciones de varones y mujeres sino, más bien, que esta convención queda establecida como almacén simbólico rigiendo implícitamente las prácticas sociales del emparejamiento³³.

Ahora bien, en la medida en que estamos atravesando “una ruptura de los ritmos tradicionales de la vida” en lo que a pautas familiares se refiere³⁴, la familia “hágala Ud. mismo” tiende a sostenerse cada vez más en la posibilidad de armar biografías conjuntas en medio de un mundo cada vez más fragmentado en lo relativo a oportunidades y lugares de trabajo, posibilidad de previsión del tiempo a largo plazo, etc. Tal posibilidad se sostiene en la habilidad para transar un contrato emocional aceptable con una pareja, lo que pone en primer plano la habilidad emocional de cada

33 Mi padre, con quien siempre he tenido una muy buena relación, me aconsejaba que a la hora de elegir con quien me iba a casar me preguntara, entre otras cosas, “¿será este hombre un buen padre para mis hijos?”; me transmitía, pues, lo que él sabía del funcionamiento social.

34 Beck-Gernsheim, *op. cit.*

uno de los contratantes para negociar los múltiples aspectos a discusión en la imbricación de las biografías mutuas. La época, que todavía fue en gran medida la de nuestras madres, donde el lugar de la esposa era la paciente y atenta espera del marido en el espacio del hogar y donde el esposo-padre tenía, por lo general, la última palabra en las decisiones importantes, se ve debilitada por todos los flancos con la ampliación de la posibilidad de disposición de nosotras mismas.

Esta expansión de las posibilidades femeninas, si bien trastoca el orden anterior no ha llegado, de ninguna manera, a diluirlo. Sencillamente ha colocado la parte gruesa del problema en otro sitio: en el espacio de la transacción emocional, en la relación amorosa³⁵, a la cual, varones y mujeres, insistimos, no concurren en condiciones simétricas.

Mientras las mujeres convergen al encuentro afectivo con los varones buscando un *intercambio concreto* de aprecio, confianza y conocimiento mutuo, que sostenga la posibilidad de compromisos estables en el tiempo que garanticen, en cierta medida su ejercicio legítimo de la maternidad y, en última instancia, su estabilidad psíquica en tanto concordancia con el orden simbólico; los varones lo hacen desde su doble posición, su rol absoluto en la esfera de la riqueza abstracta y su “nobleza” masculina que los constituye

35 Como señala Naomi Weisstein en la introducción del tercer Informe Hite, *Mujeres y Amor, loc.cit.*, si bien el estudio político de la relación amorosa heterosexual fue abordado por el feminismo de los años 70 (Kate Millet, *Política Sexual*; Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, etc.), posteriormente este espacio quedó abandonado pese a constituirse cada vez más en uno de los problemas decisivos para las mujeres.

en legitimadores de progenies, esperando obtener el máximo valor mercantilizable (lealtad, belleza, etc.) de la mujer con quien intercambien afectivamente. Es este el sentido más profundo del hecho de que, bajo las actuales relaciones sociales, la mujer quede colocada en la posición de ofertante de otros bienes y, el varón, en la de quien los contrata, quien los toma, los ordena y los jerarquiza, a partir del bien simbólico legítimo que porta.

Es un posicionamiento similar a aquel en el que se sitúan los trabajadores en tanto vendedores libres de fuerza de trabajo, con la potestad de negociarla individualmente en el mercado, frente a aquellos que, por el lugar que ocupan en el ordenamiento social, en tanto personificaciones individuales de la riqueza abstracta acumulada, cuentan con la prerrogativa de contratarla, de comprarla. La mercancía puesta aquí en juego, la fuerza de trabajo, configura un específico mercado laboral de acuerdo a los requerimientos de quienes la han de utilizar, una vez comprada.

En el contrato emocional entre varón y mujer, tampoco se encuentran dos iguales, la mujer queda colocada en una situación de obligada mercantilización de su habilidad emocional y de su capacidad procreativa a fin de asegurar, en última instancia, su posibilidad de obtener el bien portado por el varón: la capacidad de dar sentido de legitimidad a su acción procreativa –y en ciertas circunstancias, a su propia actividad sexual³⁶. Por ello mis-

36 Decimos en última instancia, porque con la masiva incursión de las mujeres al mercado laboral, el otro bien anteriormente asegurado monopólicamente por los varones, el acceso a la riqueza abstracta, cimiento de la antigua “carrera matrimonial” para las mujeres como opción vital, se ha visto drásticamente

mo, la mujer experimenta la presión social que la sitúa en la condición de mercantilizar elementos de su propio cuerpo a fin de contratarse con un varón singular que, a partir de ahí, se comprometa con ella en una empresa emocional conjunta. Todo el “arte de la seducción” femenina, como convocatoria a la mujer a ser sujeto activo de su propia cosificación, queda develado aquí: es la puesta en movimiento de la exigencia social sobre cada mujer singular de configurar la envoltura material que encierra sus capacidades procreativas, dotándose de una específica forma corporal que ha de transarse en el mercado. A eso le llamaremos *mercado de cuerpos* o, más precisamente, mercado de los cuerpos femeninos; aunque lo que se pone en marcha es más que el solo “buen ver”; se juega también la negociación de una serie de atributos indispensables para que funcione el sistema, tal como lo venimos dibujando, que a la larga se convierten en rasgos distintivos de la feminidad socialmente construida: lealtad, amabilidad, delicadeza, comprensión, etc.

Diversas investigaciones, entre ellas los Informes Hite sobre sexualidad femenina, sexualidad masculina y sobre la manera cómo las mujeres entienden y evalúan su relación amorosa³⁷, muestran insistentemente esta concurrencia distinta y jerarquizada de varones y mujeres al pactar el contrato emocional. Por lo ge-

“devaluado”. Cada vez con mayor frecuencia, los emparejamientos pueden negociarse manteniendo cada uno de los participantes su independencia económica, su acceso al mercado laboral, etc. Es por ello que el otro bien masculino, su capacidad de legitimar progenies, se torna más visible.

37 Shere Hite, op. cit. Aunque el estudio se refiere a Estados Unidos, creemos que muchos de sus resultados y conclusiones pueden generalizarse.

neral, la discusión se abre en el terreno de la masculinidad o la feminidad como atributos naturales de cada sujeto sexuado sin someter a crítica el específico modo social de construcción, valoración y uso de esos atributos; o bien se asume la existencia de unos “roles” masculinos y femeninos construidos socialmente entendiéndolos como algo sobrepuesto a la “naturaleza” indiferenciada de varones y mujeres, pretendiendo que basta con someter a crítica los “roles” o con involucrar conscientemente la voluntad para su transformación, para que la situación cambie. La pauta cultural, que bien puede ser minuciosamente analizada desde el exterior brindando una descripción de las disposiciones y actitudes de cada participante, se sostiene, sin embargo, por la participación activa de cada uno de quienes comparten ese patrón de conductas que, a fin de cuentas, se mueven y se distinguen en aproximaciones o distanciamientos prácticos y sucesivos de variación del mismo ordenamiento.

Es por ello decisivo ingresar a la intimidad del funcionamiento de los patrones culturales en tanto acción de coordinación emocional de quienes son creados y se mueven dentro de él. Lo que está a discusión, pues, son mucho más que roles, son actitudes, emociones, pautas de sentido, esquemas generadores de comprensión que se viven de una determinada manera porque son ejecutados, puestos en escena, recreados existencialmente, por seres humanos que han labrado su subjetividad en esa *red de conversaciones*³⁸, en dichas “estructuras estructurantes” y que, por tanto,

38 Maturana, *op.cit.*

funcionan con ellas in-corporadas como herramienta de ordenamiento de su propia conducta, emoción y comprensión del mundo.

Sucede entonces que, efectivamente, al entablarse un contrato emocional desde posiciones no sólo distintas sino asimétrica y conflictivamente complementarias, las acciones singulares de transacción serán vividas como embrollada contrariedad.

Mientras los varones pueden organizar su vida emocional a través de una serie de episodios sexuales esporádicos sin narrativa, entendiéndolos como legítimas “transacciones emocionales” que no los comprometen, encontramos con mucha más frecuencia a las mujeres inmersas en el “romance de la búsqueda”³⁹, esto es, especializándose en el manejo de sentimientos y esperanzas que permitan la elaboración de historias comunes, buscando satisfacción y compromiso emocional además de intimidad sexual.

En el Informe Hite sobre cómo viven las mujeres sus relaciones emocionales con varones, una abrumadora mayoría mencionó sentir una enorme distancia con sus parejas⁴⁰. Los varones se les presentan como

39 Véase Anthony Giddens, *op. cit.* Resulta interesante estudiar las modalidades de erosión de este patrón de comportamiento sexual, sobre todo en la última década. Si bien cada vez más mujeres, durante su adolescencia o tras su divorcio, frecuentemente se involucran en una serie de “episodios sexuales esporádicos sin narrativa” –utilizando las palabras de Giddens–, esto no significa que renuncian del todo a la “búsqueda” de una pareja estable. Operarían actualmente, de manera superpuesta, los dos patrones de comportamiento sexual. Siendo frecuente, sin embargo, que tras un período de intensa actividad emocional y sexual episódica con compañeros diferentes, las mujeres hablen del “vacío” que les significa ese tipo de encuentros.

40 “En este estudio, el 98 por ciento de las mujeres dice que

drásticamente ineptos para satisfacer lo que ellas están demandando emocionalmente o, incluso en ocasiones, refieren la incapacidad que perciben en ellos para siquiera comprender lo que ellas están expresando.

Esta forma de experimentar el contrato emocional nos habla de las distintas búsquedas de cada una de las partes contratantes: mientras nosotras buscamos la elaboración de una historia común en base a una serie de intercambios materiales y simbólicos mutuamente satisfactorios, y de ahí que socialmente seamos configuradas como “expertas” en el terreno emocional, ellos se rigen por la estipulación de pactos más bien formales, ordenados en torno a acuerdos abstractos, no a emociones concretas y organizados por una economía de las concesiones mutuas.

Giddens llega a calificar la masculinidad contemporánea como auténtico daño psíquico que “genera un clima de no responsabilidad, autoindulgencia y desapego aislacionista ante las exigencias de los demás”⁴¹.

les gustaría una mayor intimidad verbal con el hombre amado; quieren que los hombres que hay en sus vidas hablen más de sus ideas, sentimientos, planes y problemas y que, a su vez, les pregunten a ellas sobre los suyos.” Las mujeres encuestadas por Hite sitúan como principal dificultad en sus relaciones amorosas, vivida por cada una singularmente como frustración, “la reticencia y distanciamiento emocional del hombre: su aversión a comentar ideas y sentimientos personales”, Shere Hite, *op. cit.*, pág. 41.

41 Giddens sitúa esta idea al analizar lo que él llama el “amor confluyente”. En mi opinión el error en su argumentación está en ignorar la específica relación de dominio masculino que continúa estando vigente pese a los profundos resquebrajamientos que ha sufrido a lo largo de este siglo, ante el avance de los esfuerzos emancipativos de las mujeres. Es en las condiciones contemporáneas, cuando casi todos los cautiverios materiales de las mujeres se han visto socavados, cuando se exagera y se evidencia la masculinidad que conocemos como auténtica calamidad psíquica.

El retrato de una frecuente actitud masculina a través de estas palabras es más que preciso. Es obvio que los varones serán así, en la medida en que no sea su responsabilidad la producción de vínculos emocionales, al entablar el contrato emocional en calidad de demandantes.

De alguna manera, sobre todo con la “invención de la maternidad”, la unidad familiar moderna se organiza en torno al “afecto maternal” bajo la autoridad paterna. Sería pertinente, leyendo la resolución de la crisis edípica de otra manera, entenderla no sólo como internacionalización del orden social simbólico de predominio masculino, sino también como la acción de separación del hijo de la madre y por lo tanto, como sanción de su exclusión del mundo del afecto. Estos aspectos los discutiremos más adelante.

El fetichismo de la maternidad

Antes de entrar a discutir lo que hemos de llamar el “fetichismo de la maternidad” como momento en el que se consagra el funcionamiento cerrado del círculo de la captura del cuerpo femenino, recapitemos la analogía que hemos desarrollado:

Así como bajo el régimen del capital, las mercancías, que no son sino objetos, productos surgidos de procesos de producción anteriores, parecen tener vida propia, presentándose ante sus creadores como símbolos de la riqueza social abstracta del que sus auténticos productores carecen; igualmente la emocionalidad-sexualidad femenina, en tanto elemento constitutivo de la creación de riqueza concreta (bienestar,

gozo, hijos), al materializarse en medio del predominio de la riqueza abstracta y en relación a la masculinidad que la encarna, se le presenta a la mujer concreta como algo ajeno, como producción de una red que la amenaza, que la subordina y la paraliza enredándola.

Una mujer y un varón que están negociando un contrato emocional en base a los afectos no están colocados de manera simétrica, de la misma manera que es asimétrica su relación en términos de la organización familiar. Mientras el varón está a la búsqueda de la mejor oferta de un ser humano que quedará cosificado en caso de convertirse en “su” mujer, la mujer estará buscando un mediador entre el ámbito doméstico y el mundo público así como un padre para sus hijos.

Dibujemos un esquema donde la analogía se muestre nítidamente:

Bajo este orden de cosas será la mujer, quien, anclada socialmente en medio de los procesos de producción de riqueza concreta, desplegará su habilidad para entablar una relación emocional que asegure un contrato matrimonial o, cuando menos, que establezca una relación organizada en torno al compromiso mutuo. Así, será ella la encargada “natural” de la producción doméstica de la vida cotidiana (aspecto que, insistimos, ha sufrido la más drástica transformación en el último siglo sin llegar a diluirse), de llevar adelante la procreación como procreación legítima dentro de su relación con un varón y, por ello mismo, del trabajo emocional imprescindible para asegurar la prosecución de tal vínculo.

No es posible hablar de una mayor habilidad femenina innata, “natural”, para la emoción sino de una

asignación, desde la infancia, de la gestión de esta habilidad humana aunque realizándola de manera enajenada. La mujer se construirá socialmente como especialista de las emociones, a fin de lograr emprender su propia empresa familiar y garantizar su exitoso contrato matrimonial pese a que el producto de todo ello, tanto la progenie como la misma conformación del vínculo afectivo heterosexual, se le presentará como algo ajeno: lo que ella produce la encadena. Entonces, “fetichismo de la maternidad”: la habilidad emocional femenina y su capacidad procreativa producen relaciones de cautiverio.

La mujer labra con gran derroche de energía emocional un vínculo afectivo con un varón –lazo matrimonial o no, lo importante aquí es el trabajo hacia la producción de acuerdos y vínculos estables– y, mientras más consigue su objetivo, mientras más consolida la empresa matrimonial, más desprotegida resulta, más vulnerable se vuelve en su situación de compromiso con el producto de su esfuerzo, no sólo en tanto dependencia afectiva del varón sino en tanto colocada a merced de la voluntad de éste.

El punto culminante de este ciclo se alcanza cuando el cuerpo de la mujer procrea un hijo. El producto del cuerpo de la mujer, el hijo, riqueza concreta por excelencia, fruto de sus esfuerzos emocionales y sexuales con un varón, la encadenan a la empresa matrimonial en términos todavía más drásticos: en el universo de la riqueza abstracta el hijo es una carga, la mujer se verá en la necesidad de nuevas inversiones de energía emocional para asegurar la permanencia del vínculo con el padre que garantice, no sólo su ac-

ceso a montos de riqueza abstracta sino también, y primordialmente, que sancione la existencia legítima de su descendencia.

La mujer entonces, en medio de las condiciones materiales que venimos describiendo, queda encasillada a producir constantemente su propia sujeción a la hora de desarrollar sus capacidades emocionales y procreativas en medio de relaciones matrimoniales. En el límite “fetichismo de la maternidad” porque el despliegue de las capacidades procreativas que anidan en ella la condenan o bien a una agotadora existencia escindida o bien a una renuncia a la existencia singular que la sujetará aún más tanto a un varón como a una prole que le demandará, estructuralmente, continuas exigencias.

Ahora bien, así como no es la máquina la que sujeta al obrero sino el uso de esa herramienta en medio de relaciones ajenas de producción de valor, no es el varón quien sujeta a la mujer sino su rol absoluto en medio de la producción enajenada de riqueza abstracta y el atributo de su masculinidad concebida socialmente como “nobleza” distintiva que les garantiza la posibilidad de legitimar progenies.

	<p>Universo de la riqueza abstracta (producción de mercancías)</p>	<p>Universo de la riqueza concreta en medio de relaciones mercantiles (vida cotidiana, satisfacción emocional, procreación)</p>
<p>Contradicción principal</p>	<p>Capital/Trabajo</p>	<p>Varón/Mujer Masculino/Femenino</p>
<p>Mercado en el que se evidencia la contradicción</p>	<p>Mercado laboral</p>	<p>Mercado matrimonial (o de los emparejamientos)</p>
<p>¿Qué se vende y se compra en tal mercado?</p>	<p>Fuerza de trabajo</p>	<p>Capacidad procreativa</p>
<p>¿Cómo se realiza la venta de esa mercancía?</p>	<p>La fuerza de trabajo es una mercancía incorporada en el cuerpo de un trabajador genérico que tendrá que ajustarse a las necesidades y exigencias del mercado laboral: fuerza, destreza, capacidad lógica. Cultivar las cualidades personales del portador de la mercancía fuerza de trabajo, valorizables en el mercado, será un mecanismo para asegurar individualmente el mayor precio posible a la mercancía que se pondrá en circulación.</p>	<p>La capacidad procreativa es una mercancía incorporada en el cuerpo de una mujer que tendrá que ajustarse a las exigencias del mercado matrimonial (o de los emparejamientos): cánones estéticos, conductas esperadas, gestos adecuados, etc. Cultivar los rasgos personales valorizables en el mercado, será un mecanismo para asegurar el mayor precio posible a la mercancía que se pondrá en circulación.</p>

	<p>Universo de la riqueza abstracta (producción de mercancías)</p>	<p>Universo de la riqueza concreta en medio de relaciones mercantiles (vida cotidiana, satisfacción emocional, procreación)</p>
<p>¿Qué bien distingue al propietario?</p>	<p>El capitalista se distingue por ser propietario de riqueza abstracta, de capital, susceptible de echar a andar nuevos procesos de producción capitalistas. El propietario del capital es, al mismo tiempo, la encarnación del propio capital, su conducta se rige por el orden del capital.</p>	<p>El varón se distingue por ser propietario de la capacidad de legitimar la procreación. Está en la posibilidad de iniciar contratos matrimoniales y de dárles sentido de legitimidad. El varón, propietario privado de esta capacidad es, al mismo tiempo, la encarnación de este sentido de procreación legítima, su conducta se rige por el orden que ésta impone.</p>
<p>¿Cómo se realizan los procesos productivos en medio de este orden de cosas?</p>	<p>De manera enajenada, la nueva riqueza abstracta producida por el trabajador, en medio de estas relaciones sociales, lo encadena: fetichismo de la mercancía.</p>	<p>De manera enajenada, el acto efectivo de procreación emprendido por la mujer, en medio de estas relaciones, la encadenan: fetichismo de la maternidad.</p>

3. La dimensión simbólica de la dominación masculina

El espacio simbólico: comprender objetivamente la realidad de una manera subjetiva

Antes de continuar quiero insistir en la precisión de lo que aquí está siendo escrito, de aquello en lo que me estoy empeñando: no pretendo, ni por un solo momento, elaborar una teoría general de la liberación de las mujeres. Lo que busco es, simplemente, brindar pautas para lograr hacer un recuento de cómo nosotras –mujeres urbanas de la clase media– hemos sido socialmente construidas de un determinado modo que en muchos aspectos nos llena de insatisfacción para que, a partir de ahí, vislumbremos la manera como producimos nuestra comprensión en el mundo –es decir, atisbemos en el universo de lo simbólico– y logremos ubicar para después desmontar, los dispositivos y configuraciones sociales de opresión, de impedimento hacia la libre disposición de nosotras mismas, que están también –y sobre todo– inscritas en nuestros cuerpos, grabadas en nuestra psique.

Entonces, si bien podemos intentar esbozar un esquema general para la comprensión de los sistemas sexo/género, si bien podemos escudriñar las relaciones de poder, las jerarquizaciones y cautiverios construidos en torno a las mujeres de distintas culturas y campos prácticos, a partir de ello solo podemos dibujar algunas líneas generales para pensar la posibilidad femenina de desarmar tales sistemas, pero de ninguna manera podemos prescribir *la manera válida*, y mucho menos única, de hacerlo. Y esto es imposible porque la liberación, la emancipación, la superación de las li-

mitaciones en la libre disposición de sí, es una experiencia singular que puede reconocerse como social, a condición de haber sido experimentada singularmente¹.

Si de lo que se trata es de desordenar –y por tanto anular– los dispositivos sociales de sujeción –que incluyen una dimensión simbólica– esto tiene que pasar por la elaboración singular y autónoma para, a partir de ahí, construir los puentes hacia la generalización y la unidad. No al revés: no es a partir de una teoría general como podemos movernos a la hora de desmontar una situación opresiva sino que, al reconocerla como tal, resistirla y desencajar de ella nos vemos reflejadas(os) en otras situaciones de cerco y cautiverio semejantes.

Nada más que esto es lo que estoy intentando hacer: entrar en la dimensión subjetiva –y simbólica– de la existencia femenina de un tipo específico de mujer –cautiverio en muchas ocasiones– para, en primer lugar, ubicar con precisión los significados sociales que entraban su despliegue vital autónomo y, en segundo, comenzar a bosquejar hacia donde tienen que orientarse los pasos en la construcción de sentidos distintos.

Ahora bien, conviene antes de comenzar, precisar

¹ Y más aún, es una experiencia que no puede simplemente “encimarse” de una cultura a otra. Si de lo que se trata es de desarmar dispositivos de opresión tanto materiales como ideales, la tarea de la emancipación obligadamente parte de las condiciones inmediatas de existencia, del trastocamiento de las relaciones de dominio concretas, económicas, políticas, culturales, sociales, sexuales, etc., en las que han sido “producidas” y con las que se ha mantenido en “cautiverio” a conjuntos determinados de mujeres. Introducir una “receta” de “igualación”, tal como hacen muchas pseudo-feministas en otros patrones sexo/género, de ninguna manera “libera” a las mujeres sino reorganiza su sujeción y la confusión a la hora de disponer de sí mismas.

esta relación entre lo “ideal”, lo “material” y la “parte ideal de lo material”. Siguiendo a Godelier, precisamos:

Esto no significa que lo social quede separado de lo mental o pueda existir sin el pensamiento, de algún modo al margen de este. En otro lugar, hemos mostrado cómo una relación social (de parentesco, de poder, etc.), solo puede nacer, desarrollarse, transmitirse y reproducirse si contiene desde su nacimiento una parte ideal compuesta de los *principios conscientes* de su funcionamiento, de las reglas que deben seguirse para su reproducción, y de representaciones que necesariamente se asocian a dicha idea y que fundamentan o contestan la legitimidad de su producción-reproducción a los ojos de los miembros de la sociedad. Esta parte ideal de una relación social solo existe, al principio, gracias al pensamiento y dentro del pensamiento, individual y colectivo. Pero decir que lo social no existe separado del pensamiento no significa decir que la explicación última de lo social se encuentre en lo “mental” y sobre todo, en las estructuras inconscientes de lo “mental”². (Cursivas de la autora)

Si bien Godelier precisa la distinción entre lo ideal y lo material, nos parece que su caracterización de lo ideal como algo compuesto de “principios conscientes” es insuficiente. Lo ideal no solo se compone de tales principios conscientes sino que, en gran medida, es el sitio donde se elabora el *oscurecimiento* de los principios que rigen un conjunto de relaciones materiales al tiempo que se organiza su puesta en práctica.

2 Maurice Godelier, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 152.

Es muy precisa, sin embargo, su observación acerca de que:

Lo ideal, nacido en y por el pensamiento, no existe únicamente en el pensamiento. Se halla activamente presente en el origen de todas las realidades sociales, que de este modo lo encarnan, es decir, lo materializan y simbolizan al mismo tiempo (...). Lo simbólico hace visible el sistema, permite que sea comunicado, aunque no constituya su fuente última, no lo fundamente³.

Así, el estudio de la dimensión simbólica de la realidad es imprescindible para cualquier “conocimiento objetivo de dicha realidad”⁴, en la medida en la que a través de esto se hace “visible el sistema”, es decir, la realidad que está siendo ordenada de una manera determinada. Entonces, entender la “representación” que nos hacemos de las cosas, discutir la manera cómo lo existente adquiere sentido –individual y social–, como se organizan las disposiciones hacia determinados actos y sucesos, además de introducirnos en la intelección del universo simbólico, es la manera para recuperar *la comprensión objetiva de la realidad de una manera subjetiva*, al mismo tiempo que comprendemos los modos de objetivación de la subjetividad.

El universo simbólico es el espacio de la asignación de sentido a cualquier objeto, suceso o acto propio. La

3 *Ibid.*, pág. 153

4 Siguiendo a Bourdieu consideramos que “el objetivismo falta a la objetividad cuando omite incluir en su informe de lo real la representación de lo real”. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Taurus, España, 1991, pág. 186.

asignación de sentido se basa en convenciones sociales que preceden al individuo, que lo forman desde la infancia, que se graban en su cuerpo y mente organizando su disposición vital a actuar y a ser, sus capacidades perceptivas y los esquemas de percepción-comprensión que utilizará, sus nociones de éxito y fracaso, sus valoraciones lógicas, éticas y estéticas, en fin, su particular *modalidad de conformación espiritual*⁵, el conjunto de pautas de intelección con que se orientará en la vida⁶.

Utilizo a propósito la palabra *convención* para indicar el contenido social e histórico de este conjunto condensado de significaciones y patrones de comprensión de la realidad. El universo simbólico es distinto de una cultura a otra, es diferente dentro de los distintos estratos de una cultura y al mismo tiempo, es necesario e imprescindible, esto es, no existe actividad social si no hay representación simbólica, producción de significación en lo que se está haciendo⁷.

5 "El surgimiento de los productos individuales específicos del espíritu a partir de la generalidad e indiferenciación de la conciencia mítica no puede entenderse verdaderamente mientras esta fuente originaria siga siendo un enigma, mientras en lugar de concebirla como una modalidad de conformación espiritual, se le siga tomando solamente como un caos amorfo". Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo II, FCE, México, 1971, pág. 11.

6 Por aquí hay una pauta para comprender el significado de la tercera tesis sobre Feuerbach: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y, de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado", Marx, "Tesis sobre Feuerbach", *op.cit.*

7 Varela y Maturana señalan que cualquier organismo vivo y, asimismo, la red cerrada de conversaciones y emociones que constituye una cultura, en términos analíticos cuenta siempre con una estructura, una serie de procesos internos y un *patrón de*

El universo simbólico es, entonces, algo así como una matriz de significados que operará continuamente asignando sentido a la experiencia individual. El universo simbólico no es algo exterior a nosotros, sino que somos gestados y paridos, criados y educados dentro de un entramado de sentido que nos conforma como lo que somos.

Según el diccionario, un símbolo es la “representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada”. Tal representación, añadiría a la definición anterior, no es un acto de voluntad ni de creación autónoma, aunque tampoco es algo inmutable e inalcanzable. Es simultáneamente creación y re-creación. El símbolo es expresión concreta de la pauta a partir de la cual conectamos y organizamos nuestra relación individual –social– con el mundo⁸.

El símbolo entonces, organiza la manera como hemos de percibir determinado suceso u objeto mediante los sentidos y se funda en convenciones socialmente aceptadas. El símbolo no es de ninguna manera reflejo de lo real, no es la representación de lo real –en sí mismo– sino de rasgos destacados de la realidad según esta se construye en nuestras cabezas de acuer-

organización anclado en la primera y que delimita los segundos. El patrón de organización en una sociedad sería, en mi opinión, el espacio simbólico en el que una determinada cultura existe. Varela y Maturana, *El árbol del conocimiento*, loc. cit.

⁸ Estoy pensando aquí el símbolo utilizando la teoría de la mente de Bateson, como “pauta que conecta”. Los símbolos en una cultura dada, que están encarnados en la psique de cada uno de sus miembros, son la condensación de la experiencia singular de la pauta socialmente convenida, y es esto lo que permite que exista una “mente social”, un sentido común, una noción de comunidad.

do a lo socialmente convenido como punto de vista, como criterio ordenador, como esquema valorativo y clasificatorio, etc. O, siendo consecuentes con la posición cognitiva que hemos esbozado, el símbolo es la manera específica con que “iluminamos” la realidad al conocerla de una determinada manera, dentro de una cultura específica.

En un símbolo se resumen los significados socialmente atribuidos a las cosas, a las acciones, a los sucesos –y también a los varones y mujeres–, pertenecientes a una época. El universo simbólico será así, el conjunto de significaciones condensadas que orientan y generan una percepción-comprensión concreta de los eventos particulares.

Este punto es decisivo, el universo simbólico más que conjunto de significaciones exteriores, hay que pensarlo como “modalidad de conformación espiritual”, como “disposición socialmente incorporada”, a partir de la cual se entenderán las cosas en el mundo. A decir de Cassirer:

No es la historia de un pueblo la que determina su mitología sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien, no *determina* sino que ella misma es su destino, la suerte que le toca desde el comienzo⁹.

La contundencia de la afirmación anterior, “la mitología de un pueblo es su destino”, destaca la importancia primordial del universo simbólico en la historia individual y social pues, es desde los símbolos que lo

9 Cassirer, *op. cit.*, pág. 26.

conformen, desde los valores que cargue a cada evento, desde las pautas de comprensión de sí y del mundo que incorpore en cada miembro individual que lo comparte, desde donde se organizará la producción de la historia singular que cada ser humano viva y desde donde esa existencia adquirirá coherencia y “se organizará” con la historia colectiva en tanto producción social.

Ahora bien, hasta aquí, pareciera que las formas simbólicas tuvieran la facultad de operar en el mundo social a la manera de fantasmas. Es entonces donde la noción de *habitus* (Bourdieu) nos resulta particularmente útil pues en ella no se desvanece, “la parte material de lo ideal”. Bourdieu registra y analiza la enorme cantidad de trabajo práctico social acumulado en la producción de sentido, señala además, que el significado de los hechos sociales se “inculca”, se incorpora, en la acepción de quedar esculpido en el cuerpo, transformándolo y produciendo “disposiciones permanentes y transponibles” que van a funcionar no como una colección de normas sino como un “esquema generador” de actitudes y respuesta que funcionará de manera probabilística¹⁰.

La incorporación de estas disposiciones permanentes del *habitus* no es un hecho ideal, es ante todo, un intenso trabajo práctico socialmente llevado a cabo sobre cada cuerpo singular a fin de labrarlo como individuo perteneciente a tal sociedad, portador –no solo en las ideas sino en el cuerpo mismo– de una pauta de sentido a través de la cual producirá su propia incorporación al grupo.

10 Bourdieu, *El sentido práctico*, loc. cit.

Pero ¿hacia dónde vamos?

La idea que vamos a tratar de explicar es cómo a partir de la incorporación de cada nueva persona –de cada nuevo niño o niña nacido en una sociedad dada– al universo material y simbólico convenido que le precede y lo engloba, es que se producen seres sexuados, habituados a su sexo/género y por lo tanto, dispuestos a funcionar dentro de las pautas jerarquizadas del esquema sexo/género prevaleciente. Necesitamos indagar acerca de cómo se producen socialmente los varones y las mujeres, las nociones de feminidad y masculinidad, su jerarquización, las valoraciones sobre el lugar, las actitudes y expectativas hacia cada uno de ellos, etc. Intentaremos, pues, brindar elementos sobre la producción del *habitus sexuado* y *sexuante* de la sociedad contemporánea.

Nos esforzaremos entonces por investigar la dimensión simbólica de las relaciones de poder en el sistema sexo/género en el que estamos inmersas. A partir de ahí, intentaremos pulir la comprensión de las imposibilidades de disposición de sí con que el universo simbólico dominante inviste a las mujeres, porque además de los condicionamientos claramente visibles y materiales, además de los dispositivos sociales concretos de manifiesto cautiverio, necesitamos estudiar la dimensión simbólica de tales estructuras de poder, es decir, necesitamos entrar a estudiar la disputa por el sentido de las cosas, los sucesos y los actos, que se lleva a cabo continua, permanente e indefinidamente¹¹.

11 Una de las más interesantes sesiones del seminario “La condición femenina” que tuve oportunidad de impartir en 1998, fue aquella en la cual nos preguntamos a nosotras mismas ¿cuándo

Detengámonos a pensar, antes de proseguir con la explicación teórica, en los significados sociales de ser una mujer o un varón en nuestra sociedad.

Desde la más tierna infancia a cada nuevo ser humano se le enseña y se le inculca lo que de él/ella se espera socialmente. A cada infante, según su sexo, se le vestirá de uno u otro modo, se valorará en el/ella cierto tipo de capacidades y se desacreditarán otras, se le prescribirá la pertinencia de adoptar ciertas actitudes y no otras, etc. En la niña, por ejemplo, se insistirá en destacar que es bonita, graciosa, etc. Y posteriormente se le exigirá que esté y se conserve limpia, ordenada, que ayude en la casa, etc. No se valorará positivamente un carácter pendenciero en una pequeña mujer, ni se le permitirán determinados juegos. Se vigilará insistentemente su postura, o mejor, su compostura como específica manera de disposición del cuerpo. Y, finalmente, con frecuencia se organizarán trampas a su independencia y a su capacidad de tomar decisiones individualmente.

Igualmente al infante varón se le estimularán positivamente, una y otra vez, determinados rasgos de carácter, se alentará su independencia e incluso se le repetirá insistentemente el conocido “los hombres no lloran”.

nos habíamos dado cuenta de que éramos mujeres? La cantidad de experiencias dolorosas que se compartieron en tal oportunidad nos permitieron seguir el rastro al tipo de relaciones de poder vigentes en las relaciones entre varones y mujeres en nuestra sociedad. Muchas de las situaciones evocadas hablaban de violencia física, de discriminación o de cautiverio, todas adquirían una dimensión simbólica en el momento en que ninguna de nosotras había sido capaz de comprenderlas —y menos de manejarlas— a la hora de experimentarlas, pues se referían exactamente al hecho de que cada una de nosotras era una mujer.

Un poco más adelante, se estimularán determinadas disposiciones corporales, se le enseñarán los modos válidos de utilización del cuerpo y se alentará su participación en juegos competitivos de conjunto. Así, se le reforzará diversa y continuamente la valoración positiva de sus tendencias agresivas e independientes.

En fin, desde la infancia primera a cada niño o niña se les inculcarán determinados hábitos sexuados y sexuales de comportamiento que se convertirán en una auténtica contención del cuerpo¹². Esto no significa nada más que la realización de un gigantesco trabajo social de moldeamiento e inculcación en el cuerpo del infante de los esquemas de percepción, los hábitos y las disposiciones corporales que no son sino convenciones sociales valoradas como adecuadas por los adultos circundantes.

Todo este trabajo de labrado, de con-formación (en el sentido de dar forma) al cuerpo de una niña o un niño, se traducirá hacia el futuro en la producción de individuos singulares sexuados y habituados a obrar como se espera de ellos. No estamos hablando de reflejos condicionados que, a modo de respuesta mecánica operen en circunstancias dadas. Estamos hablando de algo muchísimo más complejo

12 La incorporación de la pauta sexo/genérica en un niño o una niña es mucho más que la mera "prescripción de roles". Si el problema fuera que se ha asignado un "rol" específico a cada quien, bastaría con criticarlo prácticamente, con "cambiar de rol" para subvertir el sistema. El problema es muchísimo más complejo que eso pues radica en que a cada ser humano, según sea una niña o un niño, a través de encajonarlo en el "rol determinado" se le inculca una matriz de sentido, se incorpora en él/ella (en el sentido de depositar en su cuerpo) una manera de comprenderse a sí mismo/a, de entender el mundo y orientarse en él.

que una mera respuesta automática: el *habitus sexuado* y *sexuante* funciona como una especie de principio generador que orientará las actitudes de niños y niñas, y más delante de varones y mujeres adultas en situaciones nuevas. Es decir, el *habitus* incrementará la probabilidad de que en un número indefinido de circunstancias específicas un varón o una mujer actúen y respondan de determinada manera ante situaciones inéditas dando coherencia a la forma general de organizar socialmente el mundo en su conjunto y reforzando las convenciones sociales a partir de las cuales adquiere coherencia. Es este entonces, un proceso que se asemeja al de la retro-alimentación cibernética: se enseñan e inculcan determinados hábitos a las niñas y niños, se les somete a un intensivo trabajo social de disciplinamiento y contención del cuerpo, se conforman e incorporan en ellos determinadas actitudes, valoraciones, disposiciones corporales, etc.; todo esto es coherente, concuerda con el orden global de la sociedad, con sus pautas de autorepresentación, con su universo simbólico. Posteriormente, cuando los individuos así producidos obran en concordancia con el sistema en su conjunto pues ese es el modo de ser, de vivir, de decidir, de valorar, etc., que conocen y tienen incorporado en su ser, refuerzan el orden material y simbólico general del sistema pues resulta que actúan exactamente como se esperaba que actuaran. Conclusión: “así son las mujeres” (o bien “así son los varones”). La construcción social se ve reforzada por la atribución de una validación “natural”.

Veamos un ejemplo más concreto. Un lugar común en nuestra sociedad es aquel de la indecisión como

atributo femenino: “las mujeres son indecisas” (Ojo, notar la tercera persona que se utiliza en la formulación común, que rompe la posibilidad de indagación íntima sobre ella). Desde pequeña a la niña se le inculca el hábito de obedecer, se le limitan sus capacidades para ejercer decisiones al reforzarle positivamente una actitud en la que no exprese abiertamente su deseo, se la relega dentro del ambiente de lo familiar a una posición en la que tiene que ajustarse a las intenciones de otros pues su existencia misma es vivida como objeto de cuidado. Sus referencias a las otras mujeres adultas de su familia le refuerzan estos esquemas perceptivos: su madre a menudo esperará al padre para “tomar alguna decisión”, sobre todo si es importante, y en caso de discrepancia se ajustará a lo decidido por este último. Se valorarán positivamente sus actitudes “discretas” y conciliadoras, se le enseñará a limitar sus deseos a fin de armonizarlos con las intenciones de los demás, etc. ¡Y después de que una niña ha sido sometida a este tratamiento durante años y años, se expresará sorpresa sobre la incapacidad para decidir de la mujer! Y más aún, al asumir que ¡las mujeres son indecisas! se organizarán nuevas convenciones sociales para lidiar con tal atributo femenino y por lo tanto, se volverá a preparar una nueva camada de niñas en la misma actitud...

Este mismo proceso sucede en prácticamente todos los aspectos de la vida. Las valoraciones sociales de lo que es adecuado que una mujer o un varón hagan, sean, digan, piensen, etc., se convierten en creencias acerca de la manera como “las mujeres son” y “los varones son”. Y aquí podemos encontrar muchos de los

cercos a la disposición de sí que se construyen como cautiverio femenino –aunque sea meramente en el terreno simbólico–, que serán vividos de manera sumamente angustiante y extraña. Desde aquí se producirán muchas de esas conductas o actitudes que nosotras mismas percibimos como erráticas en nuestro propio proceder; se elaborará a partir de aquí el tipo de respuesta confusa que en muchas oportunidades desde la más profunda intimidad percibimos como incapacidad vital para orientarnos a la hora de esclarecer lo que queremos. Sentir esta incapacidad, esta dificultad, resulta sumamente doloroso por lo que, o bien nos desentendemos de la situación que ha detonado tal sensación o nos introducimos en el tedioso y desgastante laberinto de la inseguridad y la indecisión. Es muy difícil llegar a un esbozo de solución en una situación como esta: toda la fuerza del habitus, de lo que ha sido inculcado en nuestra conciencia volviéndose disposición corporal hacia ciertas actitudes y elecciones, del sentido que organiza nuestra comprensión de lo social imprimiéndole un sistema de valoraciones, etc., todo esto, que es un sedimento pesadísimo de trabajo social previo destinado a mantener el orden en la jerarquización sexo/genérica, conspirará contra nuestra posibilidad de totalizar la situación de una manera diferente. Lo más complicado de todo esto es que, si nuestra decisión persiste sin lograr resolver la situación –y las más de las veces sin entenderla–, nos producirá tales niveles de inquietud y desasosiego que muy frecuentemente terminaremos por esforzarnos voluntariamente en la disipación o represión del deseo “molesto”, “incómodo”, destinando nuestra energía psíquica y práctica a no pensar en ello.

Al llegar a tal extremo, habremos retornado al punto de inicio: nuestra actitud reforzará el orden general del sistema de dominación masculina, al reforzarnos desde nuestro propio interior la certeza de nuestra imposibilidad de modificar la situación. Todo este proceso suele discutirse en el terreno de si las mujeres somos “víctimas” o “cómplices” de la opresión que nos encierra. Trastocar la mera victimización introduciendo la pregunta de la responsabilidad y acuerdo individual, apelando a nosotras mismas como sujetos con capacidad de elección, transgresión e innovación es ya un paso positivo hacia la superación del problema; pero no es más que un paso. Al pensar las cosas como si se tratara meramente de una elección racional entre una y otra actitud, entre someterse o autodeterminarse de una sola vez y para siempre, lo único que hacemos es cargarnos con un complejo de culpa por no lograr sustraernos al esquema de manera radical de un solo golpe; lo que a la larga servirá para reforzar, nuevamente, el orden del sistema en su conjunto inhibiendo nuestras posibilidades de realmente desarmarlo.

Contar con una manera de nombrar y entender lo que está sucediendo, lograr ver en funcionamiento los juegos del *habitus* haciendo presa de nosotros, sentir que podemos movernos solo hasta un límite en un determinado momento, como para relajarnos después de un ejercicio muy duro y así poder después continuar con él, es una manera que considero más coherente y más útil. “Liberarnos liberándonos de la ilusión de libertad”, o más exactamente, en la tenacidad para demoler externa e íntimamente –que es lo más difícil– la creencia mal ubicada en las libertades ilusorias, que

a fin de cuentas es lo mismo que sustraer la eficacia a los *habitus* sociales dominantes¹³.

Dentro del universo simbólico, con su valoración jerarquizada de lo femenino y lo masculino, se produce otro evento que permanentemente refuerza la jerarquización original: las distintas maneras de circulación del capital simbólico.

El “capital simbólico” (Bourdieu) puede pensarse como “un crédito, aunque en el sentido más amplio del término, es decir, una especie de anticipo, descuento, credencial que la creencia del grupo solo puede conceder a quien más garantías materiales y simbólicas ofrece”¹⁴.

La eficacia del capital simbólico está en que “hace reconocer como legítimo algo que no es reconocido como capital”.

Si pensamos por un momento en qué significa ser varón y qué significa ser mujer en el mundo de lo público, veremos que de entrada, los varones portan un capital simbólico simplemente por el hecho de serlo, en la medida en que el universo simbólico dominante atribuye a lo socialmente considerado masculino una serie de valoraciones positivas, cargando a los atributos femeninos con estimaciones menores. Pensemos en un ejemplo concreto.

Supongamos que un varón y una mujer jóvenes es-

13 Pierre Bourdieu aborda esta dificultad para modificar el *habitus* en tanto estructura social incorporada y lo compara con la dificultad que experimenta quien practica algún deporte o toca un instrumento, para corregir un hábito aprendido anteriormente: “pareciera que el cerebro, la mente, entienden antes que el cuerpo... y la comunicación con el cuerpo no es sencilla”. Pierre Bourdieu, “Entrevista con Isabelle Rüf a propósito de la publicación de *La dominación masculina*”, Suplemento Ventana, La Razón, 6 de junio de 1999.

14 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, loc. cit., pág. 201.

tán postulando por el mismo puesto de trabajo como primera experiencia laboral, contando ambos solamente con el bachillerato.

Si para el puesto de trabajo imaginado se requieren atributos como habilidad para el razonamiento abstracto, responsabilidad y capacidad de decisión, si se espera que exista continuidad del trabajador en el puesto, etc., seguramente se escogerá al varón pues se considerará que se requieren habilidades específicamente masculinas. El varón, por el simple hecho de serlo, tendrá un “capital simbólico” –no gratuito, sino fruto de todo el trabajo social de su producción como tal– que le permitirá movilizar la “creencia” social de que el encajará mejor en el esquema sugerido.

Si en el puesto de trabajo se requieren atributos como la capacidad para las relaciones públicas, la buena presencia, la precisión para seguir instrucciones y no es muy importante la continuidad laboral, tal vez se prefiera a la mujer por idénticas razones que el caso anterior.

Sin embargo, dentro del universo simbólico predominante los atributos masculinizantes tienen una jerarquía mayor en términos de la valoración que de ellos se hace. Así como la valoración positiva o negativa hecha sobre una determinada figura femenina es una convención social (están de moda las flacas mientras que en la época de Rubens la belleza y la gordura estaban asociadas); asimismo, la jerarquización de la importancia, la valoración positiva de atributos inculcados en los varones que conforman a la larga y socialmente las nociones de masculinidad, son una convención social que se traduce en la generación de esquemas globales de ordenamiento del universo sim-

bólico. Aunque, como ya discutimos en el capítulo anterior, el propio universo simbólico tiene una densidad material enraizada en los posicionamientos entre varones y mujeres en otros campos de la vida social que al tiempo de ordenarse de acuerdo al orden simbólico predominante, simultáneamente lo refuerzan.

Y ahí es donde las mujeres, con mucha frecuencia quedamos colocadas “en falta”. Si existe una valoración positiva sobre la capacidad de decisión y la independencia, pero a nosotras se nos enseña socialmente a moderar nuestros deseos y a conciliarlos con los de otros/as; si se considera socialmente más importante la capacidad para el razonamiento abstracto pero se nos construye como mujeres privilegiando nuestra habilidad para el pensamiento concreto; si se nos enseña a ser amables y a tomar en cuenta a los otros y luego se nos mide en un mundo que prioriza la falta de escrúpulos, la competencia y el desinterés por los otros, etc.; es evidente que se nos construye socialmente como seres humanos listos para ocupar la retaguardia de la actividad social para luego, expresar admiración porque actuemos de determinada manera y que “elijamos” la subordinación.

Un ejemplo muy claro de cómo se construyen estas jerarquizaciones en el universo simbólico y material es la ya vieja discusión acerca de distintos “sentidos de justicia” en varones y mujeres. Emile Dio Bleichmar¹⁵, presenta los resultados de un experimento sobre “habilidad para el juicio moral” practicado en una univer-

15 Emile Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Fontamara, México, pág. 135 y ss.

sidad norteamericana con grupos de mujeres y varones en la adolescencia temprana, a quienes se solicitó dar respuesta a un dilema moral¹⁶: un hombre tiene a su esposa enferma y no tiene dinero para la medicina, la medicina está en la farmacia ¿Debe el hombre robar la medicina para evitar que su esposa muera? Las respuestas de los varones centraron su atención en la norma general, bien hacia su cumplimiento, “robar no está permitido”; o hacia su transgresión: “debe robar la medicina porque es lo justo”. Las respuestas de las jóvenes se orientaron más hacia el distanciamiento de la norma general, “eso no es lo importante”, y la búsqueda de “otro tipo de soluciones” que pusieran en juego las relaciones humanas posibles: ¿en verdad el señor no tiene nada que dejarle al farmacéutico en prenda? ¿no puede llegar a un arreglo con él?

Lo asombroso de la cuestión no es que los varones y las mujeres hayan dado respuestas diferentes, cuestión que por lo demás, era claramente esperable. Para las mujeres, “la moral se definiría como un conflicto de responsabilidades, más que como un conflicto de derechos, que requiere para su resolución de un pensamiento contextual y descriptivo antes que formal y abstracto”. Lo que llama la atención es que a la hora de “calificar” las habilidades morales, las de la joven sean evaluadas como “confusas e inmaduras”, llevando al investigador a preguntarse “¿qué es lo que la joven es incapaz de ver en el problema en cuestión,

16 El problema, que en el ejemplo toma la forma del hombre, la mujer enferma y la medicina, puede ser planteado de cualquier otra manera. Lo que se mide es la habilidad del joven para orientarse a partir de principios generales, es decir, la habilidad de operar, en eventos singulares, a partir de normas generales.

que hace que no pueda dar la misma respuesta que el adolescente varón?”. Por supuesto, como señala Bleichmar, la pregunta inversa no resulta pertinente para quienes han de producir los discursos acerca de la madurez y la habilidad para manejar la justicia¹⁷.

Todo esto resulta cuando menos esquizofrénico, más aún si después de todo ello, se pretende convocarnos en términos de “igualdad” a la vida social. Cuando avanzamos en el tiempo y en la experiencia vital, una y otra vez constatamos que por lo general se nos presentan dos caminos: o bien incorporarnos al universo simbólico masculino y esforzarnos sistemáticamente por negar el modo como hemos sido constituidas a fin de encajar en los parámetros y jerarquías estipulados como válidos socialmente, con lo cual comenzaremos a adoptar actitudes y conductas “masculinizantes”, comenzaremos a despreciar a las mujeres, que a la larga es una manera de desconocernos a nosotras mismas, y muy fácilmente llenarnos de insatisfacción¹⁸. O bien, podremos relegarnos al papel socialmente asignado a las mujeres como activo “segundo sexo”, asumiendo el

17 Bleichmar explica que, “la organización diferencial de las estructuras de la psique en los distintos géneros, basada en el carácter diferencial de las relaciones de objeto y de las experiencias sociales de la infancia... conducen a que varón y niña, llegados a la adolescencia, consideren y evalúen la realidad, la condición humana y los valores también en forma diferencial”. La diferencia sin embargo, está jerarquizada en un doble sentido: en primer lugar, una de las habilidades se considera “superior” y por tanto, la pregunta pertinente es por qué ella no ve lo que él ve y no al contrario, por qué él no ve lo que ella ve. Resulta entonces que, en segunda, al no ser pertinente esta segunda pregunta, se refuerza la jerarquización que engendra las diferencias.

18 Las feministas someten agudamente a crítica este papel llamándolo de “hermana predilecta” del varón dominante.

papel secundario que se nos asigna, con lo cual reforzaremos el orden general del sistema.

Sucede frecuentemente que al estar realizando conjuntamente un determinado trabajo entre varones y mujeres, y más todavía si es una actividad realizada por una pareja mixta, se producirá el conocido fenómeno de que el trabajo de toda/os tenderá a acrecentar el capital simbólico de los varones. Esto, que es otro aspecto de lo que suele llamarse “invisibilización del trabajo femenino” es algo no solo existente sino enormemente frustrante. El trabajo femenino tiende siempre a ser invisibilizado¹⁹ pues al circular en medio de un universo simbólico masculinizante sucederá aproximadamente lo siguiente: en la medida en la que se produzca una relación entre varones, de existir ahí una mujer, se le considerará como una especie de varón “distinguido”, distinto. Sus opiniones estarán constantemente bajo vigilancia y se le impondrá un enorme esfuerzo para “mantener” una valoración social adecuada de sí. Pero más aún, a la hora de expresar alguna idea se le exigirá ceñirse a los parámetros de comprensión y entendimiento masculinos que exaltan la precisión analítica antes que el razonamiento/percepción sintética. Todas hemos vivido la experiencia de “saber de que estamos hablando” a la hora de comunicarnos entre mujeres, en la cual privilegiamos el entendimiento lo más compren-

19 Hemos ya discutido ciertos aspectos del modo como sucede la invisibilización del trabajo doméstico en el mundo del predominio de la riqueza abstracta. El exhaustivo e inagotable trabajo cotidiano realizado, con más frecuencia que la deseable por la madre, hermana, esposa o hija de un varón cualquiera, si bien es la condición que sostiene la existencia de todos, resulta directamente invisible en el ámbito de lo válido.

sivo, “interior”, profundo y completo posible del problema antes que la precisión formal y exterior acerca de él. Y esto no solo en asuntos inmediatos y cotidianos sino incluso en cuestiones complejas manejadas de manera abstracta y racional.

Esta manera distinta de racionalizar y de exponer no expresa en absoluto incapacidad para moverte en otro terreno: sencillamente situarse en uno de ellos es más “cómodo”, una se siente más a gusto. Es como hablar en el idioma materno o en una segunda lengua que una conoce y maneja bien, en la que te sabes hábil pero en la cual, nunca puedes tener la versatilidad y posibilidades expresivas casi infinitas que tienes al hablar tu propio idioma.

Dentro del sistema sexo/género existente, es como si siempre se nos pidiera que estuviéramos hablando en “inglés” en vez de en castellano. Con la práctica una ya no tiene que pensar en la gramática del otro idioma, aunque siempre termina sintiéndose más cómoda expresándose en la lengua que domina mejor, en la propia. Esto es similar al manejo de los patrones y pautas generadores del universo simbólico masculino: conocemos y nos manejamos perfectamente en él aunque con frecuencia tenemos la sensación de tener que hacer “traducciones” desde nuestra “lengua materna”, desde nuestras pautas comprensivas.

Lo complicado es que por lo general somos nosotras quienes tenemos que hacer ese esfuerzo de traducción y no tanto los varones. Ellos podrán tomar la actitud de atentamente insistir con la pregunta “¿qué quieres decir?”, mostrándonos efectivamente su interés por entender lo que deseamos explicar, pero esta

es una manera de cargar en nosotras la exigencia de realizar los esfuerzos para la comunicación.

Lo grave dentro de todo esto es que uno de los espacios de sentido, un terreno simbólico, un conjunto de pautas generadoras de comprensión son los válidas y no ambos. Nosotras percibimos continuamente –y esto se incrementa en la vida adulta– que los espacios simbólicos y de comprensión en los que nos sentimos más a gusto no son los socialmente valorados como los mejores, por lo que se nos impone a nivel de nuestra intimidad profunda la exigencia de aprender a movernos en ambos.

No es ninguna novedad que los “dominados saben más del dominador que al contrario”, por aquí hay una posibilidad de entender este hecho: es a los primeros a quienes se les impone la exigencia de traducir sus códigos de pensamiento y percepción a los esquemas dominantes. Y es a partir de ahí desde donde empieza un desgarrante proceso de escisión y ruptura interna en los dominados, que comienzan a confundirse y con el tiempo no saben ya cuáles pautas son las suyas, cuales son la interiorización de las dominantes, cuando están simplemente realizando traducciones y cuando están inhibiendo y despreciando sus propias modalidades profundas de producción de comprensión, etc.

Vivir negando el propio ser, sentirse bajo la exigencia constante de operar vitalmente dentro de universos simbólicos en los que se inferioriza lo que existencialmente sabemos que somos y preferimos, es una de las experiencias no solo más duras de soportar sino más eficaces para conservar el orden de cosas existente.

Pensemos ahora en la manera como circula y se

acumula el capital simbólico. En muchas oportunidades hemos atravesado la desagradable experiencia de ser consideradas “la mujer de...”, “la chica de...”, sintiendo la insolencia de una expresión que te anula de un plumazo como persona independiente y que convierte una relación social, más o menos importante (aquella que una entabla con un varón), en la designación vital que te identifica socialmente. Esto sucede no solo independientemente de nuestra voluntad, sino incluso de la voluntad del compañero a través del cual se nos identifica. Se requiere un permanente trabajo de atención y defensa para desmontar este inicial y sutil mecanismo anulador (“invisibilizador”).

Sin embargo, este no es sino el punto de partida de una pertinaz sucesión de cercos que con mucha facilidad nos confundirán reiteradamente. En la medida en que dentro del universo social dominante las relaciones se suelen entablar entre sujetos abstractos, donde se privilegia la noción de “hombre”, que en los hechos significa varón por varón y/o mujer, los eventos sociales parecieran ser neutros. Ahora bien, las múltiples situaciones prácticas que conforman el espacio social, adquieren a pesar de todo, significaciones distintas según sean realizadas por un varón o por una mujer. Las acciones singulares no tendrán un significado similar sencillamente porque las expectativas sociales relativas al sexo de quien las realice serán distintas. Por ejemplo, en la comprensión de un problema abstracto por parte de un estudiante, se espera rapidez y capacidad si es un varón y habrá más tolerancia si se trata de una mujer. Al mismo tiempo, se manifestará disgusto si el varón no lo entiende con prontitud y asombro si la mujer lo hace

demasiado rápido. Existen muchos lugares comunes, a través de los cuales se expresan estas expectativas sociales diferenciadas, por lo general sumamente odiosos y violentamente agresivos: “Es muy trabajadora, escribe muy bien, es muy lista, etcétera, porque no tiene macho”. “Piensa bien porque es fea”, etc., o al contrario, a pesar de que es bonita también es muy lista –cosa que resulta ya absolutamente asombrosa.

Además, los esquemas generadores de sentido propios de una cultura específica, por lo general, reorganizarán los espacios “mixtos” asignando funciones diferenciadas según el sexo constituyéndose en dispositivos prescriptivos de conductas válidas casi invisibles: la posición de anfitriona que frecuentemente asumen las comentaristas de televisión, más aun si comparten el espacio con un varón, es un claro ejemplo de esto.

Ahora bien, uno de los casos más complicados, en el que todos estos dispositivos se despliegan de manera explícita es en la interacción de cualquier pareja mixta en el espacio público. No es rara la experiencia de recibir un piropo de algún varón extraño que no se ha percatado que una está “acompañada” por otro varón, que sin embargo, en cuanto cae en cuenta de tal extremo, pide una disculpa al compañero, jamás a una misma. O, más frecuentemente, el caso de parejas mixtas que trabaja de forma común en una actividad pública: casi obligadamente, la pareja será conceptualizada como constituida por el varón y “su” mujer²⁰; después comenzará la repre-

20 En el mundo obrero con muchísima frecuencia me he sentido profundamente herida cuando pese a ser yo quien tengo una relación más intensa con determinado compañero, a la hora que

sentación diferenciada de los logros conseguidos y de la mismísima actividad realizada, que no es otra cosa sino la circulación diferenciada jerárquicamente del mismo capital simbólico.

Si dentro del trabajo de una pareja la mujer crece y se afirma, se esfuerza y hace cosas interesantes, suele suceder entonces que además de ella, sea el varón quien crezca al haber aumentado el prestigio de su mujer.

Sin embargo, la situación inversa no es recíproca, si dentro de una pareja el varón aumenta su prestigio, la mujer tenderá a invisibilizarse aún más al ahondarse el abismo de la diferencia y más bien se le colgará la exigencia de “ponerse a la altura” del varón. Ella se verá favorecida y podrá en ocasiones disfrutar de los logros del otro, pero no será ella quien vea crecer su prestigio pues ese varón no se entenderá socialmente como su hombre, sino que ella “es” de él²¹.

Lo mismo pasa al estar produciendo una cosa común. Muchas veces sucede que, aunque un mismo trabajo lleve dos firmas una de un varón y otra de una mujer, fácilmente podrá convertirse –sobre todo si son pareja– en el trabajo del varón. “Ah, sí, en el que le ayudó su mujer”, es una frase lamentablemente frecuente para dar cuenta de esta situación.

La manera como circulan y se acumulan de manera

necesita presentarme a otro o referirse a mí, lo hace en términos de “la mujer del Alvaro”.

21 Este caso es el más comunmente estudiado pues es el predominante dentro del tipo de relaciones sociales vigentes. Para una sistemática “contabilización” de la evolución de los distintos tipos de capital (escolar, simbólico, económico) en medio de la relación matrimonial véase Francois de Singly, *Fortune et infortune de la femme mariée*, PUF, París, 1997.

diferenciada los bienes simbólicos es fuente de todo tipo de incomodidades, insatisfacciones, sentimientos de estafa, etc. Al momento en que se vive una situación de esta naturaleza las cosas ocurren, además, de una manera muy confusa. Muy fácilmente la reacción hacia la irritante sensación de invisibilización recién experimentada se dirige hacia el varón cercano que en ese momento lo único que ha hecho es estar ahí como mediador pasivo entre la actividad común y el universo simbólico dominante. No entenderá de entrada lo que queremos decir, sentirá nuestro reclamo como una agresión pues él “no ha tenido la culpa” de lo que hagan otros, etc. Ubicar con precisión estas estratificaciones simbólicas que permanentemente nos colocan en situación de desventaja, induciendo fácilmente en nosotras desagradables y desgastantes sentimientos de competencia y rabia, a fin de ocuparnos de ellos y desmontarlos, de hacerles perder su eficacia, de inventarnos nuevos lenguajes simbólicos, etc., es una tarea decisiva a la hora de proponernos transformar lo existente y encontrarnos tanto nosotras mismas, como con los varones de manera distinta.

Por supuesto que está la posibilidad de “no hacer jamás cosas en grupos mixtos”, o de no hacer nunca algo común con la pareja en el terreno público, si esta es un varón. Sin duda esta opción es muchísimo más fecunda que la de simplemente sentir permanente insatisfacción o amoldarse “al sentido común” y entrar a reforzar la coherencia simbólica y práctica del sistema sexo/género dominante. Tengo la impresión, sin embargo, de que no conviene considerar las cosas de manera absoluta. Me parece que la idea de plantear-

se de entrada, como regla rígida el nunca participar en cosas públicas con la pareja, o el no integrarse a grupos mixtos, deja inexplorado un terreno que aunque sumamente complicado, resulta muy fértil para escudriñar en mayor detalle los mecanismos de la dominación masculina y someterlos a crítica. Para ello, necesitamos contar con unos varones que tengan auténtico interés en aprender a desarmar dispositivos de dominación en todos los terrenos. Y eso, lastimosamente no depende únicamente de nosotras.

Sin embargo, si de lo que se trata es justamente de avanzar también en la comprensión y desarmado de las estratificaciones simbólicas que aseguran y reproducen la preeminencia masculina, investigando e inventando nuevas relaciones entre varones y mujeres desde los niveles de significación más profundos, es importante explorar maneras de trabajo en grupos mixtos, que no se inscriban en el orden simbólico vigente.

Una experiencia interesante en este sentido, ha sido el conducir un curso universitario sobre “La condición femenina”, donde mucho del material aquí expuesto ha sido discutido con la participación de algunos varones. Los compañeros que asistieron, en número proporcionalmente inferior al de mujeres participantes, tenían de entrada una sana predisposición a comprender lo que iba a ser discutido. El hecho de que fuera una mujer mayor que ellos quien exponía las ideas dentro de un contexto escolar los colocaba en una posición donde operaban, superponiéndose, otros dispositivos de estratificación simbólica –yo fungía de profesora, ellos de alumnos–. Esto contribuyó a construir un universo de sentido en el que muchas de

las clases tomaban la forma de discusiones entre mujeres en las que los varones sencillamente se perdían. Sin permitirles interrupción alguna, y sintiendo –antes que comprendiendo– que estaban siendo expuestas cuestiones importantes, los compañeros tomaban una actitud de respetuosa espera hasta que nosotras decidiéramos traducir a sus códigos lo que estaba siendo tratado. En alguna oportunidad en la que un compañero se empeñó en hacer prevalecer un punto de vista, insistiendo tenazmente en que el modo como él veía las cosas era más adecuado, recibió la inmediata expulsión de la intimidad del grupo: “A ver entiende o cállate, estás loco”. Sanción típicamente experimentada por las mujeres en la vida cotidiana, regida por una jerarquización simbólica distinta.

A partir de esa experiencia, de discutirla y diseccionarla, pudimos comenzar a levantar una curiosa relación con ellos, que a decir de las y los participantes, resultó muy agradable para todas/os. Esto no excluye desde ningún punto de vista, el hecho de que resulte muy relajante y agradable mantener siempre abiertos espacios para el encuentro únicamente femenino, de que sea a partir de esas reuniones, desde donde más se aprende y desde donde se puede no solo disfrutar del encuentro sin mediación de ningún varón sino trastocar los sentidos de la importancia, de lo emocionalmente satisfactorio, etc.

Aún así, son otras cosas las que aprendemos y sentimos varones y mujeres, acerca de nosotras mismas, de los otros y de las relaciones entre ambos, cuando convivimos en el compromiso por trastocar las estratificaciones simbólicas en base a esfuerzos comunes.

Y es que nuevamente aparece aquí una pregunta ordenadora de esta reflexión que subyace y organiza los argumentos: ¿cómo conseguimos poner en movimiento procesos de emancipación de nosotras mismas, de las mujeres? ¿deshaciéndonos de los varones —o al menos de nuestra necesidad de ellos— o entendiendo y esforzándonos por desmontar los dispositivos sociales de jerarquización sexual y genérica incluyendo sus aspectos simbólicos más íntimos?

El campo simbólico y el posicionamiento sexo/genérico jerarquizado

A estas alturas de la exposición resulta pertinente intentar hacer confluir algunos de los elementos que hemos venido presentando, ordenándolos de manera más rigurosa.

Al final del capítulo anterior dejamos bosquejado un cuadro en el cual sintetizamos la discusión de la producción sexualmente distinguida de los sujetos en medio de relaciones mercantiles al interior del universo de la riqueza abstracta. Propusimos avanzar en la comprensión de la distinción sexo/genérica mediante el análisis del mercado de los emparejamientos y situamos la conformación propiamente capitalista de una escisión heredada: aquella que divide la capacidad procreadora de las mujeres entre actividad procreativa legítima e ilegítima dependiendo de la relación que la mujer entabla con un varón.

El varón, en este armazón lógico, se distingue por ser propietario de la capacidad de legitimar la procreación de una mujer. Queda colocado en una posición

desde la cual puede iniciar contratos matrimoniales y dar sentido de validez a la actividad sexual y procreativa ahí realizada. De esta manera, los varones en general, no solo encarnan este sentido distintivo de la procreación legítima sino que su conducta se rige por el orden que esta impone.

Intentemos indagar ahora en la manera cómo todo este ordenamiento material, este posicionamiento social sexualmente jerarquizado se condensa en el espacio simbólico aun vigente. Esto es, así como las cosas se vuelven relaciones sociales, en este caso, la capacidad procreativa –y la sexualidad– femenina quedan sujeta en el interior de un orden social de ejercicio y validación que las precede y envuelve; estudiemos también como es que las relaciones sociales se vuelven cosas, es decir, como se convierten en bienes simbólicos, emblemáticos o incorporados, dando lugar a un campo simbólico específico donde se produce la distinción y jerarquización sexo/genérica.

Según Bourdieu, un campo es una específica geografía social constituida por una serie de posicionamientos –objetivos– y de relaciones de fuerzas entre esos posicionamientos ordenados en torno a la manera cómo se distribuyen, acaparan y ejercen distintos tipos de poder²². Situémonos, entonces, en el campo simbólico de la distinción sexo/genérica en el que se mueven y constituyen las distinciones, las jerarquizaciones y las relaciones entre varones y mujeres en la época contemporánea.

Para definir lo que sucede en un campo, esto es,

22 Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.

para dar cuenta de la serie de posicionamientos y relaciones de fuerza que lo constituyen, es necesario precisar qué tipo de “poder”, de “capital”, de “bien escaso y acaparable es el que organiza el juego dentro del campo. En el caso que nos interesa, es muy claro que el capital a disputar, el bien acaparable monopolizado en el campo, en este caso por los varones, es la capacidad de dar sentido de legitimidad a la acción procreativa (y a la sexualidad, aunque esto ha ido poco a poco debilitándose) de una o más mujeres. Capacidad que no tiene más fundamento que la convención social, que la creencia del grupo.

Es importante precisar aquí lo que está siendo propuesto. No estoy queriendo negar la participación masculina en la acción de procrear, aportando la mitad del material genético del nuevo individuo. Lo que busco resaltar es la creencia social de que la legitimidad de la prole de una mujer es, sobre todo, una indiscutible prerrogativa masculina. Y la manera cómo esta configuración de las relaciones genéricas socialmente construida aparece, se presenta, como atributo “natural” de los varones.

En efecto, son los varones quienes portan la capacidad social de dar validez a la acción procreativa de una mujer, como ya discutimos en el capítulo anterior a partir del entramado material de relaciones en el que existe el orden social. Si reparamos en algunos marcos legales que reglamentan el funcionamiento de la procreación todo esto se hace patente: las leyes que regulan el funcionamiento de la inseminación artificial exigen que la mujer así fecundada sea una mujer casada. En ciertos países industrializados, a partir de la cada vez más extendida práctica femenina de procrear

por cuenta propia, ha sido reglamentado el derecho masculino a pedir pruebas genéticas sobre el hijo de una mujer que consideran pueda ser “suyo”, adquiriendo por ello atribuciones hacia ese infante. Estos dispositivos legales consagran las prerrogativas masculinas en la validación/legitimación de las progenies femeninas y, visibilizan, en el límite, lo aquí postulado.

Por ahora, lo interesante es indagar en la manera cómo el orden sexo/genérico organizado en torno al juego definido por la legitimación de la acción de procrear cómo atributo masculino se incorpora en el inconsciente²³ de cada miembro singular de una cultura, en la medida en que el nuevo miembro de la colectividad crece y desarrolla su “función simbólica” en medio de la articulación móvil de posicionamientos y relaciones ahí desplegados.

En la medida en que no se trata de saber qué es una mujer (o un varón), o el cuerpo femenino o la sexualidad femenina, sino cómo se organiza la diferencia social en la cultura, es pertinente precisar, también, que “la sexualidad no es algo naturalmente dado sino que

23 “El inconsciente se reduciría a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, pero que en todos los seres humanos se ejerce según las mismas leyes”; en este sentido, consideraré “la función simbólica que construye la diferencia sexual y, en ella la masculinidad y la feminidad, como formas vacías del contenido que se asigna a las mismas en función de las circunstancias histórico-sociales”. La manera de operar de al menos cuatro elementos: pulsiones, emociones, representaciones y recuerdos, constitutivos de la identidad del individuo humano, se organiza alrededor del orden simbólico de la sociedad a la que pertenecen; Silvia Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Ediciones el Arquero, Madrid, s/f. Las proposiciones de Varela y Maturana acerca de la organización de cada existencia humana singular en un específico fluido de redes de emociones y *con-versaciones*, es otra manera de expresar este punto.

depende de una organización simbólica que la estructura a través de una historia; el cuerpo, en tanto cuerpo erógeno, no es un dato a priori, no es el cuerpo el que determina la sexualidad, sino que esta hace entrar al cuerpo en juego, determinando su organización". El cuerpo sexualmente diferenciado de un infante entonces, no es "ni un molde vacío en el que se verterán los roles sociales, ni somos varones y mujeres desde un inicio"²⁴. Cómo nos constituimos en sujetos sexuados, en tanto sujetos de deseo distinguidos, es justamente el problema que estamos discutiendo.

Volvamos, pues, al bien puesto en juego en las relaciones entre varones y mujeres, la capacidad de dar sentido de legitimidad a la procreación, que de inmediato define dos sub-campos conexos aunque claramente separados, operando de manera distinta: el de aquellos que pueden disponer de tal bien, los varones y el de aquellas que, de entrada, quedan excluidas de su posesión. Los dos sub-campos funcionarán de modo diferente, aunque ambos lo harán en relación al bien que ordena la red de posicionamientos. Así, se configurará una "economía diferenciada", es decir, una manera sexualmente distinguible de circulación, gestión, búsqueda y acumulación del bien en juego, que se hará evidente en términos de las actitudes, las representaciones, las disposiciones corporales, las estrategias prácticas al interior del campo, también diferenciadas y jerárquicamente distinguidas. A partir de ahí, se conformarán los atributos comúnmente denominados masculinos y femeninos, que se incorpo-

24 Silvia Tubert, *op. cit.*, pág. 227.

rarán en cada nuevo individuo en la medida en que interioriza el orden simbólico²⁵.

Entonces, la masculinidad se construirá como específico juego de relaciones y fuerzas en torno a exhibir y ejecutar efectivamente los atributos materiales y simbólicos del bien ordenador: conseguir ejercer el derecho a dar sentido de legitimidad a la procreación de una o muchas mujeres. Alrededor de esto se constituirá el específico tipo de relaciones entre varones, su organización psíquica pertinente y las pautas de convivencia, las actitudes hacia las mujeres.

La competencia será la manera lógica del relacionamiento entre varones en tanto, todos ellos, son portadores del bien ordenador del campo simbólico. El establecimiento de series de estratificaciones y jerarquizaciones en el interior del universo masculino, validadas solo por ellos mismos, sin necesidad de participación de las mujeres (como, por ejemplo, las relaciones basadas en la fuerza o en doblegar al otro visto como contrincante); conexo con la organización de un “código de honor” masculino para ordenar su relacionamiento mutuo, en relación a ellas (expresado, por ejemplo, en los conflictos entre los amigos de un varón que aspiran a la hermana de

25 En cierta medida, este “bien simbólico”, la capacidad de dar sentido legítimo a la procreación, es lo que en el psicoanálisis de Lacan se denomina el falo: “El hiato entre demanda y satisfacción del deseo, mantiene al falo como signifiante de una falta. Se establece así la dialéctica de las relaciones sexuadas por la función fálica: es para ser el falo, es decir, el signifiante del deseo del Otro, que la mujer va a rechazar una parte esencial de su feminidad en la mascarada. Es por lo que ella no es —el falo— que quiere ser deseada y amada. En cuanto a su propio deseo, encuentra su signifiante en el cuerpo de aquel —que lo tiene— a quien se dirige su demanda de amor”, Tubert, *op. cit.*, pág. 195.

este, etc.); serán aspectos del específico funcionamiento del campo de la masculinidad.

La feminidad ordenará otro mercado diferenciado donde circulará el específico tipo de capital en disputa: definida desde la exclusión radical de la posibilidad de detentar el bien puesto en juego, el ejercicio de su capacidad procreativa le exige asegurar la relación con un varón que funja de legitimizador. Aparecerá entonces una competencia desde la exclusión que estará en la base de diversos conflictos entre las mujeres, por su afinamiento de la relación con un varón, etc. Todo esto pese a que el ejercicio “ilegítimo” de la maternidad continúe siendo moneda corriente o a que en la actualidad sea ejercido frecuentemente representándolo como transgresión buscada por parte de las propias mujeres. Si bien la sanción de estas actitudes ha perdido la drasticidad anterior²⁶, es interesante registrar la manera cómo el fondo de este ordenamiento simbólico queda cada vez más expuesto al erosionarse paulatinamente la rigidez de las convenciones que erige. Son elocuentes los inéditos conflictos legales inaugurados por la decisión de un número creciente de mujeres de tener hijos “solo de ellas”, que posteriormente enfrentan reclamos de paternidad del “donador de esperma”, hasta ahora respaldados judicialmente

26 Anthony Giddens hace referencia a que en 1913, hace solo un poco más de 80 años, las muchachas solteras que se embarazaban en Inglaterra eran enviadas por miles a reformatorios y hospitales mentales. “La ley de deficiencia mental, promulgada en 1913, permitía a las autoridades locales que persiguiesen, y detuvieran indefinidamente, a las mujeres embarazadas solteras, que fuesen pobres, careciesen de casa o simplemente que actuasen inmoralmente”. El embarazo ilegítimo, según este discurso, era signo de subnormalidad mental. Giddens, *op. cit.*, pág. 77-78.

con argumentos acerca del “derecho a tener un padre” que correspondería a cada individuo²⁷. Es el hipotético derecho del hijo a concordar con el orden social, lo que prevalece sobre el de la mujer cuando la procreación se ejerce transgrediendo conscientemente la convención social. En el caso inverso, en el de la mujer “burlada”, ella queda colocada en el terreno de exigir el re-conocimiento de la paternidad. El varón reclama “el hijo es mío”, exige su derecho. La mujer demanda “el hijo es suyo”, invoca una obligación.

Así, es claro que este fundamento del orden simbólico continúa definiendo pautas de posicionamiento distintas y jerárquicamente estratificadas, así como dis-posiciones prácticas, actitudes y pre-disposiciones que encarnan en habitus sexuados y sexuantes también diferenciados.

La masculinidad, de acuerdo a lo anterior, será un específico capital simbólico que, como cualquier otro, existe en tres estados distinguibles:

- En estado incorporado, esto es, lo relativo a la construcción del sujeto masculino y del cuerpo masculino como tal. La dis-posición del cuerpo hacia actitudes agresivas e independientes, la peculiar manera de

27 En un caso registrado en 1978 en California, un varón que donó esperma a una pareja lesbiana para que una de ellas quedara embarazada, posteriormente reclamó derechos de paternidad sobre el niño así engendrado. Su demanda, resuelta en estrados judiciales, resultó atendida favorablemente. Igualmente complicado es todo el entramado legal regulatorio acerca del acceso a la procreación asistida: un requisito para ella es que la mujer que la solicita esté casada. El hijo o hijos que de a luz serán hijos de su marido. Véase Thomas W. Laqueur, “The facts of fatherhood”, en Hirsch Marianne y Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, Routledge, Nueva York, Londres, 1990.

ocupar el espacio considerada masculina sobre todo en presencia de mujeres, la gravedad de la voz, la fuerza y la seguridad como nociones de virilidad, etcétera.

- En estado objetivado o momento de la postulación de la masculinidad a través de los objetos simbólicos que la representan y constituyen un específico mercado de los objetos y acciones viriles. El significado asignado a la experiencia sexual como aumento del capital de cada varón particular, la organización de ciertos juegos masculinos, la expectativa social que configura la noción de éxito masculino, etc.

- En estado institucionalizado que son, finalmente, los dispositivos de consagración de este ordenamiento social en estado de fluidez: leyes, valoraciones sociales, privilegios, instituciones y profesiones distintivas, etc.

Me centraré en el estudio de la producción de la masculinidad incorporada, esto es, en el tipo de trabajo social que organiza la producción de los varones como sujetos masculinos, con el orden simbólico dominante in-corporado en su psique y su cuerpo. Para ello, me sumo a una lectura de la resolución de la crisis edípica que parta desde la madre y no desde el padre²⁸. La pregunta entonces, si bien sigue abordando el problema de cómo es que el niño/niña interioriza el orden simbólico dominante de predominio del padre

28 Aunque no es este exactamente el tema que aborda, Margaret Homans expone el acceso diferenciado al lenguaje en el niño y la niña, a partir de la divergente separación del mundo de la madre que experimenta cada sexo. Véase Margaret Homans, *Bearing the Word. Language and Female Experience in Nineteenth Century Women's Writings*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1952. Véase también, Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*. Freud, Reich, Laing y las mujeres, Anagrama, Barcelona, 1976.

y del falo, cambia el punto de vista del análisis, en el sentido de que mira desde otro lado. Las preguntas ya no indagan acerca de cómo el niño asume su identidad masculina y se ajusta a su ley (“temor a la castración”) y la niña aprende que ella no es un varón (“envidia del pene”), sino más bien, cómo el niño interioriza el hecho de que él no es una mujer al ser expulsado del mundo del afecto representado por la madre e interiorizar la ley del padre. La pregunta es pues ¿cómo se configura la psique masculina en relación a las mujeres y ya no en relación a la propia masculinidad?²⁹

Dos momentos del desarrollo psíquico del niño/a son decisivos en la constitución de la identificación sexual y sexual, el primero es el del deseo, el de la identificación del deseo como falta e incompletitud individual y de la búsqueda de satisfacción de tal deseo —el mundo de la pulsión activa—. El segundo es el del deseo del deseo, cuando el infante aprende a sentir gozo en la mirada materna, en las caras sonrientes, cuando distingue que no está solo en el mundo con su propio cuerpo y sus deseos a ser satisfechos sino que existe un peculiar gozo en el reconocimiento ajeno, ordenado en torno al deseo del deseo del otro.

La hipótesis aquí propuesta es que en la configuración de la psique del niño, al interiorizar el ordenamiento simbólico, se lo expulsa de la habilidad para

29 Es claro que al pensar de esta manera no hemos de asumir la existencia de una esencia femenina a partir de la cual se derivaría la masculinidad. En la medida en que la feminidad contemporánea se constituye en relación a la masculinidad dominante, es importante seguir el juego de la mutua imbricación de una y otra. Propongo sin embargo, que partamos poniendo en duda el rol absoluto de la masculinidad: justamente por ello abordar el juego desde el posicionamiento de la feminidad.

distinguir entre su propio deseo y el deseo del deseo³⁰.

Al incorporar en sí el orden simbólico e identificarse como sujeto masculino, entonces, el niño interiorizaría el hecho de ser el portador del bien señalado, la capacidad de dar sentido a la procreación legítima, con sus prerrogativas y ventajas, que lo sitúa de manera distinta frente a la madre y todas las mujeres en general, y en relación al padre y todos los varones. La psique masculina estaría pues, escindida radicalmente en su habilidad para reconocerse en otro, al haber quedado estructurada en torno a la propiedad del bien ordenador del espacio simbólico y por tanto, convocada al ejercicio de tal capacidad —el varón se anclaría en el mundo del deseo, desde donde trabajaría su independencia, su elección, etc., pero desde donde no lograría armar una narrativa

30 Según Lacan, cuando el sujeto tiene una necesidad que se satisface a través de una demanda, siempre queda una falta (*a*, es la manera de significar esta falta); es decir, la necesidad nunca va a quedar completamente recubierta en la satisfacción. Sería justamente a partir de *a*, de la falta, desde donde se trabajaría el deseo del deseo. “Solo en la medida en que esta *a* minúscula sustituye a la mujer, el hombre la desea. Que, inversamente, con lo que se enfrenta la mujer, si es que podemos hablar de ello, es con aquel goce que es el suyo y se representa en cierto lugar por medio de una omnipotencia del hombre, precisamente aquello por lo que el hombre, al articularse como amo, se halla en falta. Es preciso partir de esto en la experiencia analítica —lo que podría llamarse el hombre, es decir, el macho como ser que habla, desaparece, se desvanece, por el efecto mismo del discurso, del discurso del amo, al no inscribirse más que como castración, que de hecho se debe definir propiamente como privación de la mujer— de la mujer en la medida en que se realizará en un significante congruente. La privación de la mujer, esto es, expresado en términos de defecto del discurso, lo que quiere decir la castración. Precisamente porque es impensable, el orden hablante instituye como intérprete a ese deseo, construido como imposible, que hace del objeto femenino privilegiado la madre en tanto está prohibida. Es la presentación acorde del hecho fundamental, que no hay lugar posible en una unión mítica que se definiera como sexual entre el hombre y la mujer”. Lacan, *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, pág. 165.

emocional satisfactoria, sobre todo en momentos en los que la posición de las mujeres dentro del esquema simbólico, está variado radicalmente.

Mientras tanto, la psique femenina contemporánea, en relación al bien en juego quedaría permanentemente excluida y, por tanto, sujeta a operar en los infinitos rizos del deseo del deseo que organizan los laberintos de la complacencia. Aunque, en la medida en que este orden simbólico se erosiona, la psique femenina se escinde entre el deseo del deseo y el despliegue del propio deseo, a partir de los intersticios surgidos del deterioro del imperio del falo.

Las mujeres a lo largo de la historia, hemos ido erosionando estas pautas simbólicas logrando ingresar al mundo del deseo y afirmándonos cada vez con mayor fuerza en ese dominio, aunque permaneciendo, simultáneamente, en el otro ámbito de la relación humana que se abre a la posibilidad de comprensión de nosotras mismas y de los otros. Esta habilidad emocional, al situarse en un orden simbólico erosionado pero vigente, en muchas oportunidades es, sin embargo, ocasión de escisión, dolor y desgarramiento femenino.

¿Qué es lo que una mujer desea en una relación heterosexual? Es quizá una de las preguntas más complejas de la época. La posibilidad del divorcio, vivido en la mayoría de los casos como liberación, o la cada vez más extendida opción por evitar las parejas estables o por la experiencia homosexual, abren el campo de posibilidades a las mujeres en todos los flancos. Sin embargo el orden social sigue operando en torno a la matriz de sentido bosquejada por la escisión entre la distinción entre la procreación como tal y la

procreación legítima y, por tanto, en la concurrencia diferenciada en el espacio social de seres humanos sexualmente distintos y simbólicamente distinguidos jerárquicamente.

Por su parte los varones, atrapados en el mundo del deseo y sin habilidad para manejarse en la percepción-comprensión del deseo del deseo, quedan cada vez más confundidos en su incapacidad de saber lo que las mujeres quieren una vez que lentamente se erosiona el armazón de jerarquizada complementariedad simbólica entre masculinidad y feminidad tal como lo hemos dibujado.

La “aridez psíquica”³¹ de la masculinidad contemporánea es un problema social tan grave como la sujeción femenina, cuando menos en los países donde la cultura occidental es la dominante. De alguna manera, es el problema más difícil –en cuanto más difícil de abordar y de aceptar– en el camino del trastocamiento de las relaciones genéricas que solo avanzarán mediante el reposicionamiento de las relaciones y de las redes de relaciones de posiciones entre varones y mujeres en el espacio social.

La aparente tendencia a la “neutralización” del espacio público, en la medida que se incrementa el ingreso de las mujeres en él y se debilitan sus cimientos ordenadores, da como resultado tanto nuevos procesos de distinción provenientes de la masculinidad, como a nuevas y mucho más sutiles modalidades de predominio de una masculinidad “light” que no por

31 Giddens recupera esa formulación de Herb Goldberg, *The hazards of being a male*, Signet, Nueva York, 1976. Véase Anthony Giddens, *op.cit.*, pág. 138 y ss.

ser más evanescente dejan de ser mecanismo de dominación³². En relación a lo primero, el aumento y generalización del uso de la pornografía, la permanente introducción de estereotipos masculinos indiscutibles en su “virilidad” (la película Rambo y en general, las de tales temáticas), los esfuerzos por reciclar un tipo de varón musculoso, insensible y poderoso, etc., serían ejemplos de este nuevo proceso defensivo de masculinización. Respecto al segundo, resulta que si bien “las mujeres han sido admitidas en las fortalezas masculinas, los varones no se han esforzado (por lo general) por descubrir otros horizontes”. Y más aún, en la medida en que todo el sistema de dominación continúa sin modificación de fondo, lo masculino continúa siendo el eje ordenador del juego social, pese a la ambigua “feminización” del mundo social³³.

La idea bosquejada entonces, cuando hablamos de la “aridez psíquica” de la masculinidad no irá por la incitación a asumir la posición de madres frente a los varones, en el sentido de justificar sus dificultades emocionales y procurarles guía y satisfacción. La intención es, cuando menos, ubicar el problema de la

32 Para una discusión en detalle sobre esto, véase Francois de Singly, “Les habits neufs de la domination masculine”, *Esprit* núm. 196, 1993. Una buena exposición de la postura contraria, de aquella que postula de manera fatalista la reedición de estratificaciones sexo/genéricas, celebrando al mismo tiempo la “igualación de derechos” puede encontrarse en Gilles Lipovetsky, *op. cit.*

33 Singly propone la diversificación de los esquemas de clasificación genéricos contemporáneos que habrían dado lugar a un espacio “maculino-neutro” que se insertaría entre lo “masculino-masculino” y lo “femenino-femenino”. Él recupera las ideas de Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Payot, París, 1989, sobre “lo que hay de relativo y lo que hay de absoluto en el problema de los sexos” donde la masculinidad se impone. Singly, *op. cit.*

masculinidad para volver a situar, con más elementos, la manera como trabaja la matriz de sentido de la dominación masculina contemporánea y, a partir de ahí, encontrar maneras para desarmarla.

Entonces, al estudiar la condición femenina contemporánea y entrar al análisis de los mecanismos de inhibición de la disposición de nosotras mismas, encontramos que la construcción de la masculinidad occidental es un problema político de primer orden. Nuevamente, estrategias diferenciadas y precisión en los caminos pertinentes y accesibles para nosotras en la dirección de desmontar los dispositivos de opresión y, paralelamente, convocatoria a los varones a desordenar las redes de relaciones y posicionamientos que ordenan el campo donde ellos, también, quedan sujetos.

La producción del no-reconocimiento del sentido

Ahora bien, si lo que hemos delineado anteriormente es la escisión del espacio simbólico en dos sub-campos, el de la feminidad y el de la masculinidad, con sus propias prácticas internas y su sentido de juego distinguido, queda por analizar la manera cómo se produce el relacionamiento entre los miembros de tales sub-campos, es decir, el lugar de la vinculación varón/mujer.

Dentro del universo simbólico, entendido como matriz generadora de sentido, Bourdieu acuña una formulación que nos parece sumamente útil, la de los intercambios simbólicos y la producción de su no-reconocimiento:

El intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones por las que la alquimia simbólica produce la realidad, negando la realidad a la que apunta la consciencia colectiva como no-reconocimiento colectivamente producido³⁴.

Por esta vía, la del análisis de los intercambios simbólicos, abordemos el problema que queda pendiente. De entrada, desmenucemos la idea de Bourdieu por parte:

“El intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones por las que la alquimia simbólica produce la realidad”. Ya Levi-Strauss propuso pensar la sociedad en términos de intercambios de mujeres, bienes y palabras y, todavía más atrás, la antropología de la primera parte del siglo discutió intensamente el significado del intercambio de dones y las modalidades de circulación de bienes y personas en economías arcaicas no mercantiles.

La idea básica presentada por Bourdieu en esta discusión, es que las modalidades específicas de interacción y vinculación social, producidas por los colectivos humanos en base al intercambio ordenado, jerarquizado y permanente entre sus miembros, de regalos, palabras y otros dones, son al mismo tiempo organizadas en el pensamiento y cargadas con una significación simbólica que:

(...) produce la realidad, negando la realidad a la que apunta la consciencia colectiva como no reconocimiento colectivamente producido.

34 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, loc. cit., pág. 186.

La economía de los intercambios, como ya discutieron Mauss y otros, no es una “economía natural” en la cual no existiría ningún tipo de interés o cálculo. “Lo que obliga a donar es precisamente el hecho de que donar obliga”³⁵.

Si suponemos que determinados grupos o individuos gozan de un estatus social equivalente antes de que se lleve a cabo el don. ¿Qué ocurre desde el momento en que unos donan a los otros?

Donar parece instituir simultáneamente una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado. Por medio de esta deuda, se convierte en su deudor y por ello se halla hasta cierto punto bajo su autoridad, al menos hasta que no haya “devuelto” lo que se le donó³⁶.

El relacionamiento varón/mujer, sobre todo en el terreno afectivo y dentro del “contrato emocional” que cimenta las relaciones de convivencia y compromiso –matrimoniales o no– son un lugar por excelencia de intercambio simbólico. En el matrimonio moderno de lo que se trata es de producir una relación a largo plazo con un completo extraño y, más aún, de que tal relación se convierta en fundamental. Por eso resulta útil estudiar la manera como la “alquimia de los intercambios simbólicos produce la realidad”.

35 Maurice Godelier, glosando a Mauss, en Godelier, *op. cit.*, pág. 24.

36 *Ibid.*, pág. 25.

Todas, seguramente, en algún momento hemos tenido la sensación de “quedar en deuda” con alguien. Estar en deuda es algo, simultáneamente similar y distinto a “tener una deuda”. Bajo las modalidades actuales de producción y circulación mercantil de objetos, las cosas se compran y se venden utilizando la moneda como representante de la porción de riqueza social a la que podemos acceder: existe una mercancía en oferta, alguien la vende, otra persona la compra pagando en dinero el monto solicitado por el objeto, termina la transacción y cambia la propiedad, la libre disposición sobre ese objeto. En el intercambio mercantil lo importante es la equivalencia en el convenio, el que el objeto cambie de manos y la operación finaliza. El lazo entre quienes intercambian es indiferente e intercambiable.

Existe, sin embargo, otro tipo de intercambios no mercantiles, en los cuales tras recibir un bien –solicitado o sencillamente donado– una queda obligada a retribuirlo existiendo además una clarísima noción de lo que es aceptable, inaceptable y del modo cómo debe ser retribuido.

Esto es justamente el intercambio de dones a través del cual se produce la realidad social de manera simbólica, con una peculiaridad: “Negando la realidad a la que apunta la conciencia colectiva como no reconocimiento colectivamente producido”.

Si alguien dijera que está dando algún bien a otro, con la esperanza de que se lo retribuyan más abundantemente, inmediatamente lo colocaríamos en la categoría de cínico. Aunque de alguna manera todos operamos de esta manera. Pedimos un favor a una persona a quien sabemos le hemos colaborado de al-

guna forma con anterioridad. Nos sentimos obligados a responder al pedido de ayuda de una persona que previamente nos ha echado una mano, etc. La economía de los dones se rige por lógicas distintas a las mercantiles aunque, simultáneamente, y esto no debe olvidarse, se produce en medio de relaciones de intercambio mercantil; la esfera del don resulta cercada, refuncionalizada y subordinada a estas. Así, la búsqueda de la permanencia del lazo, esto es, el privilegio del vínculo por encima de lo que efectivamente se intercambia, la oscilación en torno al desequilibrio, el sentimiento de obligación que engendra, pese a efectuarse, en ocasiones, como relación electiva, con posibilidad de opción o de finalización, etc., configura un peculiar paisaje social de imbricación conflictiva de los individuos en base a específicas nociones de intercambio de dones que dibujan, en el sentido de hacer visibles, las relaciones entre las personas³⁷.

Por lo general, existen dos momentos o posibilidades en este ciclo de los dones y contradones simbólicos contemporáneos. La primera es cuando a través de la acción de intercambiar, lo que en realidad busca ser producido es la relación que vincula, el lazo que reúne. Actividad esta, además, que bajo determinadas circunstancias suele ser vivida como mutuamente satisfactoria o conveniente. En este momento, ambas partes consideran estar compartiendo equivalentes aunque, si contabilizamos con minuciosidad, es el tiempo de mayor oscilación en torno al equilibrio:

37 Para una exhaustiva exposición de la lógica de los dones contemporánea, es decir, en medio de relaciones mercantiles véase Jacques Godbout, *op. cit.*

el ciclo de dones permanentemente se reinicia a través de nuevos actos de don y contradon, en los que la acción de donar es percibida, por lo general, como acción de retribución inmediata (“recibo más de lo que doy”, suele decirse en estos casos). Obviamente, cuando este tipo de intercambio está sucediendo las personas no racionalizarán el relacionamiento que están produciendo como incursión en sucesivos ciclos de don y contradon. Por lo general, estarán conscientes de estar produciendo un vínculo al mismo tiempo que pretenderán ignorar cualquier noción de cálculo en el ciclo de intercambio material y simbólico al que han ingresado. Lo donado se presentará como gratuidad, como entregado simplemente porque sí, aunque, en la medida en que está ahí para labrar vínculos, es al mismo tiempo que generosidad, convocatoria al contradon, a la reciprocidad.

La segunda posibilidad o momento ocurre cuando, al tornarse no plenamente satisfactoria la producción común del vínculo que está siendo labrado a través de la sucesión de dones, una de las dos partes involucradas en el intercambio considera estar entregando más de lo que recibe y el cálculo, el interés, afloran buscando redefinir el equilibrio. Entonces, la parte insatisfecha, o bien podrá optar por romper el ciclo de dones y contradones en el cual percibe que pierde, utilizando un mecanismo típicamente mercantil: la “salida del mercado” para finalizar una transacción interpretada como inconveniente. O bien podrá optar por continuar en el ciclo de dones colocándose en posición de demandante, y de modo creciente tendiendo a evaluar el vínculo descarnadamente exhibiéndolo

como relación mercantil donde la manera de verificar el equilibrio es tasar lo entregado y lo recibido y compararlo. Cuando esto sucede, sea que demandemos o que nos demanden, sentimos el malestar y la irritación que produce el no haber querido que las cosas fueran así, aunque así sean.

Bourdieu sitúa explícitamente esta aparente paradoja: en el universo simbólico que da sentido y organiza los intercambios sociales se produce colectivamente un “no reconocimiento” de lo que efectivamente sucede “negando la realidad a la que apunta la conciencia”. Si bien una da porque quiere recibir, en la significación simbólica del intercambio las cosas se explican exactamente al revés: no se da porque se quiera recibir –no reconocimiento–, y si se retribuye un bien donado anteriormente, se expresará sorpresa y gusto pese a que se trate de algo que se esperaba en tanto existía una obligación pendiente promovida por el don inicial.

En las economías no mercantiles donde los vínculos sociales se producen a través de ciclos obligatorios de dones, es posible distinguir claramente al menos dos tipos de intercambio, aquellos en los que se aceptan y entregan dones de acuerdo a ciertas pautas de reciprocidad, en donde si bien al donar se obliga, se espera igualmente que el donatario sea capaz de entregar un contradon igualmente valioso que anule –o cuando menos “transmute” la deuda–; y un segundo tipo de intercambio, bien diferenciado, en el que se “dona para humillar al otro mediante el don”³⁸.

38 “El principio del potlatch –este es el nombre que Mauss encontró para este tipo de intercambio–, parece oponerse punto por punto al que animaba a esos otros dones que acabamos de

No pretendo traspasar estas ideas de manera automática a la vida actual en donde el sentido de los intercambios se ve todavía más oscurecido por su mediación mercantil. Sin embargo, considero valioso pensar con estos elementos pues, en muchos terrenos de la vida donde los intercambios no funcionan nítidamente en términos mercantiles, como en la familia o en la pareja, resulta fácil distinguir, bajo formas actualizadas, el funcionamiento de esta lógica del intercambio de dones, en cuya “alquimia simbólica se produce la realidad social como no reconocimiento”.

La idea no es simplemente, entonces, que los intercambios se representen o simbolicen de una determinada manera, sino que los intercambios concretos quedan ordenados en una matriz simbólica que, a la larga, opera organizando y dando sentido a los intercambios materiales inmediatos, estableciendo una jerarquía entre las personas que intercambian a partir del lugar que ocupan en el ciclo de los dones –donantes o donatarios.

Con estas ideas básicas relativas al hecho de que “el intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones por las que la alquimia simbólica produce la realidad, negando la realidad a la que apunta la consciencia colectiva como no-reconocimiento co-

analizar. En el potlatch, se dona para *humillar* al otro mediante el don. Por eso se le dona más (uno así lo cree) de lo que podrá devolver, o bien se le devuelve mucho más de lo que ha donado. Al igual que en los dones y contradones no agonísticos –el otro tipo–, el don-potlatch endeuda y obliga a quien lo recibe, aunque el objetivo al que se aspira es explícitamente hacer difícil, si no imposible, el retorno de un don equivalente: se trata de situar al otro en deuda de una forma casi permanente, de hacerle perder prestigio, de afirmar duramente el mayor tiempo posible la propia superioridad”, Godelier, *op. cit.*, pág. 86.

lectivamente producido”, intentemos discutir uno de los intercambios básicos que produce aspectos de la realidad social más inmediata y más profunda en la relación varón/mujer: el intercambio erótico y sexual.

El intercambio erótico en el patrón de pareja heterosexual predominante

Una de las experiencias que está en la base de la comprensión de una misma es el erotismo. La capacidad de sentir placer con y en nuestros cuerpos significa una de las principales fuentes de autoconocimiento y afirmación, además de constituir una modalidad básica de intercambio.

Sin embargo, no solamente significa esto. Michel Foucault ha expuesto muchas e interesantes ideas en torno al tema: la experiencia erótica –histórica y socialmente situada– es, al mismo tiempo, el sitio de la producción de un tipo de sujeto deseante. De ahí la importancia de estudiar “el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana”. Es así que:

(...) el punto esencial (al menos en primera instancia) no sea saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de qué se habla de él, quienes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan... De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta

las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano... las “técnicas polimorfas del poder”³⁹.

La experiencia erótica es una de las más decisivas fuentes de generación de sentido y comprensión simbólica de una misma y del entorno social. Sin embargo, el erotismo, la sexualidad y el placer femenino, no solamente continúan presentándose como esencialmente desconocidos, misteriosos, sino que sobre todo, están sujetos a todo tipo de construcciones materiales y simbólicas destinadas a “producir colectivamente su no-reconocimiento”.

El sistema sexo/género predominante en nuestra sociedad es muy rígido a la hora de organizar las pautas de relacionamiento varón-mujer levantándose a partir de una serie de supuestos básicos que funcionan como cimiento práctico y discursivo.

1. Privilegia la existencia de parejas heterosexuales y valora positivamente las relaciones de convivencia largas y estables.
2. Mantiene como imaginario colectivo la idea de la familia nuclear burguesa, en la cual, un varón y una mujer comprometidos entre sí por vínculos de afecto, organizan la procreación en base a relaciones de cooperación.
3. Si bien ya no es indispensable que una mujer tenga a su lado un varón mediador para existir socialmente, esto continúa siendo una fuente grande de satisfac-

39 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, tomo 1, La voluntad de saber, Siglo XXI, México, 1986, pág. 18 y ss.

ción psíquica –en el sentido de concordancia íntima con el universo simbólico dominante– y de estabilidad y reconocimiento social.

4. No es simétrica la importancia de la relación varón-mujer para el primero y para la segunda. Para el primero, el contar con una pareja si bien puede ser motivo de agrado o de afirmación de sí en el terreno social, no adquiere la significación de exigencia social. Para la mujer, el mantener una relación estable y duradera con un varón adquiere un fuerte significado simbólico de éxito, siendo vivido por tanto como exigencia íntima.

5. Las pautas del intercambio erótico en el relacionamiento varón-mujer siguen organizándose en torno al coito como paradigma de relaciones sexuales “completas”⁴⁰.

6. El terreno específicamente sexual del intercambio erótico prevaleciente, el coito, gira en torno al placer sexual masculino.

Considerando estos cimientos, intentemos indagar en el universo de significados y la “alquimia del intercambio de dones” donde se produce la realidad social.

40 A partir de aquí se organiza una clasificación básica de las relaciones sexuales, considerándose “completas” aquellas realizadas en torno a la penetración, a la “satisfacción genital” y designándose a las otras relaciones eróticas, “relaciones sexuales de fin inhibido”. Véase Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 42 y ss. Es interesante asimismo conocer las suposiciones de Freud en relación a la constitución de la familia: “Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital... con ello, el macho tuvo motivos para conservar junto a sí a la hembra, o en términos más genéricos, a los objetos sexuales; las hembras, por su parte, no queriendo separarse de su prole inermes, también se vieron obligadas a permanecer (sic), en interés de ésta, junto al macho, más fuerte”.

La valoración positiva de las relaciones heterosexuales estables y productivas, la estimulación familiar y social de la mujer hacia el matrimonio —o la vida en pareja—, que continúa considerándose un momento importante en su vida, culminación de los éxitos que pueda obtener en otros campos y la reducción del intercambio erótico al “esquema eyaculador”⁴¹, son elementos a través de cuya combinación se compone el laberinto del sentido práctico que organiza las relaciones varón-mujer que nos envuelven; lugar donde se produce de continuo la diferenciación simbólicamente jerarquizada de cada sexo, al mismo tiempo que colectivamente se reafirma “el no-reconocimiento” de todo esto.

La identificación primaria de sexo con coito, esto es, la reducción del significado del intercambio erótico heterosexual a la penetración del cuerpo femenino por el varón es el inicio de una sofisticada construcción simbólica de los intercambio varón-mujer de carga fuertemente asimétrica y jerarquizada: el varón “ha poseído” a una mujer cuando ha hecho el coito con ella, la mujer “se ha entregado” a un varón en esas mismas circunstancias. El varón toma —el cuerpo de la mujer—, la mujer lo entrega. Esta es quizá la idea fundamental que continúa organizando la comprensión simbólica del intercambio sexual.

41 Foucault utiliza este término para estudiar la “dietética” de los intercambios sexuales en la Grecia clásica. “Este «esquema eyaculador» a cuyo través se percibe toda la actividad sexual —y en los dos sexos— muestra evidentemente la dominación casi exclusiva del modelo viril. El acto femenino no es exactamente el complementario; más bien es su doble, pero bajo la forma de una versión debilitada, y que de él depende tanto para la salud como para el placer”, *Historia de la Sexualidad*, tomo II, El uso de los placeres, Siglo XXI, México, 1986, pág. 121.

Si este pilar básico de la representación simbólica del intercambio erótico lo analizamos con la herramienta teórica bosquejada más arriba, encontramos una de las principales matrices generadoras de sentido. ¿Qué simboliza el intercambio erótico en nuestra cultura? En gran medida, representa todavía la entrega del cuerpo por parte de la mujer al varón elegido quien, además, es aquel que puede dar sentido de legitimidad a su prole.

Puede pensarse que estoy exagerando al presentar el intercambio erótico de esta manera, sin embargo, un conjunto de pautas comunes de comportamiento sexual vigente refuerzan este esquema abiertamente.

Una idea básica inculcada en las adolescentes es que existe en su cuerpo algo que hay que cuidar —¿cuidar de qué? Esencialmente, de no entregarlo a un varón antes de tiempo. Esta idea, que continúa organizando la complicada relación madre-hija durante la adolescencia es una muestra de la inquietud que produce en las mujeres la obligación con que se les carga: tienen que considerar su cuerpo como bien para intercambiar por la lealtad, consideración y sobre todo, protección y permanencia de un varón. Es muy común escuchar la valoración de que una mujer hizo un “mal cálculo” y dio un “mal paso” a la hora de referirse a una mujer que mantuvo relaciones sexuales, se encuentra embarazada y el varón causante de tal estado no ha permanecido a su lado. En este caso, el mal cálculo queda demostrado, sobre todo, por el hecho del embarazo, en última instancia lo que se ponía en juego era la posibilidad de “afianzar” a un varón en base al favor sexual femenino —la entrega— a fin de asegurar la legitimidad de su acción sexual y procreativa.

No es extraño tampoco el hecho de que se mantenga el siguiente patrón en el intercambio erótico adolescente: la joven se presenta como objeto deseable, ciñéndose a las pautas de belleza y moda dominantes, flirtea con los chicos de su edad para llamar su atención esperando que sea el que “a ella le gusta”, y no algún otro, el que responda a la exhibición de sus encantos. Cuando finalmente obtiene una respuesta de un varón y comienza a salir con él se enfrenta, a nivel familiar, a una complicadísima tabulación del tiempo que puede compartir y de las actividades adecuadas a realizar. La “enseñanza familiar” del sentido de todo esto no es algo explícito y discutido abiertamente, que cuando menos disminuiría la angustia con que se encara. Es una especie de juego de acertijos donde, en base solo a medias palabras y referencias indirectas, se le va dando información a la joven acerca de lo que se espera de ella familiarmente en relación a su comportamiento con el varón.

Esto, que anteriormente fue discutido como mecanismo de inhibición de la disposición de sí de la mujer, ahora podemos comprenderlo como trabajo colectivo de producción de un no-reconocimiento simbólico: no se le dice abiertamente a la joven que dentro de las pautas de comportamiento erótico vigentes el varón aspirará a penetrar su cuerpo y que como se espera que ella obtenga algo a cambio de eso, quedará colocada en un auténtico laberinto a la hora de manejar su propio deseo erótico. A la joven no solo no se le dan las pautas claras para orientarse en la realidad social de las nuevas experiencias que afronta sino que, incluso en ese terreno de simbolización del intercambio

erótico, solo se le brindan tenues hilos para la comprensión.

Se pondrá en sus manos, como única llave, la posibilidad de “negarse”, que por supuesto será una valiosa arma a la hora de afirmar su propia autoestima. Pero, con ello, se la desarmará no solo en el terreno de la búsqueda de su propio placer experimentando con su cuerpo y jugando con el de otro ser humano, sino que se oscurecerá su posibilidad de comprenderse a sí misma, a su cuerpo, como otra cosa que no sea moneda de transacción. El varón buscará algo en ella y, en el mejor de los casos, ella sabe que puede negarse a entregarlo hasta que considere adecuado lo que obtendrá a cambio... ¿Es esto abrir la posibilidad a otras pautas simbólicas, o es en última instancia, pedirle a la joven que refuerce el sistema en su conjunto “tasándose” lo más caro posible?⁴²

¿Qué espacio existe, en este ordenamiento de las simbolizaciones de los hechos, para que la joven realmente maneje su cuerpo, lo adivine y lo explore como mejor le parezca, como más le satisfaga?

Se niega pues la realidad social del modo como está organizado el intercambio erótico actualmente y se confunde a la joven mujer con toda clase de señales

42 Margaret Leroy, *El placer femenino*, Paidós, Barcelona, 1996. Leroy, en una interesante exposición de los resultados de una encuesta sobre la vida sexual de cincuenta mujeres de distintas edades y condiciones sociales, brinda un significativo conjunto de elementos para comprender muchas actitudes hacia el sexo vigentes entre las mujeres. Recupero una gran cantidad de sus resultados en las siguientes páginas, presentándolos en términos de la dialéctica de los intercambios materiales y simbólicos.

misteriosas y verdades a medias⁴³. Yo puedo recordar todavía la desazón que me produjo escuchar los consejos previos al matrimonio que dio mi abuela a mi hermana nueve años mayor que yo la víspera de su boda. Todo giraba en torno a que el varón no te hiciera daño en una confusísima colección de frases a medias, de que no permitieras ni transigieras nunca el daño o la agresión de un varón. Mi abuela contaba que ella había dicho a mi abuelo al casarse que no importaba cuantos hijos tuvieran, él no volvería a verla si de alguna manera la lastimaba. La pregunta que a mí se me vino a la cabeza de inmediato fue ¿qué les hacen los varones a las mujeres? ¿A qué se está refiriendo mi abuela? Si bien para entonces tenía una idea rudimentaria y sumamente romántica acerca del significado del sexo, esa escena me marcó enormemente, contribuyendo a orientarme al inicio de mi vida sexual.

¿Qué significa la recomendación familiar a la joven acerca de que “hay que tener cuidado”? ¿Cuidado de qué, por qué habría de ser esquiva si por el otro lado, se presenta a la joven como algo deseable el hecho de contar con una pareja y se valora la institución matrimonial idealizada como un armonioso estado de unificación y plenitud?

Esta incongruente contradicción social, este no-

43 Tengo la intuición de que el sentido del humor –sobre todo el humor de contenido sexual– juega operando en los resquicios que quedan entre el sentido material de los intercambios y la elaboración colectivamente producida de su no-reconocimiento. En este sentido, determinados “chistes” que por lo general nos suelen causar una profunda irritación, podrían servirnos como herramienta de comprensión de las jerarquizaciones en las relaciones genéricas, como lugar donde las relaciones de poder que sustentan el predominio masculino quedan al descubierto.

reconocimiento del sentido del intercambio erótico colectivamente producido que actualmente es recreado al repetirse, con variantes, en torno a la iniciación sexual y la valoración del cuerpo de cada nueva mujer joven, conforma uno de los dispositivos simbólicos más pertinaces y difíciles de manejar.

Y es así porque, además, se valora esta “ampliación de la libertad de elección de la mujer” –que como venimos señalando, no es sino la obligación de tasarse lo más caro posible– como una mutación radical del contenido de los antiguos dispositivos que constreñían la disposición de sí, cuando en verdad no es sino una forma transformada de lo mismo.

En la época en la que la mujer era negociada por su padre con la familia de su eventual marido, entregada a un varón que a partir de ahí sería su dueño sexual, su protector y el propietario de sus hijos, no era necesaria la elaboración de dispositivos simbólicos tan elaborados como los actuales a la hora de representarse socialmente la transacción. La obligación –subordinación mediante el hecho de haberse convertido en deudores– en la que quedaba el yerno –y su familia– en relación al padre de la novia era explícita e inmediata, con lo que podía claramente establecerse un cálculo a la hora de negociar los intercambios. Esta actividad de cálculo siempre ha sido una de las más complicadas, laboriosas e importantes actividades sociales, como podemos verificar en cualquier libro de antropología.

Todavía en la época de nuestras madres, si bien la operación modificó su forma, oscureciendo el sentido de intercambio y de cálculo, el significado profundo resultaba menos oscuro. Pese a que la mujer había

conseguido ya la potestad de decidir con quien se casaría, su ámbito de posibilidades se limitaba a aquellos varones que le hubieran “ofrecido matrimonio”⁴⁴. La tradición de la “petición de mano”, vigente aun en algunos espacios de nuestras sociedades, la “entrega” de la hija en la iglesia por parte de su padre a los brazos de su esposo, el rito de “la noche de bodas” como institución de tránsito en la sexualidad y la condición de la mujer, el significado ambiguo de las palabras “señora” y “señorita”, el hecho de la mutación del nombre de soltera al de casada; y sobre todo, la fuerza de la idea de la virginidad, marcaban pautas más claras de la ritualización social que expresa el sentido del intercambio erótico subyacente (aunque es mucho más que ello): la mujer, hasta entonces cuidada por sus padres, se entregaba a un varón que tomaría su cuerpo como derecho matrimonial una vez que hubiera jurado públicamente el reconocimiento de la obligación que entrañaba ese acto.

En esta acción ritualizada de intercambio hay dos aspectos, por un lado era el intercambio de una mujer que gestionaba su entrega, con el apoyo de su propia familia, a un varón que se comprometía a considerarla su esposa –con todo lo que eso significa. En este nivel más visible las cosas se presentan como si existiera un cierto nivel de reciprocidad. Ella está entregándose a sí misma y se estipula claramente

44 Una anécdota de mi familia que siempre me produjo inquietud –y recién ahora comprendo por qué– es que el día que mi padre pidió la mano de mi madre, oficialmente y contando con una carta de mi abuela paterna que lo respaldaba, mi abuelo materno que siempre exhibió un buen sentido del humor, contestó: “en vista de que no hay mejor postor, si se la damos”.

aquello que puede esperar recibir a cambio: protección, respeto, lealtad y permanencia del varón que la convirtió en “su esposa”.

Sin embargo, si escudriñamos más profundamente encontramos que la mujer en esas circunstancias no gestionaba la entrega de sí misma eligiendo a un varón entre todos los existentes. Ella podía elegir solamente entre los “postores”, es decir, entre aquellos que inicialmente hubieran decidido elegirla como “objeto de conquista”⁴⁵. La posición de subordinación simbólica en la que quedaban colocadas las mujeres al ser incapaces, ellas en tanto que mujeres, de restituir el mismo don, “la elección inicial”, del que habían disfrutado, está en la base del sentimiento de obligación permanente que todavía encontramos en algunas mujeres que no se animan a romper una relación insatisfactoria, entre otras cosas porque “él la hizo su esposa”.

Si bien todos estos patrones de gestión social de la sexualidad femenina eran sin duda abrumadores y limitaban significativamente la posibilidad de disposición de sí, tenían la ventaja de permitir que la mujer

45 El modo como se organizaban las fiestas, que aún podemos ver en algunas películas, o que aun nos cuentan las mujeres de más de 50 es una buena escenificación de esto. Las mujeres, acompañándose en grupos, riéndose nerviosamente y atisbando a los racimos de jóvenes varones que hacían lo mismo. No hacían lo mismo sin embargo, ellos estarían mirando y evaluando a cuál mujer habrían de elegir para sacarla a bailar, ellas estarían esperando, implorando a su buena suerte, que las eligiera el que ellas deseaban. Contaban, por supuesto, con el poderosísimo derecho al veto: existía la posibilidad de negarse a bailar si no era el chico adecuado el que las elegía. En cambio, a la hora de aceptar una proposición, en caso de coincidencia entre su deseo y el del joven, quedaban colocadas en posición asimétrica: ellos les habían entregado un bien simbólico que ellas no podían devolverles, el hecho de haberlas elegido. Ellas podían aceptar tal elección lo cual, por supuesto, no significa haber intercambiado lo mismo.

se orientara con más precisión en el significado de lo que le estaba sucediendo, en calidad de objeto o de “obligada” perpetua.

Las pautas simbólicas de intercambio erótico en el momento actual son ciertamente distintas aunque comparten la estratificación en los intercambios sexo/genéricos que venimos analizando. Los patrones eróticos no tienen ya la carga explícita de enajenación de la voluntad de la mujer, quien ahora puede elegir de manera mucho más laxa al varón con el cual mantener relaciones sexuales o con quien vivir, pero esto ha oscurecido más el contenido simbólico del propio erotismo: la mujer se debe negociar a sí misma en un mercado que no reconoce serlo y que se esfuerza por aparentar no serlo.

El continuo esfuerzo de las adolescentes —e inclusive entre mujeres adultas— por producir para sí misma un tipo determinado de cuerpo ciñéndose a un tipo de moda, a unos parámetros estéticos, a fin de entrar en el mercado de los cuerpos que están en exhibición para los varones, es una grotesca manifestación de todo esto. Pese a interpretaciones que sugieren que la obsesión estética contemporánea significaría principalmente una expansión de las posibilidades de autoconstrucción individuales, que ahora podría realizarse eligiendo en un mercado de opciones ampliado⁴⁶, me parece que la llamada “tiranía de la esbeltez” o de la “juventud” solo puede explicarse de manera inversa. Como la exigencia social lanzada sobre cada una para ajustarse a una pauta estética a fin de ingresar, con

46 Gilles Lipovetsky, *op. cit.*

esperanzas, al “mercado de cuerpos” donde los “evaluadores” son varones.

El cuerpo femenino, un tipo determinado de cuerpo es actualmente la primera moneda con la que se transa el posible intercambio erótico. Por aquí puede estar la base tanto de la obsesión social por la delgadez, obsesión por tener un mejor bien que ofrecer, como de la propia vulnerabilidad femenina ante el insulto masculino “gorda”: se señala directamente la depreciación del valor del cuerpo femenino en el universo simbólico del mercado erótico tal y como funciona actualmente.

La posibilidad de transarse a sí misma en el intercambio erótico, pues, no ha “liberado” a las mujeres. Por supuesto que nos ha colocado en una situación distinta para pensar en las posibles maneras de desarmar este universo simbólico, pero esto es algo que todavía no sucede, o más bien, que está sucediendo confusa y dolorosamente sin haber logrado culminar.

Y no sucede porque continuamos inmersas –y muchas veces perdidas– en un universo simbólico en el cual la mujer se transa a sí misma, “libremente”, pero en condiciones asimétricas que la preceden y la envuelven, en un mercado erótico socialmente construido donde no es ella misma quien legitima su actividad procreativa –y en ciertos aspectos, su sexualidad.

Y esta transacción, que está oculta tras un denso velo de trabajo social para la producción colectiva de su no-reconocimiento, se funda en una asimetría insuperable, la diferencia sexo/genérica de los cuerpos del macho y la hembra humanos, reforzada por la todavía vigente distinción entre procreación y procreación legítima. Y a partir de ahí, las modalidades socialmente

construidas de uso y disfrute de dos cuerpos distintos.

Mi hipótesis, aunque sea provisional, va mas o menos como sigue:

Mientras la procreación en tanto capacidad propia-mente femenina continúe distinguiéndose entre legítima e ilegítima, de acuerdo al tipo de relación que cada mujer entable con algún varón, el encuentro sexual heterosexual –pese a la contemporánea y cada vez más generalizada escisión entre sexo y reproducción– seguirá siendo a nivel simbólico, el momento en el cual la mujer entrega un cuerpo –es decir, a sí misma– para ser penetrado por otro a cambio de la validación social obtenida por el reconocimiento del varón de ese acto como acto legítimo⁴⁷. Y en esos términos, no hay equilibrio posible.

En el intercambio emocional y erótico volverá a producirse una desigualdad aunque, cada vez con más frecuencia, esta opere en el sentido inverso: la mujer, habiendo conseguido hacer valer su derecho a elegir al varón que mejor le parezca, podrá iniciar el ciclo de intercambios a través del cual se producirá la relación como significativa a nivel simbólico. En todo este lapso se verá una y otra vez puesta a prueba en su habilidad para calcular lo intercambiado: el famoso terreno del virtuosismo de ceder para mantener y afianzar la

47 No es extraño que uno de los insultos más frecuentes y más fuertes sea el conocidísimo “hijo de puta”. Este insulto por un lado, es una descalificación a la madre del insultado al equipararla con un tipo de mujer que se sustrae al no-reconocimiento colectivamente producido de la sexualidad como intercambio mercantil, ejecutándola abiertamente de tal manera. Por otro, es una invalidación de la legitimidad existencial del insultado: es hijo no se sabe de cuál varón.

relación⁴⁸, la habilidad emocional y la especialización en el manejo del deseo del deseo. El sitio más difícil de manejar, y que de alguna manera comenzará a operar como matriz generadora de sentido, será el del intercambio sexual: ahí entablará irremediabilmente un intercambio asimétrico, mientras ella simbolice que entrega un cuerpo y no recibe otro a cambio. Mientras sus pautas íntimas de comprensión discurran por el significado de la entrega del cuerpo, es decir, mientras se encuentre sexualmente con la “posesión” no retribuida de sí misma tenderá a convertirse en una permanente demandante, en una “cobradora”.

Viviremos pues, a este nivel, angustiada e incomprendiblemente, la sensación de siempre estar entregando más de lo que recibimos a cambio, y esto no

48 En “El uso de los placeres”, en *Historia de la Sexualidad*, tomo II, *op. cit.*, Foucault analiza la organización del encuentro homosexual en la Grecia clásica entre un muchacho y su maestro como “una relación problemática”: “Los griegos no imaginaban tampoco que un hombre tuviera necesidad de «otra» naturaleza para amar a un hombre, pero si estimaban que los placeres que se obtenían de tal relación requerían de una forma moral distinta de la que se requería cuando se trataba de amar a una mujer. En este género de relación, los placeres no revelan, en quien los experimenta, una naturaleza extraña, pero su uso requería de una estilística propia”, pág. 177. La “estilística” descrita en las siguientes páginas corresponden a una economía de los intercambios que está fuertemente asociada al sentido vigente de “honor”: un joven no podía “aceptar” los requiebros de su maestro de manera muy rápida, existía una convención sobre el número aproximado de relaciones que se consideraban adecuadas entre un joven y personas adultas. Existía también una tabulación entre lo que el joven entregaba al maestro, el cuerpo, para su gozo, y lo que el maestro entregaba al primero en términos de sabiduría, regalos, etc. Si bien aquí está siendo descrita una relación perfectamente asimétrica con toda su economía y tasación de los intercambios aceptables, existe una diferencia radical en el patrón heterosexual vigente: las mujeres nunca llegarán a ser varones, del modo en que podían aspirar a serlo los jóvenes que durante su adolescencia tasaban su entrega a los maestros.

solamente en el terreno meramente sexual, sino que, a partir de ahí, muy fácilmente viviremos la experiencia de convivencia con el varón elegido como estafa, como incumplimiento de lo que este nos debe dar a cambio. Nos esforzaremos una y otra vez por inhibir tal sentimiento, o tal vez ingresemos en la agotadora y permanente negociación de las obligaciones, atenciones, tiempo, etc., es decir, quedaremos colocadas en la continua y aburrida cuantificación de los intercambios.

Así, el don no retribuido de nuestro cuerpo –y por tanto de nosotras mismas– producirá una replicación fractal, operará como una matriz generadora, reproduciendo, dando el mismo orden, imprimiendo sentido, a prácticamente todos los demás intercambios que constituyen la “alquimia simbólica” en la que se produce la relación varón/mujer a nivel emocional.

La cosa es todavía más difícil si pensamos que todo esto, que sucede a nivel estrictamente individual, se ve constantemente reforzado por el hecho de suceder dentro de un mar de significados sociales que permanentemente lo refuerzan. Es decir, esta disparidad sucederá a la vez, tanto como un evento singular que tal vez nos esforzaremos dolorosamente en trastocar –la conflictividad única de las relaciones de pareja que buscan ser “igualitarias”–, yendo y viniendo sobre una misma decisión, confundiéndonos a medida que hacemos valer nuestras decisiones y en las que encontramos resultados distintos a los que buscábamos, extraviándonos en el laberinto de los sentimientos encontrados, donde se fusionan la ira más intensa con la nostalgia más dolorosa, la más cierta voluntad de encuentro con el odio más feroz. Como un fenómeno

social que igualmente se nos presentará como agobiante: el mercado de los bienes simbólicos en el que estamos inmersas y al que no concurrimos en tanto iguales con el varón elegido. Este espacio de transacción calculada de bienes simbólicos es, además de un mercado íntimo que se nos comienza a presentar bajo la desconcertante fórmula de las más detestables concesiones y los más humillantes regateos, el sitio donde, por un lado, se estarán produciendo significados similares en base a los intercambios simbólicos a nivel social y por otro, se llevará a cabo la producción colectiva del no-reconocimiento de tales intercambios.

No es de ninguna manera desconocida la sutil sensación de sanción social, aprobatoria o reprobatoria, que experimentamos en torno a nuestro comportamiento en el momento de la interacción social. Este es uno de los más eficaces mecanismos de regulación, propagación y estabilidad del sistema sexo/género y de reafirmación de las jerarquizaciones y asimetrías que contiene. No es extraña la sensación de que, una vez que conseguimos cierto equilibrio en la relación de pareja a nivel íntimo, en cuanto la puerta se abre vuelven a entrar los fantasmas: es toda la fuerza del universo simbólico socialmente producido operando sobre cada una de nosotras.

Es justamente esto lo que se discute en un gran número de revistas femeninas, terapias sexuales y de pareja, etc., cuando se refieren a la insatisfacción de las mujeres tanto en su relación sexual y emocional con el varón, como al permanente sentimiento de incomodidad con su pareja en espacios públicos. Todas estas publicaciones sin embargo, por lo general se li-

mitan a recomendar a la mujer que se convenza que “así funcionan las cosas⁴⁹”, o a lo más, a sugerirle pistas para sortear la confusión de manera más fluida. Contundente producción de no-reconocimiento: por supuesto que así funcionan las cosas, no puede suceder otra cosa si las hacemos funcionar socialmente de ese modo, y no solo sin decirlo, sino esforzándonos lo más que podemos para que no se sepa, para construir significados distintos para lo que en realidad ocurre.

El intercambio sexual y el placer femenino

El sitio por excelencia para hablar de diferencias, para experimentar variantes, para investigar potencialidades de intercambio, es el del encuentro erótico heterosexual, el de la concurrencia de dos cuerpos biológica y fisiológicamente constituidos de manera distinta. También es el terreno más difícil, el que más complicaciones conlleva, porque no se encuentran únicamente dos cuerpos diferenciados en su morfología sino dos personas socialmente construidas, que han llegado a ser lo que son, justamente por el trabajo de incorporación en su propio cuerpo de los significados y demandas sociales que regulan y construyen como tal, la convivencia social. Es por ello que en el comportamiento sexual, como lugar de explora-

49 Un libro que circuló ampliamente en Estados Unidos a finales de los años 70 —Carol Tavris y Susan Sadd, *La sexualidad de la mujer casada*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1980— tiene justamente este contenido. Organizado en torno a la presentación de los datos de una encuesta realizada por una famosa revista femenina, el libro busca dar salida a tensiones entre las mujeres, convenciéndolas de que “así son las cosas”.

ción por excelencia, bajo las condiciones actuales se lleva a cabo el mayor silenciamiento social de la voz femenina.

A partir de la revolución sexual de los años 60 se abrió la discusión y muchos temas comenzaron a ser debatidos abiertamente y públicamente. La pauta de comportamiento sexual tradicional: excitación sexual, erección, penetración, movimiento y eyaculación, es decir, el patrón sexual centrado en la actividad y el placer masculino, fue objeto de un sinnúmero de críticas. Se comenzó a hablar del orgasmo femenino, del clítoris como órgano principal del placer de la mujer, de la importancia del “juego previo” al coito para su gozo y de la sensación mayoritariamente poco gratificante experimentada por la mujer al momento de la penetración.

Todo esto ha tenido una gran importancia para el auto-conocimiento del cuerpo femenino, brindando mayores posibilidades de búsqueda y de imaginación. Sin embargo, aun no se ha terminado de desarmar el esquema del encuentro sexual organizado alrededor del placer masculino que continúa considerando el placer femenino como una derivación de sí mismo: el varón sigue sabiendo cómo obtener placer, con su propio cuerpo, a partir de su encuentro con el cuerpo de la mujer, la mujer continúa, mayoritariamente, obteniendo placer de lo que el varón hace a su cuerpo y del placer que su propio cuerpo ofrece al varón.

La discusión abierta por la “liberación sexual” en términos de cantidad de investigaciones realizadas, de informes que circularon, de textos puestos al al-

cance del público, alcanzó niveles de interés masivo. Se divulgaron multitudinariamente incontables recomendaciones, sobre todo para las mujeres, acerca de su “derecho a tomar la iniciativa”, su “derecho al orgasmo”, a lo conveniente que resulta “exponer claramente sus preferencias y deseos”, etc. Sin embargo, concuerdo con la evaluación que hacen muchas autoras feministas en el sentido de que toda esta “liberación sexual” ha girado en torno a “sujetar el placer femenino a una expansión de las variantes del placer masculino”⁵⁰.

En gran medida, el discurso en torno al orgasmo se convirtió en una nueva obligación para las mujeres: no solo se les demandaba la entrega del cuerpo, sino que se les demandaba el gozo con la entrega del cuerpo como un elemento más del placer masculino. La “toma de la iniciativa” en el sexo, sin subversión del “esquema eyaculador”, refuerza la posición de poder masculina pues, a fin de cuentas, la mujer solicita al varón que “la tome”.

La exposición abierta de los deseos tiene igualmente un contenido asimétrico si el encuentro sexual gira en torno a la penetración: el varón pide autorización para “hacer” algo a la mujer, la mujer pide que “se le haga” algo.

Una vez más, si pensamos en la simbolización del propio intercambio sexual dentro del esquema eyaculador volvemos a encontrarnos con una asimetría radical, que está en la base de la producción social

50 Véase Leroy, *op. cit.* También, Lonzi, “La mujer clitorica y la mujer vaginal”, *Escupamos sobre Hegel, loc. cit.*; Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo XXI, México, 1989.

de los seres humanos en tanto varones dominantes y mujeres dominadas. El enorme poder disciplinario de las costumbres sexuales de una época discutido por Foucault, su significado de validación de las relaciones de poder vigentes, su capacidad para generar un sentido de congruencia entre la vida social y los niveles más profundos de la intimidad, queda pues, fuera de toda duda.

Epílogo

Una vez que hemos recorrido el accidentado paisaje de las relaciones sexo-genéricas contemporáneas, hay preguntas que quedan pendientes. La más urgente de ellas es la de cómo orientarse para desmontar las redes de dominación masculina vigentes, cómo trastocar el posicionamiento convencional de varones y mujeres, las disposiciones erigidas sobre esas posiciones, a fin de ir poco a poco construyendo relaciones sociales distintas.

De ahí la importancia de precisar cómo y cuánto han variado las relaciones entre los varones y las mujeres en las últimas décadas. Hasta qué punto se han disuelto las viejas jerarquizaciones entre las personas organizadas en torno al sexo y hasta dónde se reconstruyen bajo ropajes nuevos.

Una mirada superficial y una respuesta interesada, no reflexionada, pueden llevarnos a considerar que la continua erosión de las viejas prácticas de exclusión de las mujeres del espacio público que aseguraban explícitamente el predominio masculino, tienen el carácter de inmediatos dispositivos de “igualación”.

Es decir, es parte del sentido común considerar que tras la caída, una por una, de rígidas convenciones sociales sobre “el lugar” de las mujeres en el mundo, que impedían o limitaban su acceso al mercado laboral, que la circunscribían a la esfera doméstica, que la encasillaban en viejos estereotipos ma-

trimoniales y sexuales, etc., estaríamos avanzando socialmente hacia una “neutralización” del espacio social donde las distinciones y estratificaciones basadas en atributos sociales sexuados y sexuantes estarían disolviéndose.

Las páginas anteriores son un esfuerzo por mostrar que esto no sucede, que las mujeres una y otra vez quedamos atrapadas en ubicuas redes de sutil sujeción.

La “libre disposición de sí”

Entonces, si bien es importante partir de la constatación de la ampliación de los márgenes de disposición de nosotras mismas conquistada en los últimos tiempos, es asimismo decisivo registrar la reproducción de formas y mecanismos de dominio masculino bajo formas inéditas, recurrentes y cada vez más íntimas.

Por este lado, la discusión teórica y práctica, así como los esfuerzos individuales y colectivos, se pueden comprender en tres niveles:

- Un primer nivel que continúe analizando y desmontando los dispositivos concretos de “jerarquización”.
- Un segundo nivel que confronte sistemáticamente la incorporación de las disposiciones masculinas y femeninas a ceñirse al juego social, a la *illusio* de la red de posiciones genéricamente diferenciadas con sus relaciones de fuerza internas, que reproducen la estratificación sexo-genérica presentándola en nuevas envolturas.
- Un tercer nivel, que es en realidad el decisivo, que registre los espacios de libertad y autonomía, que se

esfuerce por su ampliación y defensa, que permita consolidar territorios que desmonten y trastocuen el sentido del juego social convencional.

El primer nivel conlleva el riesgo de circunscribirse a los cánones de racionalidad masculina. Suele girar en torno a la búsqueda siempre frustrante de la “igualación”, de disolver las convenciones exteriores, preguntándose después qué les falta a las mujeres para “competir paritariamente” en el mundo masculino, que ya no se presenta como fortaleza bien protegida por reglamentaciones que sancionan exclusiones abiertas.

La interrogación de la realidad que postulo procede exactamente a la inversa: qué posicionamientos privilegiados, qué relaciones de fuerza, qué mecanismos de configuración social siguen operando para asegurar y reconstituir el predominio masculino, asegurando simultáneamente aunque de manera más velada, más sutil e invisible, la posición secundaria de las mujeres en el espacio social.

En este terreno, es obvio que el nudo material fundante de todo el armazón es la propia producción y reproducción de la vida y las relaciones sociales en medio del universo de la riqueza abstracta. En la medida en que la existencia humana continúe escindida en dos dimensiones separadas y antagónicas, una de las cuales –la doméstica, aquella en la cual se realiza la procreación– solo consigue una valoración social secundaria y una significación subalterna, no habrá solución posible: a las mujeres se nos presentará permanentemente la disyuntiva de

procrear como riesgo, como renuncia a otro tipo de expectativas, o de no hacerlo y vivir la presión social de ser, supuestamente, mujeres “incompletas”. A partir de esta condición material de escisión femenina se conformará la apología a la maternidad enajenada con toda su cantaleta acerca de la abnegación y la superación del egoísmo a través de la crianza, que constituirá el acompañamiento de la reconstrucción de estratos de dominación.

Así, el auténtico desmontaje de los dispositivos exteriores de jerarquización exige poner en duda el cimiento mismo de la sociedad tal como es actualmente. Los esfuerzos liberales de igualdad chocan con un límite: mientras los hijos no sean inmediatamente mercancías, las mujeres que los den a luz se verán obligadas a “salir”, aunque sea temporalmente del espacio de la producción de la riqueza legítima, para realizar esas “nobles” y “sacrificadas” funciones. Pero mientras los seres humanos, su trabajo y sus capacidades sean el decisivo factor de producción de riqueza enajenada, se nos cargará al mismo tiempo la responsabilidad de producir individuos útiles¹. Este esquizofrénico esquema plantea a las mujeres la exigencia de su subversión, de su trastocamiento. De ahí el componente nítidamente anticapitalista de los más vigorosos esfuerzos emancipativos de las mujeres.

En relación con el segundo nivel, hemos tratado de registrar justamente el juego social en el que

¹ Por aquí se encaminan los argumentos neoconservadores que pretenden “regresar” a las mujeres al hogar y a su “admirable” función de madres, responsables principales del futuro de sus hijos.

quedamos inmersas y cuyas relaciones, demandas, expectativas y criterios de validez se convierten en parte de una misma al haber, cada una, quedado expuesta al paciente y permanente efecto de un trabajo social que nos produce de acuerdo con el criterio válido de feminidad –o de masculinidad, según sea el caso. Analizar de manera minuciosa estas disposiciones y predisposiciones socialmente construidas, a fin de ser racionalmente capaces de ubicar su funcionamiento en nuestro propio interior, constituye una de las armas más útiles para la crítica de lo existente. Por aquí podemos trabajar hacia una tecnología autodirigida del yo –del nosotras y del nosotros–, que persiga construir el significado de los actos de manera distinta, ampliando los márgenes de autonomía.

Y desde ahí, se pueden justamente expandir los espacios de libertad. Como creación, como crítica a la convención y a la creencia social, como construcción de novedad a partir de lo que somos. Solo desde este terreno podemos salir de la aparente paradoja de contribuir a mantener las estructuras de dominación que soportamos.

Salir de la trampa de feminizar el mundo masculino, para plantearse, más bien, la desorganización de las estructuras, materiales y simbólicas, que aseguran ese predominio es, pues, la tarea del momento.

Nosotras somos, mucho, muchísimo más de lo que socialmente se ha hecho de y con nosotras. Lo sentimos y lo sabemos, hablar entre nosotras es comenzar a desmontar el sistema sexo/género existente, es disponernos a construir uno nuevo. Es

obvio que esta tarea no es únicamente nuestra, aunque por supuesto que es a nosotras a quienes más importa. Somos nosotras las que más detestamos nuestra construcción social como “segundo sexo”.

El problema, en fin, no es fácil pero es al mismo tiempo insoslayable.



Otros títulos de la Serie Ch'ixi

Derechos de la naturaleza: Ética biocréntrica y políticas ambientales
de Eduardo Gudynas, 2015

La mirada del jaguar. Una introducción al perspectivismo ameríndio
de Eduardo Viveiros de Castro, 2013

La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez
de Rita Laiura Segato, 2013

De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles
de C. Simbiosis y C. Situaciones, 2011

Ch'ixinakax utxiwa :Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores
de Silvia Rivera Cusicanqui, 2010

Otros títulos de la editorial

Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria
de Silvia Federici, abril 2015

La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular
de Verónica Gago, 2014

¿Quién lleva la gorra?: Violencia, nuevos barrios y pibes silvestres
Colectivo Juguetes perdidos, 2014

