RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Cuello, Silvina Verónica

Cuerpo y filosofía. Apropiación del cuerpo de la mujer en occidente

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Cuello, S. V. (2016). Cuerpo y filosofía. Apropiación del cuerpo de la mujer en occidente. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/180

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Cuello, Silvina Verónica, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
diciembre de 2014, pp. 176,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Cuerpo y filosofía. Apropiación del cuerpo de la mujer en occidente

TESIS DE MAESTRÍA

Silvina Verónica Cuello

silvina.cuello@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos dar cuenta cómo, desde los aportes de Nietzsche y Foucault en cuanto a la categoría de cuerpo, la metafísica griega que funda Platón y a partir de ella las dicotomías que se instauraron en el pensamiento occidental, instalaron en el ámbito imaginario y material de la cultura formas de disciplinamiento, control y apropiación del cuerpo de la mujer; que se ven incluso reproducidas en algunas teorizaciones acerca del género.

Para ello, comenzaremos definiendo a qué nos referimos cuando hablamos de metafísica platónica y lógica binaria, así como sus implicancias en la cultura occidental, partiendo para ello de las teorías que las refutan. Situaremos el abordaje filosófico que hacen de la categoría de cuerpo Nietzsche y Foucault, ubicándolos como pensadores que contribuyen a una ruptura respecto de la lógica binaria instaurada por Platón a partir de su metafísica[1], intentando establecer las compatibilidades y diferencias en dichos abordajes; con el objeto de utilizarlos, finalmente, como base teórica para la deconstrucción de los discursos de género hegemónicos en nuestra cultura. Para llevarlo a cabo, analizaremos trabajos filosóficos e históricos que abordan la temática de género -especialmente desde las corrientes feministas- y las manifestaciones culturales que evidencian el control, dominación, apropiación y objetivación de cuerpo femenino; para poder distinguir las posiciones que –según nuestro criterio- reeditan la metafísica platónica de las que no. Teniendo siempre en consideración la importancia que adquiere la concepción de cuerpo y su relación con el género en la problemática de la emancipación de la mujer, y contemplando en el horizonte las posibles derivaciones de la resistencia femenina en relación a los dispositivos saber-poder que nos atraviesan.

1 Pintura de Milena
Aimé Álvarez

Índice

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

ACLARACIONES SOBRE LA ESTRUCTURA DEL ESCRITO Y LA SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

CAPÍTULO I - ACERCA DE LA CONTRIBUCIÓN DE NIETZSCHE Y FOUCAULT A UNA RUPTURA CON LA LÓGICA BINARIA Y LA CONCEPCIÓN DE CUERPO.

EL CUERPO EN NIETZSCHE

DE CÓMO NIETZSCHE ¿SE VOLVIÓ CRISTIANO O IDEALISTA EN SUS CONSIDERACIONES ACERCA DE LO FEMENINO?

FOUCAULT Y EL CUERPO

CAPÍTULO II – LAS TEORÍAS DE GÉNERO

BREVE CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LAS TEORÍAS FEMINISTAS

DE LOS FEMINISMOS "QUE TIENDEN A LO UNO"

DE LOS FEMINISMOS "GENEALÓGICO-DECONSTRUCTIVOS"

El género y las "disputas" feministas
Cuerpo, género y performatividad
Cuerpo, materialidad e "importancia". La controvertida noción de "falo"
Género: Apropiación y Subversión
La diferencia sexual y la fetichización del género
Los usos de la categoría de género
Reconocimiento de las diferencias y deconstrucción del género
Género y cultura: Una propuesta de articulación entre Antropología y Psicoanálisis
Cuerpo y psicoanálisis en el feminismo

A MODO DE CONCLUSIÓN..."CUERPO Y VOLUPTUOSIDAD COMO ESCÁNDALO DE LO DIVERSO"

La voluptuosidad y las implicancias de la concepción del cuerpo femenino en las prácticas sociales y en las formas de subjetivación de las mujeres

BIBLIOGRAFÍA

WEBGRAFÍA, IMÁGENES, VIDEOS Y TEXTOS

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Dedicatoria

A mi querida hija Milena *que es autora de la pintura de la portada, y a quien deseé mujer desde siempre.*

A mi amada madrina María del Carmen Mateo, quien sembró en mí la simiente de la problematización del mundo y de nuestro lugar como mujeres. Ella en mi pensamiento es potencia.

A mis amados padres que me impulsaron a perseverar.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Agradecimientos

A mi directora de tesis **Dra. Cecilia Macón**, por comprender y responder tan fácilmente mis dudas, por su paciencia e intuición para saber exactamente hacia dónde quería dirigirme en el momento preciso y antes que yo misma lo tuviera claro. En definitiva, por cumplir su rol de directora de un modo excepcional!

A todos los que me alentaron en este arduo trabajo de escribir, comenzando por mi familia, amigos, colegas y todos los que de buena fe me alentaron a terminar este trabajo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Introducción

«Por lo demás, detesto todo aquello
que únicamente me instruye
pero sin acrecentar o vivificar
de inmediato mi actividad».[2]

Este escrito tiene la intención de ser un aporte a la genealogía[3] del lugar que ocupa el cuerpo en la filosofía y en especial del cuerpo femenino a partir de la modernidad.

En el presente trabajo, nos trazamos dos objetivos que se presentan entrelazados, por un lado analizaremos -con el aporte de Nietzsche y Foucault- el pensamiento binario que, en el marco de la filosofía político-social occidental, ha postulado determinadas dicotomías: mente-cuerpo, naturaleza- cultura, público-privado, individuo-sociedad, mujer-varón, femenino-masculino; y por otra parte, intentaremos establecer la influencia de este pensamiento en las categorías de género y en la consideración del cuerpo femenino en particular.

Nos proponemos analizar, desde una perspectiva filosófica deconstructivista[4]; los recorridos genealógicos e históricos ya existentes en torno a la temática de la apropiación del cuerpo femenino en nuestra cultura a partir de la modernidad y los debates que el tema ha suscitado. Así es que analizaremos las discusiones y diferentes concepciones acerca del cuerpo de la mujer y sobre la situación de dominación que padece la mujer en la cultura occidental. Pero el objetivo central del presente trabajo, no es sólo reconstruir la discusión, sino también proponer una mirada que tenga en cuenta las implicancias de la concepción del cuerpo de la mujer en las prácticas sociales y en las formas de subjetivación de las mujeres. Es por ello que diferenciaremos entre las diversas teorías de género, aquellas que reeditan la metafísica platónica y las dicotomías dominantes en el pensamiento occidental – refrendando, así, la opresión - de aquellas concepciones que las subvierten favoreciendo un camino emancipatorio para la mujer. Dicha diferenciación estará facilitada por el previo trabajo sobre las concepciones de Nietzsche y Foucault respecto del cuerpo que nos permitirán establecer una perspectiva diferente en relación al lugar del cuerpo femenino y sus investiduras sociales.

El problema que indagaremos es por qué el cuerpo femenino resulta relevante en los intentos de disciplinamiento, objetivación[5] y apropiación en el marco de los dispositivos saber-poder de Occidente6 a lo largo de su historia. Cuando hablamos de disciplinamiento nos referimos al concepto foucaultiano que refiere al surgimiento de las disciplinas sociales en el siglo XIX, habiendo sido estas ciencias, instrumento para el atravesamiento y control político de los cuerpos, fundando así una microfísica del poder que no necesitaría ya recurrir sistemáticamente a la fuerza represiva y que por ello se reproduciría y extendería en todas las prácticas sociales.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Por otro lado, en “La cuestión del Sujeto” Foucault resignifica su obra en función del abordaje de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura occidental, y esto implica, para él, el abordaje de la *objetivación del sujeto*, es decir: los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (objetivación del sujeto productivo, objetivación del sujeto parlante, objetivación en historia natural o en biología, objetivación del sujeto en las “prácticas dividientes”- sujeto escindido en su interior, y escindido de los otros – objetivación del sujeto de una “sexualidad”).

Dicha *objetivación del sujeto* se halla íntimamente relacionada con –siguiendo a Marx- la *apropiación* capitalista tanto del cuerpo como del producto del trabajo humano, es decir respecto de la transformación del objeto de producción en mercancía (doble alienación)[7]. Lo que también puede aplicarse a la objetivación del sujeto femenino en tanto mercancía para una cultura y un estado-nación patriarcal, que sostiene leyes que regulan especialmente el cuerpo de las mujeres y no así de los varones.

Foucault afirma que la noción de “sujeto”: “…tiene dos acepciones: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia: sujeto ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. En los dos casos, este término sugiere una forma de poder que subyuga y somete”.[8]

En *La cuestión del sujeto*, el autor quiere abordar las formas de resistencias que se ligan a las formas de poder que se ejercen en la vida cotidiana y que: “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los liga a su identidad, les impone una ley de verdad que se ven obligados a reconocer y que los otros tienen que reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos.”

Entre esas formas de resistencia o luchas presenta, justamente, la de las mujeres frente a los varones.

A partir de aquí surge el interrogante acerca de ¿qué particularidad presenta en el caso de la mujer esta objetivación del sujeto que Foucault postula? Esos sujetos femeninos sujetados a una cierta identidad en la que deben reconocerse y ser reconocidos…¿de qué modo están sujetados a las relaciones de poder y cómo resisten? ¿Hacia dónde derivan las resistencias femeninas? ¿Cuáles son las identidades posibles que el ejercicio del poder permite como posibilidad sobre las acciones de/a las mujeres? Quizás esto tenga mucho que ver con la “economización” del cuerpo femenino.

Tratando de precisar un poco más esta idea de “economización del cuerpo femenino” o “apropiación económica del cuerpo femenino”, diría que tiene que ver con la *“expropiación económica de los cuerpos”* que menciona Foucault, siendo esta expropiación evidente en la utilización del cuerpo de la mujer en la publicidad, la venta virtual y telefónica de sexo, obviamente la prostitución y la pornografía, así como otras formas de control sobre el cuerpo productivo de la mujer, sea en su vertiente “activa” (trabajo asalariado) o en su vertiente “pasiva” (en el “hogar”).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La apropiación y dominación del cuerpo femenino, no sería posible sin la reproducción imaginaria social. Sostenemos, entonces, que se reproducen en el imaginario[9] sentidos -que se traducen en prácticas- que pretenden domesticar el cuerpo femenino.

> "Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas."[10]

La domesticación del cuerpo femenino proviene, entre otras cosas -y según intentaremos señalar en la presente investigación-, de la metafísica platónica que constituyó la base del pensamiento filosófico-político-social de la cultura moderna occidental, de los dualismos que instaura en el pensamiento occidental y de la tradición religiosa cristiana que, por considerar al cuerpo femenino como misterioso y oscuro[11], lo estigmatiza – "marca a fuego" el cuerpo femenino con significaciones que suturan y esencializan peyorativamente y que dictan un rol social determinado y unívoco - .

Entre las temáticas que abordaremos críticamente se encuentran: Apropiación y control del cuerpo de la mujer, cuerpo femenino como propiedad (cultural) patriarcal a lo largo de la historia de occidente, cuerpo femenino definido únicamente por la diferenciación con el cuerpo masculino. Cuerpo femenino como "natural". Formas sociales de reproducción de la interacción que marca implícita o explícitamente la apropiación y/o invasión del cuerpo femenino (violencias, acoso, publicidades, prostitución, pornografía, etc.).

Los grupos de interrogantes que guiarán la presente investigación son los siguientes:

1 - ¿En qué medida el cuerpo de la mujer resulta relevante en el dispositivo saber - poder occidental? ¿Por qué fue estigmatizado, perseguido, violentado y clasificado acorde al dispositivo en las diferentes épocas de la historia de Occidente y tuvo un especial tratamiento disciplinario a partir de la modernidad?

Una posible hipótesis es que el cuerpo femenino es evidencia social de la ***voluptuosidad***[12] de la sexualidad y por ello mismo se torna objeto de control en las distintas épocas de la historia occidental.[13]

Cuerpo femenino que es producido y que reproduce a su vez esas formas de control, pero que debido a su voluptuosidad, a su exceso, desafía a los dualismos.

El cuerpo femenino es el que más evidencia los cambios estéticos en el pasaje de la niñez a la adultez y es el que se embaraza (evidencia de la vida sexual activa de la mujer). Es, a su vez, al que se le exige -desde fines del siglo XVI y s. XVII- "mostrar sus atributos"

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

como prueba del cambio (especialmente los pechos, mientras bajo la cintura, las mujeres, se hallaban encorsetadas y con faldas amplias con armazones de metal o telas rígidas), así como también se le exige la búsqueda de la maternidad, incluso esgrimiendo un argumento basado en el llamado "instinto materno" para aludir a la obligatoriedad biológica de la función (bio-poder).

2 – Nos preguntamos por qué las teorías occidentales acerca de la sexualidad y el género recaen tanto en dicotomías tradicionales, como naturaleza-cultura, concepción de un estado presocial del hombre que abandona o relega su naturaleza animal al ingresar en la cultura y la lucha constante que esto implica. En especial el Psicoanálisis e incluso algunos trabajos sobre género desde el feminismo liberal han recaído en dichas dicotomías, las han reeditado en la forma de abordar la constitución de la subjetividad en el caso del psicoanálisis, y en el caso de algunos feminismos han recaído en soluciones que van de uno al otro polo de las dicotomías sin salir de la lógica binaria.

3 - Por último, pretendemos enunciar algunas implicancias de la apropiación - objetivación del cuerpo de la mujer, en términos de efectos de subjetivación en la mujer occidental [14], partiendo de los siguientes interrogantes:

¿Qué particularidad presenta en el caso de la mujer los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos sociales[15] en nuestra cultura? Esos sujetos femeninos sujetados a una cierta identidad en la que deben reconocerse y ser reconocidos…¿de qué modo están sujetados a las relaciones de poder y cómo resisten? ¿Hacia dónde derivan las resistencias femeninas? ¿Cuáles son las "identidades" posibles que el ejercicio del poder permite como posibilidad sobre las acciones de/a las mujeres?

Aclaraciones sobre la estructura del escrito y las elección bibliográfica .

Esta tesis está compuesta por dos capítulos con sus respectivas secciones y una conclusión.

En el primer capítulo abordaremos las contribuciones de Nietzsche y Foucault a la ruptura con la lógica binaria, sobre todo a partir de sus críticas a la concepción del cuerpo propia de la filosofía occidental. La primera sección del mismo la dedicaremos a la concepción de cuerpo en Nietzsche para luego adentrarnos en las consideraciones del filósofo alemán acerca de la mujer y las contradicciones que estas concepciones abren en relación a sus teorizaciones. Y en la sección tercera presentaremos los planteos de Foucault acerca del cuerpo y la sexualidad.

En tanto, en el segundo capítulo trataremos las teorías de género que analizaremos luego a la luz de los aportes de Nietzsche y Foucault, discerniendo su aporte a la emancipación de la mujer en relación a sus continuidades o rupturas respecto de la lógica binaria; a la que consideramos tendiente hacia caminos y lógicas político-sociales más

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

conservadoras y riesgosas para la aceptación de las diferencias, favoreciendo y reproduciendo en muchos casos posiciones discriminatorias y de dominación.

Comenzaremos en la primera sección del capítulo segundo realizando una breve contextualización histórica de las luchas feministas y sus teorizaciones.

Es necesario aclarar que, debido a la vasta producción intelectual en la temática, en este capítulo haremos especial hincapié en las autoras y textos contemporáneos que consideramos más representativos de este tipo de perspectivas en la temática de género, haciendo una especial selección y un recorte significativo ligado exclusivamente a la importancia para la temática que nos ocupa y a las limitaciones espaciales de un escrito como el presente.

En la siguiente sección del segundo capítulo trataremos las concepciones de teóricas feministas que, a nuestro criterio, permanecen ligadas a la lógica de lo uno; mientras que en la sección tercera abordaremos teóricas del feminismo que nos permiten leer la apropiación del cuerpo femenino de forma crítica y no binarista, favoreciendo un replanteamiento a partir de las concepciones de Nietzsche y Foucault que trataremos en las conclusiones, en un intento de propuesta plural y de una perspectiva que enriquezca la mirada de las mujeres hacia las mujeres.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

CAPÍTULO I - Acerca de la contribución de Nietzsche y Foucault a una ruptura con la lógica binaria y la concepción de cuerpo

En el campo de la filosofía se han realizado diversos trabajos intentando abordar la temática del cuerpo. En este trabajo, nos centraremos específicamente en los escritos de Nietzsche y Foucault, dado que los situamos como pensadores que contribuyen a una ruptura respecto de la lógica binaria instaurada por la metafísica platónica, fundamentalmente porque ellos se han dedicado a denunciar los planteos del filósofo griego.

Desde la metafísica platónica se imprime en la cultura occidental una preponderancia de un sistema de pensamiento basado en dicotomías, en oposiciones binarias; ésta es la perspectiva que asume Foucault.

En palabras de **Foucault**:

> "Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo- discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del sexo* que de una *Física.* No hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo —no tanto— anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales "conquistas"), sino hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos." [16]

El pensamiento occidental opera en la impronta que ha dejado la propuesta metafísica de Platón. En su metafísica, dicho filósofo establece una distinción entre: una esfera inteligible y otra esfera sensible, siendo esta dicotomía la base epistemológica y ontológica de la filosofía platónica. En ella, el cuerpo es concebido como parte constitutiva de la esfera sensible, aparece como el polo menos significativo de la dicotomía inteligible-sensible, alma-cuerpo. Se trata del polo engañoso y depreciado en el marco de la metafísica platónica. El cuerpo y todo lo relacionado con los sentidos, es lo valorado por el vulgo al que le aterra la muerte porque se ve privado de lo más preciado que es su cuerpo; pero para el filósofo platónico la muerte no es de temer porque valora los bienes inmateriales como el alma y su felicidad es el pensamiento mismo, por lo que morir permite aproximarse a esos bienes invisibles sobre los que meditó toda su vida el filósofo, es decir que lo acerca a lo que las cosas realmente son en sí mismas: las esencias, lo innato de las ideas contenidas en la eternidad del alma.[17]

Si bien no nos centraremos en sus proposiciones, no podemos dejar de mencionar a Baruj Spinoza, a quien podríamos situar como puente a la modernidad ya que fue este

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

filósofo quién desafió la dicotomía platónica y sentó las bases para los desarrollos posteriores. A partir de su concepción de Dios como sustancia –y no como voluntad-, supera la antítesis materia-espíritu, ya que dicha sustancia que identifica con la Naturaleza es portadora de ambos atributos: de extensión y de pensamiento o conciencia. Dios es una cosa pensante y también espacial, es decir que Spinoza rompe con la filosofía que enseñaba que el espíritu es *cualidad* y el cuerpo *cantidad*.

Para Spinoza, Dios y mundo constituyen una unidad, afirma que Dios no ha creado el mundo de la nada y que éste es una realidad inmanente en él, es decir que el mundo no es producto de un plan preconcebido por una voluntad divina, sino que *"es una suerte de emanación geométrica a partir de la Sustancia, ello es, de Dios."*[18]

Lo anímico y lo corpóreo son distintas manifestaciones de lo uno, de la Sustancia. El alma es sólo la expresión mental del cuerpo y, simultáneamente, éste es la expresión de la existencia del alma. Sin uno no existe el otro, por lo tanto, para Spinoza, no existe la inmortalidad personal del alma, a diferencia de la doctrina platónica que sostiene la inmortalidad del alma y que la ubica en un lugar mucho más importante y real que el cuerpo en el que encarna ocasionalmente. El alma pertenece a un mundo superior donde sólo habitan Formas y Alma, y es en este mundo superior donde hallamos el conocimiento, es a este mundo al que debe tender nuestra actividad pensante en tanto reminiscencia, debemos recordar las formas innatas contenidas en nuestras almas antes de encarnar en este mundo de sombras y apariencias. Por lo tanto, la parte que le toca al cuerpo y los sentidos en el logro del verdadero conocimiento es subordinada y accidental.

Por el contrario, y partiendo de una concepción de sustancia única, Spinoza elabora su teoría de los cuerpos: distingue cuerpos simples (simplicísimos) y compuestos (de primero y segundo grado). El hombre es un cuerpo complejo, compuesto de otros cuerpos simples que a su vez se componen de cuerpos simplicísimos.

El cuerpo, para Spinoza, es un modo que expresa la esencia de Dios, en tanto cosa extensa; y es afectado de múltiples maneras. El cuerpo existente es el objeto de nuestra alma.

> *"Los cuerpos son (Definición 1) cosas singulares que (Lema 1) se distinguen unas de otras con relación al movimiento y al reposo y así cada uno ha debido ser determinado al movimiento y al reposo por otra cosa singular (Proposición 28, parte 1), a saber (Proposición 6): por otro cuerpo que (Axioma 1) se mueve o está en reposo."*[19]

De este modo, Spinoza afirma que los cuerpos se distinguen en relación a: movimiento, reposo, rapidez y lentitud, y no con relación a la sustancia; así como determina que ese movimiento o reposo lo define siempre la relación con otro cuerpo, es decir, cómo un cuerpo es afectado por otro. De aquí su programa ético, su geometría de los afectos o las pasiones que influyen sobre la razón tendiendo a la servidumbre

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(impotencia) o a la libertad (potencia). Los afectos tienen un doble carácter: pasivo y activo. Existen dos afectos principales: alegría y tristeza. La primera, tiende a la conservación y perfeccionamiento del ser; en cambio, la tristeza es la pasión que ocasiona su disminución.

No es casual que Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía,* abordando el tema del cuerpo en el filósofo alemán, elija comenzar mencionando a Spinoza quien -según el filósofo francés- "(…) abría a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que *puede* un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que ha llegado la hora: <Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto> (cita de *La voluntad de poder*)"[20]. Ha llegado la hora de cuestionar a la filosofía de la conciencia, ha llegado la hora de retomar el cuerpo y el devenir, ha llegado la hora de que la conciencia ocupe su lugar en la cultura occidental: como síntoma.

El cuerpo en Nietzsche

Nietzsche elabora un concepto amplio de cuerpo, no entendido meramente como una extensión sino como una composición resultante del juego de fuerzas en la voluntad de poder, y por lo tanto rompe con las dicotomías que parten de la metafísica platónica. Desde esta perspectiva, el cuerpo aparece como composición que involucra tanto lo sensible como el pensamiento creativo - no apresado por el método dialéctico postulado por Platón -.

El cuerpo es, para este filósofo, la *Gran razón*, en cambio la razón filosófica será nombrada por él como, *pequeña razón, pequeño juguete,* como *espíritu* que resulta un instrumento de la Gran razón. El cuerpo es:

> "(...) una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. (…)Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (…) El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad." [21]

Nietzsche distingue el yo (Ich) del *sí mismo* (Selbst). Mientras el yo está ligado a la pequeña razón, a la conciencia como límite superficial y efímero, como juguete de la Gran Razón que es el *sí mismo, este último* es el *cuerpo* mismo*,* cuerpo que busca con los ojos de los sentidos y escucha con los oídos del espíritu. El *sí mismo* como cuerpo múltiple, contiene muchos "yoes" de sí mismo[22], implica la alteridad[23], lo otro de sí mismo, lo inasible, lo cambiante, va adquiriendo múltiples máscaras (yoes, identidades como ficciones precarias y útiles para la vida) acorde a la composición y la contingencia del juego de las fuerzas en determinado momento, lugar y relación con los otros. Se trata de una subjetividad en transformación, y producto del juego de las fuerzas intervinientes, no

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

responde a una identidad esencial y no puede ser dirigida voluntariamente (conscientemente), es por eso que la voluntad de poder es inconsciente, azarosa y plural.

En cambio, lo que para Nietzsche es este *ser del devenir* que se transforma constantemente, para Platón son sombras y engaños respecto del verdadero ser. Para este último, el mundo percibido por nuestros sentidos es un constante fluir de apariencias cambiantes, de las que no se puede obtener ningún conocimiento real. El pensar acerca de las formas universales[24] es el único tipo de pensamiento capaz de llegar a la verdad25. Es por ello que, para Platón, lo que cambia no es, no puede tener status de ser.

El mundo de las Formas integra, para el filósofo griego, conjuntamente con el alma, la verdadera realidad, el fundamento del auténtico conocimiento sobre todas las cosas. Entonces, la actividad de nuestro pensamiento debe coincidir con esas formas perfectas y esenciales contenidas en nuestras almas desde siempre.[26] Dichas apreciaciones platónicas[27] que apuntan a un principio único de todo, son criticadas por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* cuando se refiere al concepto de "voluntad de verdad" denunciando que éste apunta a hacer pensable todo lo existente, a amoldarlo y plegarlo a la propia decadencia, **"Debe volverse liso y someterse al espíritu como su espejo y su imagen reflejada."**[28]

El filósofo alemán considera que la enfermedad que comenzó con la metafísica platónica y la moralización de la verdad (no es lícito engañar), se contagió y extendió por medio de la moral cristiana que constituye el crimen contra la vida por excelencia.

> "Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, (…) - ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!...(…) Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un "alma", un "espíritu", para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; (…)".[29]

Se trata de la moral de decadencia que requiere de la renuncia a sí mismo y que anuncia la búsqueda de un final, niega por lo tanto la vida y quiere vengarse de ella.

El *sí mismo* nietzscheano, por el contrario celebra la vida tal cual es, es el cuerpo que la voluntad de poder compone desde su pluralidad de fuerzas; y ese cuerpo tendrá el sentido de la cualidad que adquiera la voluntad acorde al juego de las fuerzas activas y reactivas que la constituyen. Ese sentido tendrá que ver con qué fuerzas triunfan por sobre las otras - sin anularlas, como sí sucede en la dialéctica platónica-; siendo que dichas fuerzas se caracterizan por: las fuerzas activas son las llamadas dionisíacas, implican exceso, pujanza, pasión, guerra; en cambio las fuerzas reactivas, nombradas apolíneas, son las que corresponden a la conservación de lo dado, la tradición, el status quo, las que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

limitan el avance de las activas.

La voluntad de poder es, para Nietzsche, el nombre del juego de esas fuerzas en tensión y oposición constante, fuerzas jerarquizadas, en relación y que componen cuerpo. El cuerpo aparece como composición resultante de una tipología y una cualidad de la voluntad de poder que afirmará (o negará) la vida y la diferencia en su multiplicidad. La voluntad de poder es múltiple, plural e inconsciente, no es la voluntad de la conciencia en tanto voluntad directriz.

La voluntad de poder nietzscheana, en tanto principio múltiple, constituye una clara oposición a la metafísica platónica y la preponderancia de lo inteligible; ya que Platón afirmaba que el Bien es uno, es la forma que causa todas las demás formas y es una realidad trascendente de perfección absoluta que contiene la explicación del universo. Aquí, como en toda lógica binaria, la dicotomía se subsume en la unidad, en lo universal verdadero, en el ser como verdad inmutable.[30]

Nietzsche, en *El Ocaso de los Ídolos*, se pregunta ¿qué es lo peculiar a los filósofos?, se está refiriendo en particular al inicio mismo del idealismo con Platón a partir de su maestro Sócrates. Afirma que lo que distingue a estos filósofos es: "su falta de sentido histórico, su odio a la idea de devenir, su egipticismo".[31] Afirma que construyen momias, que son idólatras de las ideas (*ideas momias*):

> "(…) cuando adoran, matan y rellenan de paja: todo lo ponen en peligro de muerte cuando adoran. (…) Lo que es, no deviene, no se hace, y lo que deviene o se hace, no es. Todos creen desesperadamente en ser. Pero como no pueden apoderarse de él, buscan las razones del por qué se les escapa: "Es forzoso que haya allí un engaño por efecto del cual no podemos percibir el ser; ¿dónde está el impostor?"(…) los sentidos son quienes nos engañan acerca del mundo verdadero."[32]

Nietzsche asevera que esos filósofos son "sepultureros" del cuerpo, que pretenden que perezca como la *lamentable idea fija de los sentidos* que es. Cuerpo contaminado de todos los defectos y refutado por la lógica, pero aún así tiene la impertinencia de comportarse como si fuera real. Ironía que utiliza el filósofo alemán para refutar el llamado "realismo" platónico respecto de su teoría de las ideas. Por su parte, Nietzsche postula que es la *razón* la que falsea el testimonio de los sentidos, que es por ella que creemos en "la mentira de la unidad, la mentira de la realidad, de la sustancia, de la duración."[33] Son los sentidos los que nos muestran el "venir a ser de las cosas, la desaparición, el cambio" y por eso Nietzsche dice que Heráclito tiene razón cuando afirma que el *ser es una ficción*. Es por esto último, que acusa a los filósofos idealistas de poner como primeras -como principio-, las cosas que vienen al final[34], es decir lo que fue creado aparece como *causa sui*: el ser, la verdad, lo absoluto, el bien, la perfección.

Así llega Nietzsche a postular su *perspectivismo* y la proposición que el único mundo verdadero es el ficcional, es lo que creamos, las verdades que creamos, es el producto de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la composición de la voluntad de poder. Así es que sitúa como síntoma de decadencia, como signos característicos del no ser, de la nada (nihilismo35) toda filosofía que aboga por un *mundo verdad* como ilusión de óptica moral:

> "Dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea a la manera del cristianismo, ya al modo de Kant (un cristiano pérfido, en último resultado), no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente. El hecho de que el artista tenga en mayor aprecio la apariencia que la realidad, no arguye contra esta proposición, pues en tal caso, la aparienciencia significa la realidad reproducida una vez más, en forma de selección, de acrecentamiento, de corrección. El artista trágico no es un pesimista, dice *sí* a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*."[36]

Nietzsche se propone como psicólogo de la cultura occidental para diagnosticar esos síntomas de decadencia que evidencian una enfermedad: el nihilismo. Éste se vislumbra en el dominio absoluto del Ich (yo), esa pequeña razón que pretende "ser", que vela el *sí mismo* y así se constituye en la negación de la vida (triunfo de las fuerzas reactivas) y en una "apuesta" desesperada por los "trasmundos", definiendo el ser del hombre por su "pequeña" consciencia. De esta forma, establece que la historia de la enfermedad de Occidente es la historia de la metafísica occidental, porque en ella se esconde el cuerpo y su pluralidad, se lo niega, se recurre a todo lo que nos aleja de la vida, de lo múltiple y de lo ficcional.

Nietzsche propone la existencia del mundo como ficción, dice que lo que nosotros hacemos es interpretar el mundo y no contemplarlo, es decir que creamos sentidos y valores, creamos perspectivas, no "re-conocemos" lo que ya "es".

> "Nosotros los que pensamos y sentimos somos los que en realidad hacemos de continuo algo que aún no existía: todo el universo en incesante crecimiento de apreciaciones, de colores, de evaluaciones, de perspectivas, de matices, de afirmaciones y negaciones. (…) Aquello que sólo tiene valor en el mundo actual, no lo tiene de suyo, por su propia naturaleza, pues la naturaleza carece siempre de valor, y nosotros fuimos los donantes y los tasadores. ¡Sólo nosotros hemos creado el mundo que interesa al hombre!"[37]

Nietzsche escribe para sanarse de esa enfermedad occidental y para ofrecer salud a los "filósofos del futuro". ¡Escribe con su cuerpo!. No sólo se trata de la materialidad de la escritura, sino de cómo se pierde en la escritura, cómo el *sí mismo* domina en su multiplicidad y por lo tanto no hay reconocimiento (del yo-ich) no hay representación posible, sino ficción necesaria. Nietzsche escribe "desde" su cuerpo (e incluso da recomendaciones de higiene y gastronomía!), cuerpo que evidencia lo reactivo de la enfermedad y también sus resistencias[38], produciendo un devenir activo en la escritura. Escribe desde lo enfermo, con el propio lenguaje del nihilismo que denuncia, escribe como platónico, escribe como cristiano, escribe como kantiano, como el crucificado y como

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Dioniso. Esas son sus máscaras útiles para afirmar la vida y así llevar al límite lo que hasta entonces sólo reaccionaba, tornándolo activo. El libro de Zaratustra es el mejor ejemplo de ese devenir afirmativo. Tanto en el contenido como en su lenguaje a modo de salmos bíblicos da cuenta de ese cuerpo enfermo que es Occidente.

> "El cuerpo convaleciente se escribe mostrando sus inscripciones, aquellas marcas que lo sujetan a los grandes ideales, aquellas marcas de la pertenencia a instituciones que les son exigidas al individuo a cada momento. Reconocer las huellas de la metafísica en el propio cuerpo es también luchar contra esas huellas, mostrando que los supuestos orígenes divinos de las mismas no son más que azares y casualidades, errores y sinrazones." [39]

Así es como Nietzsche emprende el gran trabajo genealógico de la enfermedad occidental. Hace estallar ese origen supuestamente divino de la metafísica y muestra lo burdo y azaroso de su aparición; lo mismo realiza con los valores morales judeo-cristianos en la *Genealogía de la Moral*. Procede al modo de un antídoto, utilizando parte del veneno que corroe pero transformándolo para la curación. Cragnolini lo denomina "homeopatía filosófica".

Este filósofo alemán considera que la ironía y la risa son los remedios necesarios para sacudir el cuerpo y hacer estallar las sombras. Por eso dice:

> "Los viejos dioses hace ya mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: - ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses!
> No encontraron la muerte en un «crepúsculo», - ¡ésa es la mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte - *¡riéndose!*
> Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo, - la palabra: «¡Existe un *único* dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!»
> - un viejo dios huraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo: -
> Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?»
> El que tenga oídos, oiga. -."[40]

Finalmente, la curación procurada, consiste en el acceso a múltiples perspectivas que testimonian lo que llama la *gran salud* y que se expresa por medio del poema y el aforismo. La solución es el *perspectivismo* que dispersa el sentido al no admitir un fundamento último y por lo tanto potencia el pensamiento en múltiples versiones de sí mismo. La genealogía como método "saludable" del estallido. Del mismo modo, la escritura nietzscheana es ofrecida para la destrucción, fagocitación y excreción.

Siguiendo a Foucault cuando retoma la genealogía en Nietzsche, podemos decir que ese método no trata de la búsqueda de un origen certero, de una esencia, de la verdad, de un origen perfecto de las cosas, sino que es el método de hacer estallar el origen en sus múltiples perspectivas y esa es la "medicina" nietzscheana para la cultura occidental, es la receta del filósofo-médico. En el origen encontramos azar y lucha vital!

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate. La historia enseña también a reirse de las solemnidades del origen. (…) Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están — «revolviendo los bajos fondos»— ; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. (...) La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen." [41]

De cómo Nietzsche ¿se volvió cristiano o idealista en sus consideraciones acerca de lo femenino?

Nietzsche critica todo idealismo, toda esencia que se postule como única y verdadera, toda homogeneización, toda visión sacerdotal de la realidad. En este sentido, su filosofía no busca una síntesis, un equilibrio, una conciliación sino una "transvaloración de los valores", una subversión de todo lo que se ha erigido como valores occidentales, modernos, alemanes y "superiores"[42].

> "Para la tarea de una transvaloración de los valores eran tal vez necesarias más facultades que las que jamás han coexistido en un solo individuo, sobre todo también antítesis de facultades, sin que a éstas les fuera lícito perturbarse unas a otras, destruirse mutuamente. Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada, no "conciliar" nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos – ésta fue la condición previa, el trabajo u el arte prolongados y secretos de mi instinto."[43]

No busca adeptos, no busca tener un rebaño[44], sino decir *sí* a la vida, a la diferencia que es la vida misma, a esa *multiplicidad sin una sola dirección*, dar a conocer al *superhombre o ultrahombre*[45], a ese devenir afirmativo que *dice sí* a la vida en lo que implica de lucha plural. Este superhombre contrasta con los hombres "modernos" y los supera, que difiere de los "buenos" y demás nihilistas –tal como aclara Nietzsche en *Ecce Homo*[46]-. Tampoco es un héroe o una dirección evolutiva como lo han querido postular y por eso su creador advierte:

> "La palabra "superhombre", (…) – una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida casi en todas partes, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo "idealista" de una especie superior de hombre, mitad "santo",

mitad "genio"… - Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el "culto de héroes", tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle."[47]

Nietzsche afirma que el tipo de Zaratustra - que anuncia el superhombre y remite al concepto de *Dioniso* - hay que pensarlo como un problema psicológico consistente en que niega con palabras y hechos todo lo que fue afirmado antes, y a pesar de ello no constituye un espíritu de negación, sino que porta el "destino más pesado" y fatal siendo a la vez un ligero "danzarín". Ese es Zaratustra, "(…) aquel que posee la visión más dura y terrible de la realidad, aquel que ha pensado el "pensamiento más abismal", no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste –antes bien, una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, "el inmenso e ilimitado decir sí y amén"…"[48]

El superhombre, en tanto *hombre de excepción*, es *sobrehumano* en relación a los hombres "buenos". Sobrehumano no significa que esté alejado de la realidad sino que, muy por el contrario, Nietzsche afirma que "es la realidad misma, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, sólo así puede el hombre tener grandeza…"[49]

Siendo la fórmula nietzscheana de grandeza: "*amor fati [amor al destino]*: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo…"[50]

Lo postulado hasta aquí da cuenta de su crítica al idealismo en la filosofía, al idealismo moderno, al idealismo alemán, a toda perspectiva de negación de la pluralidad, a toda perspectiva que busque en un más allá de esencias y salvación un principio único tranquilizador y que permita huir de la vida misma con todo lo que ella es, placer, dolor, alegría, sufrimiento… lucha! La vida es esa tensión de fuerzas que nunca se anulan una a la otra ni hacen síntesis, sino que componen diversos cuerpos, crean diversos sentidos y valores. Esa tensión de fuerzas excluye la postulación de dualismos porque éstos siempre requieren de una síntesis unificadora, siempre terminan remitiendo a lo uno, a una verdad, a una esencia perfecta y anulando otras verdades, otras perspectivas, en definitiva, negando la pluralidad que es la vida.

Todo lo dicho parece desvanecerse ante las consideraciones de lo femenino, y es aquí donde da la impresión de que Nietzsche se volvió moderno, idealista y hasta religioso cuando sentencia acerca de la mujer y lo femenino en general.

Lo femenino -para él- es equivalente de debilidad, no tiene profundidad[51], la mujer debe "obedecer y tiene que encontrar una profundidad para su superficie. Superficie es el ánimo de la mujer, una móvil piel tempestuosa sobre aguas poco profundas."[52]

Nietzsche afirma que la mujer "obedece desde la

plenitud del amor"; así "La felicidad del varón se llama: yo quiero. La felicidad de la mujer se llama: él quiere. (...)"[53]

"(...) <Dame, mujer, tu pequeña verdad!>, dije yo. Y así habló la viejecilla:

> <¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo![54] >
> -Así habló Zaratustra."[55]

2 Nietzsche, Paul Rée, Lou Andreas-Salomé

Nietzsche parece partir de su concepción del *sí mismo* como lucha. Afirma en *Ecce Homo:* "- Tomarse a sí mismo como un fatu en tales circunstancias esto constituye la gran razón misma."[56]

Allí también establece que el *pathos agresivo* es parte de la que la debilidad implica el sentimiento de venganza y de rencor. "esto viene condicionado por su debilidad, lo mismo que viene condicionado por ella su excitable sensibilidad para la indigencia ajena."[57]

En esta última frase, el filósofo del martillo naturaliza la condición de debilidad y el rol de "cuidadora" en la mujer como si no fuesen construcciones sociales producto también del juego de fuerzas activas y reactivas. ¿Habrá caído aquí Nietzsche en la trampa occidentalizante de pensar el yin y el yang oriental[58] como la dicotomía entre lo masculino y lo femenino propia de occidente? ¿Dicotomía que se extiende también a los binomios fuerte/débil, cultura/naturaleza, profundidad/superficie? Él que luchó contra estas sustancializaciones de sentidos y valores, ¿aquí fue presa de los discursos cristianos e idealistas? Discursos que sostienen la naturalidad del instinto materno y de cuidado en la mujer, que le conceden –como Platón- la existencia de una *psiqué* pero no su complejidad. ¿Discursos que reservan a lo masculino la promoción cultural, la creatividad y la afirmación de la vida? ¿Será que el *devenir* es sólo masculino? ¿Que el superhombre, emblema del ser del devenir, de la aceptación de la finitud y afirmación de todo lo vital y de todo lo que se transforma, enemigo de toda esencia y fundamento…no contempla la posibilidad de un devenir femenino?

En varios pasajes de su obra, Nietzsche critica lo femenino en general, calificándolo de debilidad, y critica el feminismo por considerarlo un idealismo y a la *igualdad de derechos* la considera una enfermedad (por la no aceptación de la vida tal como es). Critica también el amor moralizado, es decir el amor supuestamente "no egoísta" porque para poder amar "(…) es necesario apoyarse valerosamente sobre las propias piernas (…). Esto lo saben demasiado bien, en definitiva, las mujercitas: no saben qué diablos hacer

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

con hombres desinteresados, con hombres meramente objetivos…(…) Tal vez sea yo el primer psicólogo de lo eterno femenino."[59] Seguidamente menciona que a las mujercitas "emancipadas" les falta "tela para tener hijos". "Por fortuna yo no tengo ningún deseo de dejarme desgarrar: la mujer perfecta desgarra cuando ama…Conozco a estas amables ménades... (60) ¡Ah, qué peligrosos, insinuantes, subterráneos, pequeños animales de presa!, ¡y tan agradables, además!..."[61]

Se pregunta cómo se cura a una mujer y responde que se la "redime" haciéndole un hijo. "La mujer necesita hijos, el hombre no es nunca nada más que un medio (…) "Emancipación de la mujer", - eso representa el odio instintivo de la mujer mal constituida; - la lucha contra el "varón" no es nunca más que un medio, un pretexto, una táctica."[62] Llama irónicamente a este tipo de mujer "superior" o "idealista" y dice que rebaja a la mujer vistiéndose como hombre, estudiando o exigiendo iguales derechos políticos y no son más que vengativas. Con el mismo tenor de apreciaciones cae sobre Ibsen como ejemplo de hombres en los que se da también ese idealismo. A Henrik Ibsen[63] lo califica de "típica soltera vieja" y dice que envenena "la buena conciencia, lo que en el amor sexual es naturaleza"[64]

Parece ser que Nietzsche está dispuesto a desgarrar todos los valores y sentidos modernos, menos los patriarcales. En varios pasajes de sus obras rescata a la mujer en tanto madre, a las mujeres de la tragedia griega e incluso a la mujer que desgarra (¿metamorfosis del león[65] que destruye pero es incapaz de crear?) como las ménades dionisíacas, pero lo que aplica de su filosofía del martillo para reflexionar y criticar la igualdad de derechos tomada como idealismo homogeneizador que destruye las diferencias, no lo aplica a pensar en la multiplicidad de lo femenino, los posibles devenires, las transformaciones y las posibles creaciones femeninas.

El idealismo para Nietzsche es una contranaturaleza. "La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de 'impuro' es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida".[66] Pero la naturaleza es plural, la voluntad de poder es esa multiplicidad de fuerzas cuya naturaleza es la repetición eterna de la diferencia[67] - y por lo tanto también podemos situar la pluralidad en las subjetividades y cuerpos compuestos a partir de ella -, no es una esencia única ni principio de lo uno. Sin embargo, en la mujer no parece contemplar Nietzsche tal pluralidad. El lugar de la mujer es como juguete del varón y éste es para ella un medio para conseguir un hijo. Nietzsche afirma que "Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo." [68]

Esto me recuerda que Platón, el idealista más atacado por Nietzsche, también utiliza la palabra embarazo pero para criticar el efecto que producen los sentidos en el espíritu:

"(…) el cuerpo nunca nos conduce á la sabiduría. Porque ¿de dónde nacen las

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones. En efecto; todas las guerras no proceden sino del ansia de amontonar riquezas, y nos vemos obligados á amontonarlas á causa del cuerpo, para servir como esclavos á sus necesidades. Hé aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos á meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, **nos embaraza**, nos turba y no nos deja discernir la verdad. Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos; es decir, después de la muerte, y no durante la vida. La razón misma lo dicta; porque si es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos con el cuerpo, es preciso que suceda una de dos cosas: ó que no se conozca nunca la verdad, ó que se la conozca después de la muerte, (…)"[69]

Siendo que los sentidos embarazan[70] y esa es la solución para la mujer, ¿sería para el filósofo del martillo un devenir activo de las fuerzas, dado que dice filosofar con la *nariz*? ¿Será esa la única posibilidad para él de que la mujer tenga un devenir activo? Pero si esa es su naturaleza (tener hijos y cuidar de otros) y la naturaleza es múltiple entonces… ¿por qué la mujer sería un ser estático inmutable salvo en el embarazo[71]? Resulta interesante pensar este punto para trabajar luego el *enigma* que representa para nuestra cultura patriarcal el cuerpo de la mujer, su voluptuosidad y su posibilidad de embarazarse, es decir el cuerpo constantemente transformado y siendo evidencia del placer de los sentidos.

"144. Cuando una mujer tiene inclinación hacia la ciencia es muy frecuente que haya algo anormal en su sexualidad. La esterilidad predispone a cierta virilidad de los gustos. El hombre es, dicho sea con permiso, «un animal estéril»."[72]

Por otra parte, si bien Nietzsche afirma que la vida sexual no está al servicio de la mera reproducción, parece ser que el lugar de la mujer en esa consideración de la vida sexual sí se restringe a parir a las generaciones futuras y así esencializa y naturaliza el rol social femenino, así como también lo restringe al ámbito doméstico.

En *"La mujer griega"*, fragmento inédito de 187173, afirma:

"La mujer está más estrechamente emparentada que el hombre con la naturaleza, y permanece igual a ella en todo lo esencial. La cultura es para ella siempre algo exterior que no toca nunca al germen eternamente fiel de la naturaleza, por lo que la cultura de la mujer era para el ateniense algo indiferente, cuando no algo ridículo. (…). La mujer griega, como madre, debía vivir en la oscuridad, porque las necesidades políticas juntamente con los más altos fines del Estado así lo exigían. Debía vegetar como una planta, en un círculo reducido, como símbolo de la sabiduría epicúrea. En los tiempos modernos, y como consecuencia de la pérdida total del instituto del Estado, la mujer debía ser requerida de nuevo como auxiliar. Su obra es la familia como expediente para el Estado, y en este sentido también el fin artístico del Estado había de rebajarse al de un arte doméstico. De aquí también que nuestras artes hayan concebido la pasión amorosa como el único campo completamente accesible a la mujer. Y por esto mismo considera la educación doméstica como la única natural, y la del Estado como un ataque a sus derechos, que soporta a regañadientes; y todo esto con razón tratándose del Estado moderno.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La esencia de la mujer sigue siendo la misma, pero su poder es diferente según la posición del Estado con respecto a ella."

Nietzsche critica el idealismo por su contranaturaleza, por su negación de lo que difiere y porque no deviene y se pretende esencia, pero al considerar "lo femenino" parece tornarlo una esencia natural no plural ni ficcional, es decir, no creada.

Son éstas ¿contradicciones nietzscheanas producto de su contexto, de su formación cristiana[74], de sus propias fuerzas reactivas? Él que se enamoró de mujeres intelectuales, sensibles al arte, no muy recatadas y decididas a elegir, describe –por momentos- a la mujer como a las que más detestó, como a esas "plantas o hiedras invasivas"75 que fueron en su vida: su madre y su hermana Elizabeth, siempre escandalizadas por la filosofía anticristiana de Nietzsche. ¿Entre estos dos tipos de mujeres se debatió tratando a unas como a las otras?.

Según Cragnolini, esta supuesta misoginia nietzscheana no es tal, y tendríamos que pensar lo femenino como un **devenir-mujer**, así como se puede hablar del devenir-hombre.

"El rechazo de Nietzsche a la búsqueda de <los mismos derechos> por parte de los movimientos feministas de su época puede ser leído como una apuesta por la diferencia. Las mujeres que quieren <ilustrarse> y ser como los hombres a veces dejan de lado aquello que comparten con el filósofo artista: el poder dar a luz. Que el filósofo creador esté pensado desde las imágenes de la parturienta es algo que debe ser tenido en cuenta en este punto."[76]

En favor de esta interpretación que contempla la diferencia femenina y pretende mantener el sí mismo como *fatum*, podríamos citar la consideración nietzscheana **acerca de las madres**: "(…) Los hijos representan para las hembras la satisfacción del deseo de dominación: son una propiedad suya, una ocupación, algo que comprenden muy bien y con lo cual pueden entenderse; todo esto junto forma el amor maternal, que es comparable al amor del artista hacia sus obras. (…)"[77]

Resulta frecuente también encontrarse a lo largo de la obra nietzscheana con menciones respecto de la **vida como mujer**, por ejemplo en *La Gaya Ciencia* dice:

"Vita femina. –Ved la belleza última de una obra; ni la ciencia ni la voluntad bastan, son menester las más raras y felices casualidades para que las nubes se aparten de esa cima dejando brillar el sol. No sólo es preciso que nos hallemos en buen sitio, sino también que nuestra alma haya levantado los velos de sus cumbres y sienta necesidad de una expresión y de un símbolo exterior, como para pararse un momento y volver a ser dueña de sí misma. (…) Quiero decir que, aunque el mundo esté lleno de cosas bellas, son raros en él los instantes hermosos y las revelaciones de aquellas cosas. Pero quizás consista en eso el mayor encanto de la vida; la envuelve, tejido en oro, un manto de hermosas posibilidades, prometedoras, esquivas, púdicas, burlonas, compasivas y seductoras. Sí, la vida es mujer." [78]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Asimismo expresa una cierta comprensión respecto de lo paradójica que resulta la exigencia cultural de la *castidad femenina*:

> "La educación que se da a las señoritas de la alta sociedad tiene algo monstruoso que pasma; no hay cosa más paradójica. Todo el mundo conviene en educarlas en completa ignorancia de los negocios de amor, en inculcarles un extremado pudor y en infundir en su alma temor y recelo ante la menor alusión a estas cosas. Se trata de la *honra* de la mujer y no se les perdonaría ser de otro modo. En eso deben ser completamente ignorantes; no deben tener ojos, ni oídos, ni palabras, ni pensamientos para aquello que deben considerar como *el mal*; saberlo todo es malo. Mas, ¿y luego? Verse lanzada como por un rayo al terreno de la realidad y del conocimiento cuando llega el matrimonio, y ser el iniciador la persona a quien deben amar y venerar más; coger en contradicción al amor y la vergüenza; deben sentir en una misma cosa encanto, sacrificio, deber, lástima, miedo, por la inesperada concurrencia de Dios y la bestia. Así se ha creado una confusión de alma que no tiene igual. (…)."[79]

En nuestro caso, fuera de cualquier intento de "interpretación certera" de la obra nietzscheana en este punto, trabajaremos[80] en esa línea que ya señalaba Cragnolini, pensando el devenir femenino como producto del juego de las fuerzas y como posibilidad de afirmación del ser que deviene, que se transforma, es decir como ligado al ultrahombre y al eterno retorno[81], como la afirmación y el amor a sí mismo en tanto *fatum*.

Foucault y el cuerpo

Numerosos son los escritos en los que el filósofo francés se ocupa del tema de la sexualidad y el cuerpo, ya sea como temática principal o como aleatoria. En ello se evidencia la inspiración nietzscheana para situar histórica y socialmente la composición de cuerpos y el atravesamiento de los mismos por parte de los dispositivos de saber-poder.

Las categorías foucaultianas que implican la relación entre **poder y cuerpo** nos permiten avanzar en un intento de analizar la genealogía de la apropiación del cuerpo de la mujer en nuestra cultura, teniendo en cuenta la lógica de moralización del cuerpo femenino a partir de la religión cristiana (especialmente importante en la Edad Media) y su influencia en el entramado social de los cuerpos, pero fundamentalmente considerando las transformaciones que presenta dicha apropiación en la modernidad y cómo esta historia se evidencia en nuestro presente.

Este binomio poder y cuerpo es fundamental en la concepción de la subjetividad a partir de Foucault. Él plantea una teoría del poder diferente al poder centralizado y hegemónico basado en las instituciones sociales. En su teoría del poder - y también del cuerpo - se puede vislumbrar la herencia nietzscheana. Foucault entiende el poder como "multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Este poder, este poder-juego, lo representa produciéndose continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo al otro." [82]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El poder, para Foucault, no remite a la representación, no se construye a través de "voluntades individuales o colectivas", se construye a partir de multitud de poderes y de efectos de poder.

> "Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez."[83]

El poder no es representación del Estado que se refleja en las familias, en las relaciones entre varones y mujeres, adultos y niños, etc.; sino que para que el Estado funcione como lo hace, se hace necesario que haya tales relaciones de dominación específicas, las cuales tienen su propia configuración y relativa autonomía.

Entonces, el poder es relacional e inmanente. Implica una estrategia, dispositivos, siempre en un campo político.

Para Foucault, al igual que para Nietzsche, el poder no es esencia, es múltiple, es relación, ejercicio, lucha. El funcionamiento del poder, su microfísica es lo que le interesa a este filósofo, es decir, cómo el poder penetra los cuerpos, los moldea, produce efectos, funciona a través de ellos, en ellos. El poder no es externo, no viene de afuera, sino que funciona "en" los cuerpos y las relaciones sociales. Entonces el poder no es eminentemente represivo, no niega sino que afirma, produce lo real constituyendo cuerpos, compone cuerpos y produce efectos de sujeto (sujetado tanto en las relaciones de producción como en las de sentido, en las producciones discursivas y de saber-poder)[84]. El poder más que excluir, liga, produce redes de poder, microredes que normalizan, regulan, incitan en lo cotidiano. En tanto, el cuerpo es efecto pero también soporte de poder; este funciona en y desde los cuerpos.

Foucault, en *Historia de la sexualidad*, se dedica a la investigación de las prácticas y los discursos que constituyen dispositivos de control que atraviesan tanto cuerpos individuales produciendo cuerpos dóciles (cuerpo-máquina), como colectivos en tanto regulación de la población (cuerpo-especie: nacimientos, fallecimientos, condiciones de salud, etc.). Es lo que Foucault en "Las redes del Poder" denomina la *"Gran mutación tecnológica del poder en Occidente".* Allí él describe lo que expresaba en su "Historia de la sexualidad" acerca del pasaje de la sociedad jurídica (monárquico-feudal) a la disciplinaria (moderna), describe cómo el poder, que en la primera, era global y lagunar, alejado de lo cotidiano de los individuos y haciéndose presente esporádicamente y en forma ejemplar; ahora pasa a ser un poder continuo e individualizante (individuos, cuerpos controlados en sí mismos).

Al mismo tiempo que en los individuos, la tecnología del poder se ejerce en la regulación de la población (bio-política): donde los individuos son considerados en tanto

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

especie biológica y especialmente en torno a su utilidad, individuos útiles para producir (riquezas, bienes, incluso otros individuos).

> "El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable, creo yo, otro gran núcleo tecnológico en torno al cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron."[85]

> "(…) hay dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: descubrimiento de la disciplina y descubrimiento de la regulación, perfeccionamiento de una anátomo-política y perfeccionamiento de una bio-política."[86]

El poder a partir del siglo XVIII, según Foucault, se hace materialista ya que su objeto será la vida misma y el cuerpo; es por ello que se torna relevante la sexualidad. En palabras de Foucault:

> "…es evidente, que se puede percibir cómo el sexo se vuelve a partir de ese momento, el siglo XVIII, una pieza absolutamente capital, porque en el fondo, el sexo está exactamente ubicado en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población. El sexo viene a ser aquello a partir de lo cual se puede garantizar la vigilancia sobre los individuos y entonces se comprenden por qué es en el siglo XVIII y justamente en los colegios, que la sexualidad de los adolescentes se vuelve un problema médico, un problema moral, casi un problema político de primera importancia; porque a través y so pretexto de este control de la sexualidad se podía vigilar a los colegiales, a los adolescentes a lo largo de sus vidas, a cada instante, aún durante el sueño."[87]

En este punto, las escuelas religiosas fueron las aliadas privilegiadas del Estado-Nación en esa vigilancia y dan cuenta de la falacia del Estado totalmente laico. Siendo en estas instituciones donde la reproducción del patriarcado religioso garantizaba la reproducción del patriarcado "laico".

> "El sexo es el eje entre la anátomo-política y la bio-política, él está en la encrucijada de las disciplinas y de las regulaciones y es en esa función que él se transforma al fin del siglo XIX, en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir."[88]

Esta mutación en las tecnologías del poder, Foucault la plantea en torno al surgimiento de la burguesía y el incipiente capitalismo, en un movimiento dialéctico que expresa de la siguiente manera:

> "Intenté demostrar… (…) ¿cómo forma parte del desarrollo del capitalismo esta mutación de la tecnología del poder? Forma parte de ese desarrollo en la medida en que, por una parte, fue el desarrollo del capitalismo lo que hizo necesario esta mutación tecnológica, pero, por otro lado, esa mutación hizo posible el desarrollo del capitalismo; una implicación perpetua de dos movimientos que están de algún modo engrampados el uno con el otro."[89]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Resultan relevantes en esta investigación las afirmaciones de Foucault acerca de los dispositivos de saber-poder en torno a la sexualidad a comienzos del siglo XIX, donde según el autor, ya no se recurre a la explicación de la prohibición, adquiriendo un rol central las disciplinas como la medicina, la psiquiatría, la psicología, etc., que van a reemplazar a la confesión religiosa generando discursos acerca de la sexualidad. Menciona Foucault que los mecanismos utilizados para el control de la sexualidad periférica (histerización de la mujer, niños, homosexuales, onanistas, etc.) son mecanismos de doble impulso, es decir, de placer y poder.

Doble impulso que implica el placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, saca a la luz, clasifica, y por otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, engañándolo o desnaturalizándolo. "Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción, enfrentamiento y reforzamiento recíproco."[90]

Para Foucault, se trata de "dispositivos de saturación sexual" y en esto consiste su caracterización de la sociedad moderna occidental como abiertamente perversa (y no como reacción puritana ni hipócrita). Las instituciones escolares y psiquiátricas, constituyen junto con la familia, una cierta manera de distribuir el juego de los poderes y los placeres, dibujando "regiones de alta saturación sexual" (distribuciones espaciales, separación de los sexos, separación de adultos y niños, etc.); se produce y se fija, así, la disparidad sexual.

Lo que antaño era periférico, se ve incorporado en todo un dispositivo de distribución de poderes y placeres. "La implantación de las perversiones es un efecto-instrumento: merced al aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones de poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas." [91] [92] Un instrumento muy preciado a la hora de considerar las ganancias económicas que produce, gracias a la mediación de la medicina, la psiquiatría, la prostitución y la pornografía. Prueba de ello es que el concepto mismo de pornografía (que anteriormente remitía a escritos que describen el quehacer de las prostitutas) nace como categoría en la época victoriana, aproximadamente a mediados del siglo XIX, donde se habían dictado leyes rigurosas que penaban la posesión de tales materiales y sin embargo es la época de la gran expansión de la pornografía, que ya se había iniciado a comienzos del s. XVII con dibujos explícitos que se usaban para ridiculizar a la Iglesia católica.

De esta forma, placer y poder no se anulan uno al otro, sino que se persiguen, se reactivan, se encadenan acorde a mecanismos de excitación y de incitación.

> "(…) si usted admite que la función del poder no es esencialmente prohibir sino producir, producir placer, en ese momento se puede comprender, al mismo tiempo como se puede obedecer al poder y encontrar en el hecho de la obediencia placer,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que no es masoquista necesariamente."[93]

En este sentido, podría decirse que el cuerpo de la mujer empieza también a ser escudriñado y mostrado de determinadas maneras en el marco de esta lógica del poder-placer. Lo cual dejaría a la mujer frente al binarismo de ser un objeto para el consumo de otros con el placer que esto conlleva, o bien un sujeto que se androgeniza para ser un sujeto productor más. ¿O quizás ambas cosas a la vez?. Eficiencia de los dispositivos de poder que "economizan" el cuerpo femenino para entrar en el modelo productivo de una u otra manera, dejando atrás el "misterio" oscurantista de la prohibición y el pecado encarnado en el cuerpo de la mujer, que era propio de la edad media.

> "El objeto de las estrategias de moralización siempre han sido los cuerpos, su potencia. Hay que maximizar las fuerzas económicas y minimizar las fuerzas políticas." [94]

La reducción de la potencialidad política de los cuerpos es el control de la resistencia, su neutralización, que se logra a través de los mecanismos de educación y moralización que ponen en marcha el dispositivo de saber-poder. Entonces, más que la negación de la política, se trata de la constitución de un nuevo sujeto político: el ciudadano. Este sujeto político pertrechado a través de la pedagogía cívica y que dará lugar al cuerpo dócil y útil que el capitalismo requiere. Un sujeto político paradojalmente "apolítico"[95].

> "Con las disciplinas asistimos a una ocupación política de los cuerpos que permite la expropiación económica de ellos."[96]

El ejercicio del poder es la manera de *"estructurar el campo posible de acción de los otros"*[97], opera sobre el terreno de las acciones posibles de los otros, de los sujetos que actúan, de los ciudadanos. Como *"modo de acción sobre las acciones de los otros"*, supone un elemento importante que es el de la libertad, en tanto *""el poder sólo se ejerce sobre "sujetos libres" y mientras son" libres"."*[98] Por lo tanto, para Foucault, existe una estrecha vinculación entre la relación de poder y la insumisión de la libertad, que se provocan mutuamente; es por ello que en lugar de pensar esa vinculación como antagonismo, prefiere hablar de *"agonismo",* ya que se trata de una relación de *"lucha y de incitación recíproca al mismo tiempo".*[99]

Algunos recorridos por las teorías feministas, que realizaremos, nos permitirán reflexionar sobre los planteos respecto de si la mujer es considerada como sujeto políticamente libre en la modernidad y si luego de declararse la igualdad ciudadana, la libertad de mujeres y hombres resulta la misma en la praxis social.

Algunos feminismos burgueses, incluso, desembocan con su lucha en la anulación de las diferencias –como bandera- y de ese modo promueven una homogeneización social

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que niega las diferencias tanto reivindicativas como culturales de las mujeres. Otros feminismos recaen, en cambio, en el opuesto de reducir todo a la especificidad de lo femenino y, entonces, todo se tiñe de significaciones que reivindican exclusivamente la maternidad o exclusivamente el lesbianismo como prácticas emancipatorias.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

CAPÍTULO II – Las teorías de género

Abordaremos en este capítulo las teorías de género, sus discusiones y diferentes concepciones que reeditan o ayudan a subvertir las dicotomías occidentales.

En el campo de los trabajos sobre género se han realizado diversas producciones acerca de la desigualdad y la diferencia de sexos, así como acerca del cuerpo de la mujer.

En principio, me gustaría hacer mía tanto la pregunta como la respuesta que ensaya Francesca Gargallo en *Feminismos desde Abya Yala*[100]:

> "¿Qué es el feminismo? ¿Una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para el bienestar de las mujeres y en diálogo entre sí para destejer los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos cuantas formas de construcción política de mujeres existen. En cada pueblo, desde precisas prácticas de reconocimiento de los propios valores."[101]

Intentaremos, entonces, recorrer algunos feminismos sosteniendo una perspectiva plural y crítica para no reproducir los binarismos al interior mismo de las teorías que persiguen la emancipación de esos esencialismos. Por lo que afirmamos que existen "los feminismos", "las filosofías de lo femenino" y "las mujeres", puesto que no hay un "sujeto mujer" concebido como universal que un feminismo pueda definir desde la autonomía y la individualidad, dado que eso responde exclusivamente a la concepción de sujeto (patriarcal) del liberalismo capitalista en occidente.

En los próximos capítulos, realizaremos primero una breve contextualización histórica de las "olas" en las que se suelen agrupar las teorías feministas. Mientras que en los capítulos posteriores nos adentraremos en mencionar algunas autoras -a título de ejemplo- que trabajan las temáticas que abordamos en la presente tesis, aunque seleccionaremos las más representativas de cada perspectiva para llevar adelante nuestro cometido, que es analizar las versiones del feminismo que reproducen las dicotomías y valores occidentales (feminismos que llamamos: *"de lo uno"*) y las perspectivas que rompen con ellos y favorecen una emancipación más cercana a un devenir-mujer como postulamos más arriba (feminismos *"genealógico-deconstructivos"*).

Breve contextualización histórica de las teorías feministas

En primer término, resulta importante situar brevemente las teorías feministas desde una perspectiva histórica. Para ello recurriremos a los desarrollos de las Dras. Ana de Miguel Álvarez[102] y Celia Amorós Puente[103], quienes sostienen que el feminismo occidental nace en el siglo XVII (calificado como primer bloque feminista: feminismo premoderno que recoge las primeras manifestaciones de las polémicas feministas) –aunque en la Edad Media se suscitaron algunas protestas individuales- y se declara como movimiento colectivo de lucha en la segunda mitad del siglo XIX.

Se pueden señalar tres grandes etapas u olas feministas, siguiendo un criterio de identificación

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de las reivindicaciones y la organización consciente de las mujeres para conseguirlas (acorde a la cronología europea): Dichas filósofas, a diferencia de las teorías anglosajonas que señalan el inicio de la primera ola feminista en el sufragismo, comienzan su clasificación en la Ilustración. Este **feminismo ilustrado o moderno** se extiende entre la revolución francesa[104] y mediados del siglo XIX y se centraba en la igualdad de inteligencia y en las reivindicaciones por el acceso a la educación, así como también en la reivindicación por la ciudadanía de las mujeres, también se planteaban la reforma de la institución del matrimonio y la custodia de los hijos. Así, los derechos de la mujer comienzan a estar presentes en los debates políticos e intelectuales. "Seguramente uno de los momentos más lúcidos en la paulatina toma de conciencia feminista de las mujeres está en la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, en 1791. Su autora fue Olympe de Gouges, una mujer del pueblo y de tendencias políticas moderadas, que dedicó la declaración a la reina María Antonieta, con quien finalmente compartiría un mismo destino bajo la guillotina."[105] Luego en 1792, se publica la obra más representativa de este período que fue la de la inglesa Mary Wollstonecraft: *"Vindicaciones de los derechos de la mujer"*[106].

El siglo XIX es el de los movimientos sociales emancipatorios, así es que el feminismo decimonónico se torna un movimiento social de carácter internacional, con vinculaciones con movimientos socialistas y anarquistas que denunciaban las problemáticas surgidas de la revolución industrial y el capitalismo.

El capitalismo alteró las relaciones entre los sexos. En él las mujeres proletarias se encontraban incorporadas masivamente al trabajo industrial como "mano de obra más barata y sumisa que los varones", pero las mujeres de la burguesía "quedaron enclaustradas en un hogar que era, cada vez más, símbolo del status y éxito laboral del varón". Así es que las mujeres de la clase media fueron las que se indignaron por ser consideradas propiedad de sus maridos y por no poder desarrollar su educación ni tener profesiones liberales, y por lo tanto dependían de casarse si no querían sumirse en la pobreza. En este contexto iniciaron un movimiento de reivindicación por el derecho de las mujeres al voto. Es por eso que se le llamó **feminismo liberal sufragista**. Este período del feminismo se extiende hasta la década de los cincuenta del siglo XX (ya terminada la segunda guerra mundial). La principal obra de esta etapa es: *"El sometimiento de la mujer"* de John Stuart Mill y Harriet Taylor de 1869, que sentó las bases del sufragismo.

Las reivindicaciones de las sufragistas no se quedaban cernidas al voto femenino, sino que "luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales." Es en ese marco que también, surgen sobre todo en EEUU e Inglaterra organizaciones y manifestaciones sociales de mujeres que exigen diversas reivindicaciones civiles: independencia de padres y maridos en sus decisiones, derecho al trabajo y plena ciudadanía de las mujeres. También continuaban -en paralelo con el derecho al voto y la ciudadanía- las reivindicaciones por el acceso a la educación, porque habiendo ya logrado la educación primaria y secundaria –aunque bajo el pretexto de ser buena madre y esposa- aún faltaba la educación superior; algunas mujeres excepcionalmente comienzan a ser admitidas en las aulas universitarias a partir de 1880. Estos

movimientos comienzan en la clase alta pero progresivamente se extiende a media baja y, en EEUU, también se vincula a otras causas de derechos civiles, como la abolición de la esclavitud. En Inglaterra se logró recién en 1928 el voto femenino luego de una ardua lucha que incluso cosechó muertes.

A mediados del siglo XIX, el movimiento obrero empieza a inclinarse a un Socialismo de inspiración marxista, que tal como lo planteaba Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), "el origen de la sujeción de las mujeres no estaría en causas biológicas -la capacidad reproductora o la constitución física- sino sociales. En concreto, en la aparición de la propiedad privada y la exclusión de las mujeres de la esfera de la producción social." De esto se deprende que la emancipación femenina estaría ligada a recuperar su lugar en la producción social y económica.

La segunda ola corresponde al **feminismo contemporáneo** al que De Miguel denomina Neofeminismo porque implica una vuelta al feminismo luego de haber conseguido varias de las reivindicaciones del primer feminismo. Esta vuelta se da con las obras de Simone de Beauvoir (una académica exitosa y profesora universitaria al igual que Sartre) *"El segundo sexo"* y de Betty Friedan *"La mística de la femineidad"*. En esta última, la autora sitúa ahora el problema como un tema político que es: "la mística de la feminidad", es decir la "-reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial-, que identifica mujer con madre y esposa, con lo que cercena toda posibilidad de realización personal y culpabiliza a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás."[107] Betty Friedan fue, en EEUU, la máxima representante del *feminismo liberal.* Éste definía la situación de las mujeres en función de la desigualdad pero no ligada a la opresión ni a la explotación, por lo que pretendían hacer una reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Es decir, que el problema era la exclusión de las mujeres de la esfera pública, y por lo tanto se reclamaba que las reformas fueran en la línea de incluirlas en el mercado laboral y en puestos públicos. Pero surgió, contra esta corriente liberal, lo que De Miguel llama *feminismo radical*, un feminismo más ligado a la izquierda, pero que no hizo sucumbir la hegemonía del feminismo liberal en EEUU.

Este período del feminismo contemporáneo, se ubica a partir de los años 1960 hasta los años 90 aproximadamente, aunque algunas teóricas le ponen punto final en los años 80. En esos tiempos la lucha de la mujer es contra el estereotipo sexual en los medios de comunicación, el arte y la publicidad (modelos que fueron auge en los 50). Exigen la abolición del patriarcado porque más allá de los derechos civiles conseguidos con el voto y el acceso a la educación, se toma consciencia de que la estructura social es la que reproduce las desigualdades y establece la jerarquía de lo masculino. Aparecen las teorías que hacen alianza entre el feminismo y el socialismo para pensar la totalidad de la realidad.

El *feminismo radical* surgió en los años sesenta en medio de una intensa agitación política. "Las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista e imperialista, motivaron a la formación de la llamada Nueva Izquierda y diversos movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista y, claro está, el feminista."[108] Estos movimientos eran de tipo contracultural -según asevera

De Miguel- es decir que estaban más interesados en iniciar nuevas formas de vida comunitaria y una perspectiva de hombre nuevo que participar en la política reformista de los partidos políticos.

A partir de los años 80, aunque se la considera como una especie de vuelta conservadora en los movimientos feministas, se empieza a abrir el debate entre los distintos feminismos y se empieza a considerar la diversidad cultural. A partir de allí se considera que se entra en la tercera ola: especialmente alrededor de los años 90 hasta la actualidad, donde se habla de un feminismo cultural (reivindica la cultura femenina), posmoderno, posestructuralista, ecofeminismo, etc. De Miguel menciona que estos feminismos estarían englobados en el término de **feminismos de la diferencia**, que surgen a partir de los grupos feministas radicales, especialmente en EEUU y Francia. Critican al *feminismo de la igualdad* pues sostiene una concepción de género de tipo constructivista en la que la masculinidad y la feminidad son roles de género construidos socialmente y con los que hay que acabar; mientras que el feminismo de la diferencia se propone una resignificación del cuerpo como separado del mandato cultural hecho por el patriarcado (el género). Entonces, "mientras el feminismo radical -y también el feminismo socialista y el liberal- lucha por la superación de los géneros, el *feminismo cultural* (en EEUU se llama así al feminismo de la diferencia, exalta el principio femenino y denigra el masculino) parece afianzarse en la diferencia."[109] En Europa comienzan a surgir diferentes extracciones del movimiento feminista de los setenta que defienden la diferencia sexual y por eso se les llama feminismos de la diferencia en oposición a los igualitarios.

De Miguel menciona que Raquel Osborne, en "*La construcción sexual de la realidad"*, sintetizó las características que se atribuyen al principio femenino y al principio masculino en el *feminismo cultural (estadounidense):* los hombres representan la cultura y las mujeres la naturaleza, siendo para éstas últimas -en su condición natural- una cualidad positiva la capacidad de ser madres. Inclusive esa condición las inclina supuestamente a la salvación del planeta por ser moralmente superiores a los varones, también se la considera difusa, tierna y orientada a las relaciones interpersonales. En tanto, la sexualidad masculina resulta agresiva y potencialmente letal. La opresión de la mujer parece ser resultado de la supresión de la esencia femenina. De estas apreciaciones se desprende que las políticas de acentuación de las diferencias entre los sexos condenan la heterosexualidad "por su connivencia con el mundo masculino y se acude al lesbianismo como única alternativa de no contaminación. Esta visión netamente dicotómica de las naturalezas humanas ha cuajado en otros movimientos como el ecofeminismo de Mary Daly y el surgimiento de un polémico frente antipornografía y antiprostitución."[110]

Por otra parte, el *feminismo francés de la diferencia*, se instala en la identidad femenina como radicalmente otra, esta otredad remite a las contribuciones del psicoanálisis. Entre sus representantes destacan Annie Leclerc, Hélène Cixous y, sobre todo, Luce Irigaray; siendo el grupo "Psychanalyse et Politique" que surgió en los setenta un importante referente del feminismo en Francia. Este grupo criticaba con fuerza el feminismo igualitario por considerarlo reformista, asimilando las mujeres a los varones de modo de mantener la dominación masculina.

En general, las feministas de tercera ola se centran en la "micropolítica" y desafían el concepto

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de lo que es bueno y lo malo que las feministas de la segunda ola proponían para la mujer.

Entonces, las *nuevas tendencias feministas* se caracterizan por problematizar el sujeto de la lucha feminista y criticar el uso universal de la categoría mujer sin tener en cuenta ni la diversidad de situaciones de las mujeres, ni otros aspectos que interactúan con la categoría de género: país, etnicidad, preferencia sexual, etc. En ese sentido, De Miguel toma las siguientes palabras de Celia Amorós: "tan importante como la desmitificación y disolución analítica de totalidades ontológicas es no perder, al menos como idea reguladora, la coherencia totalizadora que ha de tener todo proyecto emancipatorio con capacidad de movilización. Y, en la práctica, postula: La capacidad de cada sujeto individual de constituirse en núcleo de síntesis de sus diversas "posiciones de sujeto", orientándolas al cambio del sistema."[111]

De los feminismos "que tienden a lo uno"

En este apartado abordaremos las teorías feministas que –si bien pertenecen a la ola llamada "feminismo de la diferencia" que mencionamos en el apartado anterior-, a nuestro criterio, reproducen la lógica patriarcal manteniendo los mismos fundamentos liberales, así como teorizaciones dicotómicas que desembocan en las bases mismas del patriarcado que critican, es decir que dejan casi intacta su lógica.

En el marco de los trabajos sobre género, abordaremos primero - desde una perspectiva crítica- los planteos de corte más liberal y en algunos casos hasta conservador. Comenzaremos con algunos aportes de Murillo (1996), en cuanto a las dicotomías público/privado, producción/reproducción y el par naturaleza/cultura. Luego abordaremos -como autoras más representativas de esta lógica tendiente a lo uno- y nos centraremos en la crítica a las teorizaciones de Carole Pateman (1995) en cuanto a su categoría de contrato sexual, y en las conceptualizaciones de Sylviane Agacinski (1998) en relación al sostenimiento de las diferencias a partir del modelo dual hombre-mujer como primera diferencia sexual dada por la biología.

Soledad Murillo, promueve la igualdad ciudadana, la autodeterminación y la participación política de las mujeres en la vida pública. Ella hace referencia, en un artículo[112], al cuerpo femenino como cosificado y capturado por el mercado, debido a la exigencia estética que socialmente tiene la mujer y que la lleva a visualizar su cuerpo siempre como "imperfecto" frente a los modelos sociales que las revistas y los medios de comunicación se encargan de propagar. Pero no se pregunta cómo se constituye ese cuerpo como imperfecto y si esto es exclusivo de la contemporaneidad. ¿Es que antes no hubo cosificación y dominio del cuerpo femenino? ¿qué tiene que ver la burguesía y el capitalismo en todo esto, e incluso el status de ciudadano? Ella se centra en trabajar cómo a partir de Hobbes se empieza a conectar la importancia del cuerpo como dominio, ya que para ese filósofo sólo de nuestro cuerpo se verifican las acciones.[113]

Murillo advierte que el modelo es clónico (delgadas, jóvenes, atractivas) pero con estilos de vestimenta y accesorios diversos que procuran que no nos parezcamos a nadie y que aparece como el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ideal de ser única entre todas las mujeres. A su vez, sostiene que el saberse ciudadanas no se condice con la confiscación del cuerpo de las mujeres que se instaló en la actualidad (lo cual supone que ella homologa ciudadanía y libertad). Dicha confiscación, dicho modelo clónico produce un extrañamiento en las que se comparen con la imagen "perfecta" y les niega la propiedad sobre sí mismas (lo que da por sentado que existe verdaderamente un dominio de sí, y que además lo liga a la concepción de ciudadano libre a la que debería aspirar desde su autogobierno la mujer), para obligarlas a una autoobservación de lo que no tienen entrando "en un discurso deficitario que toma el cuerpo como el lugar del especialista, de la interacción." [114]

La socióloga española, refiere que el cuerpo ha sido capturado por el mercado y puesto en manos de profesionales para su transformación, que es presa de un ideal de cambio constante e interminable; y se lamenta de que la razón a perdido dominio para ceder frente a los dominios de esa imagen distinta e idealizada con la que nos comparamos y "ante la cual es imposible <resistirse>". Actualmente se les exige a las mujeres luchar contra su propio cuerpo. En cambio el cuerpo del varón no caduca, ya que lo valorado no es su apariencia sino sus bienes materiales e inmateriales (prestigio) que constituyen su credencial. En cambio el cuerpo de la mujer se considera que se deteriora, se marchita y se torna paulatinamente en invisible socialmente (y como el "vinilo" pasa de moda). Por ello: "Muy pocas mujeres "maduras" comparten su deseo con hombres más jóvenes, porque las claves de la seducción masculina no depositan en lo material su erotismo, es el cuerpo femenino el dueño de la relación, mientras que hombres con un cuerpo ajado, sin preocupación por ocultar su envejecimiento, sí encuentran cuerpos jóvenes que se muestren enamorados."[115]

Así es que sostiene que lo único que no pasa de moda es "ser ciudadana, en el sentido clásico del término". Murillo[116] realiza, también y principalmente, aportes al tratamiento del par dicotómico público- privado, que repercute sobre otro par dicotómico, el de producción-reproducción. La autora afirma que, si bien el concepto de privacidad se ha ido transformando acorde a los estilos de vida, se opone a lo público y "refleja el valor individual que se desprende de la apropiación de sí"[117] En este sentido, resulta complicado identificar la privacidad - en tanto atención sobre sí y despliegue de lo íntimo – en la vida de las mujeres; ya que este aspecto es difícil de conciliar con la vida social del hogar y la familia.

Siendo que la sociedad atribuye espacios, derechos y obligaciones, y en función de esto reparte responsabilidades; a la mujer le tocó ser la responsable de la organización del espacio doméstico, y no encuentra correspondencia en el espacio público. "Es un sujeto al que le está vedado retirarse, y menos aún pensar en sí y para sí."[118]

La dicotomía público-privado va de la mano de la lógica del individualismo en el marco de la construcción de la categoría de ciudadano en el Estado burgués. Es allí donde cobra relevancia y adquiere una connotación positiva; donde el ciudadano se preocupa de sí mismo y su pequeño entorno y se retira de la gran sociedad que queda así librada a sí misma.

La construcción del "sí mismo", de la identidad privada (que se piensa fundamentalmente como producto de una voluntad varonil), aparece así, según Murillo, como la forma de resistir ante la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

avasalladora lógica productivista del capitalismo. Es decir, que se trata aquí de un proceso de inmunización. En este sentido, Murillo afirma que la privacidad no tiene porqué referirse a rasgo s egoístas, sino que se trata de autonomía.

Según Murillo, en el caso de la mujer, lo privado aparece identificado a lo doméstico y por lo tanto ambos se oponen a lo público. Siendo lo doméstico, por lo común, depreciado socialmente, ya que es invisibilizado como generador de recursos y se trata de un trabajo no monetarizado; se presenta, de esta manera, como una dicotomía entre reproducción (trabajo doméstico) y producción (trabajo remunerado). Quedando así la primera como una práctica rutinaria que no genera recursos, mientras que la producción es la que se lleva las marcas de prestigio, fuente de autoestima, autonomía, etc.

Se trata de dicotomías íntimamente relacionadas: producción-reproducción, público-privado, objetividad-subjetividad; y ligadas a las nociones de progreso y a la lógica de la necesidad (productiva y objetiva). De este modo, Murillo retomando a Simone de Beauvoir manifiesta que resulta comprensible que la dicotomía trascendencia-inmanencia (que toma de Hegel), y la dicotomía cultura-naturaleza se corresponden con la de lo que caracteriza lo masculino-lo femenino. Es decir, que el género mismo se vincula en la mujer a la reproducción como natural definiendo su naturaleza y función, más allá de que decida ser o no madre y eso parece condenarla (instinto materno como destino) -según la filósofa francesa- siempre a la inmanencia.

En este punto, se hace necesario un paréntesis en los planteos de Murillo, para hacer honor a la gran ruptura teórica que produce la disrupción de *El segundo sexo* en 1949 y la producción teórica de **Simone de Beauvoir** que fue un fuerte impulso para los análisis feministas desde un planteo existencialista.[119]

De Beauvoir advierte acerca de que no es la naturaleza la causa de la opresión de la mujer sino la historia y la cultura. En este sentido, ella también critica la naturalización de la dicotomía pasivo-activo que suele remitirse como equivalencia de femenino/masculino. Así, afirma que la pasividad que se ubica como caracterización esencial de la mujer "femenina" es un rasgo que culturalmente se va desarrollando en las niñas desde los primeros años, por lo que es falso deducirlo de la biología, "se trata de un destino que le ha sido impuesto por sus educadores y por la sociedad." El niño corre otra suerte porque su aprendizaje goza de un libre movimiento hacia el mundo y su cuerpo resulta un instrumento para el dominio de la naturaleza y la competencia y el combate con otros, mientras que para la mujer no hay autonomía sino que se torna objeto y tiene la misión de agradar en tanto objeto.

> "Se la trata como a una muñeca viviente y se le rehusa la libertad; así se forma un círculo vicioso; porque, cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos hallará en sí misma, menos se atreverá a afirmarse como sujeto; si la animasen a ello, podría manifestar la misma exuberancia viva, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, la misma audacia que un muchacho."[120]

De ese modo, de Beauvoir focaliza esta supuesta pasividad de la mujer y actividad del hombre en el modo en que son educados y en el modo que la sociedad deja su impresión -respecto de las

propias libertades o no- en los cuerpos de niños y niñas.

Así expresa sus críticas a la humanidad como abstracción (masculina) y a la concepción de ser y cuerpo que tenemos en el caso de cada género:

> "La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. «La mujer, el ser relativo...», escribe Michelet. Y así lo afirma Benda en el Rapport d'Uriel: «El cuerpo del hombre tiene sentido por sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, mientras este último parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho... El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre.» Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. El es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro"[121]

La alteridad es una categoría propia del pensamiento humano[122], afirma Simone de Beauvoir, y por lo tanto en todas las sociedades se encuentra un dualismo: lo Mismo y lo Otro. Aquí la filósofa menciona la hostilidad esencial de la consciencia hegeliana, donde "el sujeto no se plantea más que oponiéndose", se afirma como lo esencial constituyendo al otro como inesencial; pero esto es una lucha que implica resistencias. Sin embargo la mujer parece ser sumisa frente a esta esencia porque tal como menciona el párrafo citado anteriormente, se suele ubicar al hombre como el "ser", en tanto que la mujer es "lo otro" de lo que puede apropiarse –porque, de hecho, él mismo lo define-, así la mujer es el sexo, es lo natural, es lo que salió del "costado" del hombre.

El cuerpo del varón sería un medio para el dominio de la naturaleza y así lo experimenta (le está permitido jugar y soñar a ser y a hacer), mientras que el cuerpo de la mujer es un medio para la reproducción de la especie (le está permitido jugar sólo a desplegar su destino de mujer). La filósofa francesa declara que la muñeca que le dan a la niña para jugar, la representa luego como rol en la vida adulta, siendo que la muñeca es una cosa pasiva. Así, el niño al contar con el pene que es visible y agarrable, puede alienarse parcialmente en él y así proyectar "fuera de sí el misterio de su cuerpo, de sus amenazas, lo cual le permite mantenerlos a distancia, (…)"[123] En la niña, aparece un temor difuso respecto de "sus interiores", se preocupa por todo lo que sucede dentro de ella y se siente:

> "(…) más profundamente investida del turbio misterio de la vida que el varón. Por el hecho de que posee un *alter ego* en el cual se reconoce, el niño puede osadamente asumir su subjetividad, el objeto mismo en el cual se aliena se convierte el símbolo de autonomía, de trascendencia, de poder (…). La niña, en cambio, no puede encarnarse en ninguna parte de ella misma. En compensación, le ponen entre sus manos, con el fin de que desempeñe junto a ella el papel de *alter ego*, un objeto extraño: una muñeca."[124]

Simone de Beauvoir hace mención de que esta muñeca que en francés es *poupée,* también remite llamativamente a un vendaje que recubre un dedo herido. Así, la muñeca reemplaza "a ese juguete natural que es el pene" y "representa el cuerpo en su totalidad" siendo además una cosa pasiva a la que la niña mimará como sueña que la mimen a ella; siempre considerando que todo esto

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

es una construcción social y que es producto de la sobrevaloración de lo masculino en nuestra cultura. De Beauvoir aclara especialmente que estas no son construcciones y simbolizaciones propias del psiquismo infantil sino que son influenciadas por las valoraciones culturales del entorno.

Volviendo a Murillo -y desde su relectura de los planteos de de Beauvoir-, ella refiere que la mujer aparece como atrapada en el universo de los instintos, mientras le corresponde al varón el universo cultural y público.

La reproducción biológica, aparece como la justificación de la "responsabilidad" de la mujer en el espacio doméstico, y como su esencia universal y natural. Es decir que ni la maternidad le corresponde a la mujer en su mundo privado, apareciendo este aspecto regido por médicos, sacerdotes y juristas que deciden e indican lo que hacer en esa área.[125]

Esto último me lleva a la pregunta: ¿por qué se le dice a las madres cómo debe ejercer su maternidad y al padre casi nunca se le dice cómo ejercer su paternidad? ¿Será porque son las madres las que más circularon (históricamente hablando) con sus hijos socialmente, encargándose de médicos, recreación, visita a distintos profesionales, sacerdotes etc.? Esto nos remite al disciplinamiento del cuerpo de la mujer, en términos foucaultianos, y a cómo especialmente las disciplinas penetran el cuerpo femenino indicando qué y cómo hacer, paradójicamente en el marco de la naturalización instintiva de la misma, exclusivamente en tanto madre.

Murillo concibe la reproducción como el factor clave en la división sexual del trabajo y de la relación de subordinación y dominación entre los sexos. Sostiene que se trata de una construcción simbólica que vincula naturaleza y reproducción. Se trata de una domesticidad que va más allá de las cargas familiares y el estado civil real, quedando más vinculada a un aprendizaje de género donde predomina el mantenimiento y cuidado del otro y no el cuidado reflexivo de sí, predomina la actitud de cubrir las necesidades afectivas y materiales de otros sujetos, siendo éste el primer mandato de género en el aprendizaje del rol femenino.

De este modo, el concepto de lo doméstico se amplía más allá de los límites de lo privado del hogar, tratándose de una domesticidad de la vida de la mujer. Así, la domesticidad pasa a ser más una actitud que una tarea. Socialmente se les exige a las mujeres y no a los varones la actitud de responder a las necesidades de los otros olvidando las propias (primer mandato del rol femenino). Por otro lado, la productividad queda unida a la actividad pública mientras que el trabajo doméstico es visto como inactividad, así el dominio productivo queda jerarquizado por sobre el dominio reproductivo.

A mi criterio, el factor reproductivo representa mucho más en la relación entre los sexos que una división sexual del trabajo. Representa el punto imaginario que le recuerda al varón que él no puede generar vida sino a través del cuerpo de la mujer. E incluso, antiguamente, ni siquiera se consideraba el rol del varón en la concepción, por lo tanto esto era más pronunciado aún, adquiriendo, el estado de embarazo, en muchas culturas, una connotación mágica y misteriosa -que quizás también tenga relación con la *voluptuosidad femenina* y la evidencia del *devenir*, del signo del cambio y de la sexualidad, en el cuerpo de la mujer-. En síntesis, le remite a una dependencia de la mujer que marca la misma subsistencia de la especie y de la cultura. Los varones están entonces ¿"condenados" a

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

luchar por la autonomía respecto de las mujeres? ¿Quizás sea este el punto que nos lleva a que se les dificulte mucho más a "ellos" que a "ellas" el independizarse de la madre en la adultez?, ¿y lo que hace que se le exija socialmente a las mujeres, madres y esposas, siempre el cuidado del otro, adulto o niño, mientras que los varones adultos buscan en lo público la autonomía no concebida en el ámbito privado? Resulta de este modo invertida la relación de dependencia, por el intento de relegar la vida de la mujer a la "domesticidad" como si fuera un ámbito de inactividad, contrario a lo que la misma "reproducción" implica como movimiento activo de la vida y como motor cultural, es decir como *devenir*.

***

En este tramo del trabajo reconstruiremos críticamente los planteos de la filósofa francesa **Sylviane Agacinski** en su libro *Política de Sexos*126, siendo –para nosotros- un abordaje sumamente representativo de las teorías feministas que tienden a lo uno y reproducen, por lo tanto, las dicotomías que tanta influencia tienen en la contribución de la dominación paternalista en nuestra cultura occidental. Esta autora, a pesar de que se autodefine como feminista de la tercera ola, a nuestro criterio sus planteos son tan conservadores que hasta podríamos ubicarla en los albores del feminismo sufragista.

En la mencionada obra, la autora se muestra preocupada especialmente por la participación política de las mujeres en los organismos de decisión; dado que en ese momento, se estaba pidiendo en Francia la paridad (repartición igualitaria de poder entre hombres y mujeres) porque la representación democrática femenina era del 5,5 % solamente. Sostiene la legitimidad del pedido de paridad en que el sexo no tiene nada que ver con una marca de identidad social o cultural, sino que es "una seña de identidad diferencial *universal*, es decir que el género sólo existe en esta doble forma: masculino y femenino."[127]

Esta autora considera que el pensamiento occidental tiene tendencia hacia la unicidad, hacia el uno y que por ello reduce todo a lo universal, lo único, lo homogéneo, siendo el hombre el modelo de ser humano por excelencia. Es por ello que el pensamiento patriarcal lleva a una desvalorización de la mujer estableciendo la jerarquización social del hombre y no respetando las diferencias. Como la mujer no podía ser exactamente igual al modelo de hombre se la ha condenado a lo largo de la historia a la sumisión, a la dependencia y a la infravaloración. Para terminar con esa tendencia paternalista, la autora – a nuestro criterio- cae en otro reduccionismo que es el de postular la diferencia sexual como fundamentalmente biológica, al punto que parece estar homologando -o intenta que coincidan- sexo y género, aún cuando justifica su planteo diciendo: "El hecho de que no haya unas consecuencias directas entre la identidad biológica y la identidad psicológica, entre el sexo anatómico y el *género* sexual social, no destruye el principio de la diferencia."[128] De este modo, sostiene la dualidad fundante tanto en la biología como existente en los modelos culturales. Es por esto mismo que aboga por la definición de la identidad sexual en las personas que su "alma" no coincide con su sexo físico: "Nosotros creemos, por el contrario, que la identidad sexual debe asumirse, que es preciso siempre <añadir> para convertirse en lo que se <*es*>."[129]. "Podríamos decir que la cultura, con sus vestimentas

y sus prótesis, es el arte de cultivar las diferencias naturales."[130]

Pero vamos a lo que Agacinski propone: se trata de la teoría de la *mixitud,* que consiste en la valoración de las diferencias, en el reconocimiento de una existencia humana dual, donde se entienda al ser humano como sexuado: hombre o mujer. Por lo tanto, ella abogaría por la defensa de un modelo dual en tanto que se sostiene que la primera diferencia es la sexual y está dada por la biología, por las leyes naturales, para que luego cada cultura la dote de significado, implicando el reconocimiento de mujeres y hombres -y este, según la autora, es un rol político ineludible que hay que afrontar-. Afirma que el hecho de saber al hombre dividido, posibilita pensar la diversidad cultural, la mezcla de la humanidad y el reconocimiento del otro; es decir que la forma de pensar el *otro sexo* determinará también la forma de pensar al *otro* en general.

Agacinski dice que quizás el androcentrismo obedezca a "un miedo *metafísico* de la división. El pensamiento en general, y especialmente el pensamiento occidental, prueba la nostalgia del *uno*. (…) Se desea al uno como un fondo inmóvil que asegura la clausura de todo –el todo del pensamiento, o el todo del mundo-. El uno *se encierra* en sí mismo."[131] Diferencia así el *uno* que cierra, en tanto que el *dos* distancia y abre; y advierte de la tentación habitual del pensamiento occidental de reducir los dos al uno y la tendencia típica de buscar en el origen de una cosa "la plenitud de un comienzo absoluto". Esta tendencia es lo que dificulta el entendimiento de la división sexual y lo que produce la "angustia de la división" producto de la dificultad (metafísica) que tiene el pensamiento al confrontarse con la diferencia. El *dos*, la división nos obliga a escoger, según afirma, entre ser hombre o mujer y amar a un hombre o a una mujer. Elecciones complicadas porque "la división de los sexos es a la vez natural y cultural, real y simbólica, biológica y psíquica"[132]. De esta forma, la autora sostiene que no se puede salir de las dicotomías iniciales, que se basan en la propia división de la especie, "duplicidad de la naturaleza humana" que hace que *el otro* no sea otro absoluto sino que "forma parte de mis posibilidades". Esta lógica del dos, sería la *mixitud* que da cuenta de una humanidad mixta, donde la mujer es concebida como humana más allá de toda comparación con el hombre. Se propone, así que la mujer se afirme como humana sin necesidad de identificarse con el hombre, ni sentir que le falta nada. En palabras de Agacinski, significa "repensar la mixitud del ser humano".

La autora de *"La política de los sexos"*, encuentra una apoyatura teórica en Françoise Héritier, quien señaló la imposibilidad de escaparse de la dualidad sexual ya que independientemente de que haya valores y contenidos distintos, las diferencias entre hombres y mujeres son un modelo que estructura universalmente las sociedades. Agacinski pretende la transformación de esas relaciones entre hombres y mujeres que aparecen jerarquizando al varón, pero en un marco de valorización de las diferencias que permita restituirle a las mujeres el reconocimiento de su hacer a lo largo de la historia de la humanidad, entonces ahora la historia pasa a ser mixta. Lo que se ha negado a las mujeres: "su igual y diferente humanidad."[133]

La diferencia de sexos es recreada en la cultura basándose en la naturaleza, lo que admite que se hagan múltiples versiones de lo que la naturaleza nos da.[134] De tal modo, existirían versiones o expresiones políticas de la distribución del poder, expresiones estéticas en representaciones de lo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

masculino y lo femenino o expresiones económicas sobre la división sexual de las tareas. Es de esa manera que intenta la autora sostener que no hay expresiones inmutables y que por lo tanto pueden existir versiones. "Solamente pueden existir versiones de la diferencia, no existe la versión original."[135]

Agacinski afirma así[136], que las teorías de la diferencia son -al igual que los mitos- "teorías, es decir, instrumentos de una política conservadora o transformadora, según el caso."[137] En este punto, podríamos interpretar que estas apreciaciones de Agacinski, incluso van más allá del estructuralismo levistraussiano[138] dejando en pie un universal natural que rige todo: la naturaleza humana! La humanidad es una sola y se bifurca en dos. Hablamos de la misma lógica binaria apoyada en la metafísica de la trascendencia dado que lo que trasciende al hombre y a la mujer es la humanidad (¿hecha a imagen y semejanza de Dios? ¿Ya que él hizo al hombre y a la mujer?, ¡¿negamos la parte de la "costilla de Adán" y ya tenemos la solución'?!).

Agacinski sostiene que la relación entre mujeres y hombres se caracteriza por ser de naturaleza política estando en su origen el desacuerdo, basado en el desconocimiento del otro o la otra en las normas que surgen en ese «juego» político. Critica así la búsqueda de un ideal que reduzca la diferencia a la desaparición de los géneros en un avance de una uniformidad de los individuos, ya que eso caería en el totalitarismo. Por ello dice salirse del feminismo, criticando –por otra parte- también las teorías del fin de las ideologías. "Conscientes de que no podemos trascender *ni* los diferentes *ni* las diferencias, hemos decidido ahora elaborar una teoría de la universalidad que no vaya ni hacia un lado ni hacia otro, pero que deje a la humanidad en una mixitud y, por tanto, a su alteridad interna."[139]

Denuncia al patriarcado ancestral que justificó constantemente el poder efectivo de los hombres "sobre la idea de una subordinación pretendidamente natural de las mujeres. Las teorías naturalistas han contribuido siempre a establecer y fundar el orden político. Pero, lo sabemos bien, el orden <natural> está siempre marcado por el *uso político* que queramos darle. Aquello que se nos ha dado, y que no es nada, es inmediatamente interpretado y valorado."[140] Resulta interesante la remisión constante a la naturaleza que nos da para que nosotros la definamos (idea de Lévi-Strauss en cuanto al parentesco pero que se modifica en cuanto a los mitos). Más llamativo resulta aún, que no esboce ninguna crítica al derecho natural en sí como fundante de lo político –sólo menciona a Aristóteles- y mucho menos al derecho romano retomado para construir las leyes de los estados-nación occidentales; derecho romano que también naturalizaba la subordinación femenina ante el varón y que fue producto de la imposición imperialista de Roma ante otros pueblos nómades con leyes más igualitarias como los celtas y gálicos.[141]

La autora de *Política de sexos,* establece una equivalencia entre Aristóteles y Freud, en cuanto a la lógica binaria que utilizan para remitirse a lo femenino, siendo que tan diferentes teorías explican las diferencias sexuales fundamentándolas en el par presencia/ausencia de algo: La mujer carece de: calor y semen dice Aristóteles y de pene afirma Freud. Agacinski subraya la singular elección de los elementos de que se sirven esos autores para establecer la diferencia, dado que podrían haber elegido otros criterios como los pechos o la evidencia del embarazo que son captados rápidamente en el trato cotidiano. De esta forma las dos descripciones de la diferencia sexual, "en lugar de la diferenciación de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la especie en dos sexos se presenta un modelo masculino único (…)”[142].

Agacinski se pregunta:

> “¿No se podría ver en la permanencia de esta estructura la demostración de su universalidad? ¿Y la diferencia de los sexos, no se podría comprender como una asimetría esencial? Pero ni la diferencia ni la simetría deben necesariamente interpretarse como la lógica de lo ausente. Sustituyendo el *uno* por *dos*, esta lógica es metafísica. Colocando lo masculino en el centro dicha lógica es política.”[143]

Ella propone una *lógica de lo mixto* que reconoce las diferencias pero sin jerarquías. Así, la *mixitud* reconoce que lo humano es necesariamente masculino o femenino, lógica binaria, pero no de la carencia, afirma. Efectivamente la diferencia de los sexos es una dicotomía y se parece a una disyuntiva, pero sin que una versión constituya la negación de la otra: “ni el hombre ni la mujer son todo lo humano”[144] sino que se trata de una doble negación e incluso una doble carencia (no una castración unilateral, ambos están privados de lo que el otro tiene o es): lo femenino no es masculino y lo masculino no es femenino.

La autora también denuncia otras oposiciones que parten de la estructura androcéntrica y falocéntrica como la de activo/pasivo, pero en este punto ¡¿pareciera entonces haber dicotomías buenas y malas?! El binarismo masculino/femenino y naturaleza/cultura no parecen molestarle a Agacinski.

Advierte esta filósofa que no se trata de dar vuelta el falocentrismo y oponerle el valor de la fecundidad femenina adoptando una posición “ginecocéntrica”, porque eso reproduciría la lógica metafísica que es la lógica de lo mismo, que oculta el dos en provecho del uno y se negaría la diferencia. “Sólo se puede superar la lógica binaria renunciando al centro” (recordemos que antes dijo que era un binarismo), a que exista el uno antes que el dos. La “dualidad sexual exige permanecer en la diferencia, es decir, estar entre los dos, pensar en la alteridad sin querer volver a lo mismo ni a una identidad simple. En consecuencia: renunciar a la lógica del centro y a la metafísica de la presencia para osar enfrentarse a esta diferencia irreducible que nos sugiere la mixitud.”[145] Esta última implica una estructura diferencial donde cada uno de los términos no deriva del otro (nunca el dos deriva de uno sino el uno –individuo- que deriva de dos). Advierte igualmente que es frecuente que frente a la angustia de la división, de la mixitud, se recurra a la nostalgia de lo uno, pero que ambos sexos son en este caso los mutilados, ambos responden a una carencia o privación originaria y esencial a todo ser humano; y aclara que nada tiene que ver con el mito de la plenitud perdida (pero suena realmente mucho a él), porque no implica volver a una identidad indiferenciada sino el propio “reconocimiento de una división en el origen”.[146]

Desde esta perspectiva, de algún modo, tratando de huir de las teorías de la carencia unívoca, cae en otra similar que podría fácilmente recaer en una teoría de la complementariedad, sostenida en que nadie puede ser considerado un ser humano completo, sino que necesita de la participación de otra persona para poder constituirse como tal. El punto conflictivo de este recurrir a la teoría de la complementariedad en cuanto al género es justamente que apunta a una perspectiva que también

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

esencializa porque toma como parámetro único la visión heterosexual en la que se entienden las relaciones formadas sólo por hombre y mujer, sin tener en cuenta las relaciones hombre-hombre o mujer- mujer, por ejemplo; y por otra parte, con el concepto de doble negación tampoco reconoce aspectos femeninos y masculinos en la personalidad de la gente, más allá de su sexo, que tendrían justamente más que ver con el género y la construcción social del mismo. Si la división está en el origen, frase bastante cercana a Nietzsche, por qué estamos hablando de dicotomías, de opuestos incompletos que no se mixturan sino que son mixtos separados completamente y no en tensión y relación de fuerzas constantes incluso en cada uno. Parecen remitir más a identidades, por lo que no podrían escapar fácilmente de la metafísica.

De este modo, la teoría de la complementariedad caería en el mismo saco de la dualidad metafísica que la teoría de la carencia, porque ambas se apoyan en los mismos postulados que dualizan la experiencia esencializándola, dado que la complementariedad sólo podría alcanzarse por medio de heterosexualidad como única y verdadera experiencia humana (de "síntesis" humana). De tal modo, no se permite la consideración de la riqueza de las experiencias singulares que se conforman social y culturalmente, es decir con otros, pero que no se enmarcan necesariamente en las relaciones que impone el modelo heterosexual. Resulta realmente sorprendente que Agacinski reconozca estar sosteniendo una visión heterosexual y lo justifique en que hay una dependencia *natural* de un sexo y otro. Tal es así que afirma:

> "Se me puede reprochar sin duda por considerar aquí como *natural* esta dependencia mutua, y, por tanto, admitir implícitamente que la humanidad es *naturalmente* <heterosexual>. (…) Los humanos, universalmente sexuados, están *generalmente* dotados del deseo por el otro, y dependiendo de ese otro para procrear, lo que también desean *en general.* El interés exclusivo por el mismo sexo es accidental, es una excepción –quizá numerosa- que confirma la regla"[147]

Resulta claro aquí, que la autora, contrario a las teorías psicoanalíticas que ha mencionado en el libro, asume el deseo como natural y no construido libidinalmente con el otro; cuestión que tampoco sostiene Lévi-Strauss y que, sin embargo, aparece como apoyatura teórica en este abordaje que hace Agacinski de la identidad sexual y su relación con el matrimonio. Y por otra parte, redobla también su apuesta diciendo que ese deseo es "naturalmente heterosexual", poniendo a la elección homosexual de objeto de deseo como un accidente "contranatural" porque sale de la universalidad, y lo justifica vagamente en la lógica aristotélica.

También el concepto de sexualidad se ve interrogado, pareciera, desde la nostalgia de épocas donde "A la sexualidad biológica le respondía una "sexualidad" social traducida por algunas instituciones como las bodas y los nacimientos. Se creía poder superponer la distinción de masculino/femenino a las diferencias hombre/mujer o padre/madre."[148] Y termina afirmando que para esas generaciones la diferencia de los sexos y sus efectos de identidad estaban ligados a diferencias de papeles en esa determinada generación. Hace también una valoración de la fecundidad de las mujeres, sin olvidarse de hacer referencia al amor aclarando que no se define únicamente por la fecundidad sino que tiene relación con la erótica[149] y "parodiando a Platón, podríamos distinguir dos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

deseos en el amor, dos deseos del sexo: Afrodita la Fecunda y Afrodita la Voluptuosa – una deseosa de la vida y la otra deseosa del erotismo-. Afortunadamente, estos deseos son hermanos y pueden asociarse"[150]. Evidentemente el carácter voluptuoso de lo femenino le genera cierto nerviosismo a la autora de *Política de sexos*[151], y lo mismo le sucede con el tema de la homosexualidad a la que considera como transgresora, y ni mencionar cómo se escandaliza con que las parejas homosexuales tengan el derecho a uniones civiles y a tener hijos: "Si los procedimientos médicos permiten hacer niños de manera cada vez más artificial, separando el deseo paterno de las condiciones biológicas del nacimiento[152], ¿se debe reconocer a cualquiera un <derecho al hijo> totalmente incondicional?¿se debe particularmente permitir una filiación homosexual?" [153] Además recurre a Héritier para responder poniendo por delante a la sociedad y haciendo una crítica a la concepción puramente individual de la libertad y del derecho.[154]

Siguiendo con su defensa de la familia y el matrimonio heterosexual, Agacinski va a plantear una crítica a lo que califica como una desvalorización de la condición de madre realizada por Simone de Beauvoir, porque dice que lo hace desde la justificación de todos los pares de opuestos sustentados por el patriarcado, en vez de cuestionar la jerarquía del pensamiento binario, que es lo que supuestamente intenta Agacinski (y es muy ambigua, a mi criterio). Mientras para de Beauvoir, la fecundidad femenina constituye un obstáculo a la liberación de las mujeres, para ella sin embargo sería esa posibilidad de maternidad una pieza clave de la libertad femenina y la considera como un poder o una fuerza propia de la mujer. Aquí refuerza la idea de la madre que ejerce un dominio con una cita de Nietzsche de "*El Gay Saber",* donde dice que el hombre es un puente para la mujer y que el objetivo es el hijo. Asevera que este poder se halla más que nunca presente, porque a partir de la concepción planeada -métodos anticonceptivos disponibles-, brinda un grado de libertad que no era tal con el orden jurídico androcéntrico tradicional. Agacinski, redobla la apuesta afirmando que el hecho de concebir es un acontecimiento natural pero "también una llamada a la responsabilidad, ya que lo que <llega> con este acontecimiento es una existencia que no se basta a sí misma, ni física, ni moralmente (…)"[155] De este modo, para ella, este acontecimiento forma parte también del programa natural de la especie y de la vida. Aquí resulta obvio que, para Agacinski, el cuerpo de la mujer tiene carácter exclusivamente biológico y se debe a la reproducción de la especie; reenvía, de ese modo, a la mujer a que cumpla su deber biológico (o divino) hacia la humanidad.

Como ya mencionamos, Agacinski se encarniza en la crítica contra Simone de Beauvoir y *El segundo sexo* (1949), e incluso le reprocha no conocer la experiencia de la maternidad ni aún quererla. Menciona la concepción de doble enajenación de la mujer que postula de Beauvoir: enajenada en primer lugar, porque históricamente se le ha encerrado en un rol que le ha obligado a aparecer como objeto social pasivo, y en segundo lugar, porque en el propio origen de la mujer hay una enajenación ya que ella considera que está «biológicamente atrapada», por su condición en relación a la fecundidad y a la reproducción de la especie, de modo que las mujeres tienen una tendencia a la pasividad cuando están embarazadas o son madres y la sociedad ha ayudado a mantenerlas en esta situación. Llegado a este punto, Agacinski simplemente acusa a de Beauvoir de metafísica y binarista

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

y de definir a las mujeres como pasivas por naturaleza, es decir que la acusa de reproducir el patriarcado al ir en contra de la propia feminidad (acusación que extiende al feminismo en general):

> "La emancipación histórica de las mujeres exigía, a la inversa, para Simone de Beauvoir y muchas mujeres después de ella, que rechazaran su función maternal para reivindicar la condición de sujetos activos, trabajadores y productivos. Ser ante todo <como los hombres> era la mejor manera de ser libres. Las mujeres quisieron liberarse de su alienación histórica y de la alienación natural, no *con* su feminidad sino *contra ella*."[156]

Agacinski emprende entonces un análisis de los feminismos, dividiéndolos en dos grandes corrientes: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Al primero lo considera universalista porque defiende valores y modelos masculinos para la aplicación de la igualdad de las mujeres, y es así que no lo considera para nada una superación del androcentrismo sino una variación del mismo, e incluso le llama "feminismo viril" porque, con su pretensión de abolir la diferencia de géneros estaría postulando un modelo universal de la humanidad que sería el ideal masculino. En este sentido, dice que el punto de vista abstracto en cuanto a la humanidad siempre termina siendo "guardián del *statu quo"* y es el modelo de la igualdad ciudadana, el ciudadano no es ni hombre ni mujer. "Quedarse con un solo modelo de humanidad, esto es en el fondo lo que desean algunas feministas, con el fin de rechazar la diferencia que las había mantenido en una categoría inferior y dominada, y para *identificarse con los hombres.*"[157]

En ese tipo de feminismo engloba a Simone de Beauvoir y también al feminismo de izquierda, acusándolo de no tener en cuenta la realidad de la vida de las mujeres en cuanto a la exclusión del trabajo doméstico femenino respecto de la esfera económica, manteniendo así la típica división instaurad a entre la esfera privada y la pública, siendo que en la esfera privada la mujer sigue haciendo el trabajo doméstico gratuitamente e incluso muchas veces en un doble trabajo si tiene empleo en la esfera pública, y ni que hablar de las diferencias de clase entre las mujeres porque las de las clases más vulnerables no tienen elección. Estos feminismos, según Agacinski, valoraron sólo el salir del ámbito doméstico, idealizando así el trabajo "¿Cómo el mito de la <exterioridad>?"[158];, y desprestigiaron y desvalorizaron el trabajo doméstico y la crianza de los hijos, así como "la educación de los niños, una de las tareas más nobles y necesarias para la humanidad."[159]

Si bien es cierto que la lucha feminista dejó de lado la revalorización del trabajo doméstico como parte de la economía social y no impulsó políticas al respecto, se nota en lo planteado anteriormente, la indignación de la autora por la infravaloración del trabajo de una madre y de la figura de la ama de casa, al punto de motivar esos puntos de vista (aunque reconoce cuestiones epocales de la lucha femenina) en que esas feministas no son madres, no tienen el deseo de serlo, o no consideran directamente el encuentro y la relación social con el varón porque llevan la bandera del lesbianismo, como es el caso del feminismo radical norteamericano que también analiza. La autora critica este feminismo porque dice que sobrevalora narcisísticamente a las mujeres, sus cuerpos y deseos, reivindicando su autosuficiencia. También parecen apostar a la homosexualidad y echarle la culpa de la opresión femenina a la heterosexualidad. Menciona también que estas feministas discutían "la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

necesidad misma de definir los sexos" y agrega:

> "La idea era que la diferencia de los sexos, implícita en la diferencia de los nombres *hombres* y *mujeres*, lejos de expresar una realidad natural, señalaba de hecho una diferencia de clases entre los opresores y las oprimidas. Dicho de otro modo, la cultura <heterosexual> era la causa de la opresión de las mujeres y fundaba las <clases sexuales>." [160]

En esa afirmación la autora vuelve a recaer en la justificación natural de los sexos y llega al extremo de naturalizar los nombres, cuando sabemos que nada hay de natural en el orden simbólico de lo humano (salvo en la universalidad de su presencia en todas las culturas humanas según Lévi-Strauss) y mucho menos en la forma en que se nombran personas y cosas, y a eso justamente llamamos la arbitrariedad del signo lingüístico.

Continúa diciendo que algunos feminismos reivindicaban la elección homosexual como acción política "y la única manera, para las mujeres, de conquistar su independencia era optar por <la moda de vida lesbiana>."[161]

Califica a estas perspectivas feministas como "el separatismo y el universalismo" y refiere que pueden conducir a formas de ocultación de la mixitud: el primero, exaltando de tal modo la diferencia que parecen soñar con una separación de sexos y una cultura homosexual; y el universalismo denigrando la diferencia con un pedido de igualdad que pregona una "neutralidad sexual de los sujetos" y en realidad reproduce el modelo masculino.

Respecto de esta caracterización de los feminismos, Ana Esteban Zamora –quien reseña el libro en la Revista de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid- expresa lo siguiente:

> "Creo que esta forma de describir el pensamiento de la diferencia sexual por parte de Agacinski es bastante superficial, ya que parece reducir dicho pensamiento a una orientación sexual determinada, sin valorar sus aportaciones de las que ella después recoge elementos. En ningún momento hace mención a la genealogía femenina sobre la que han trabajado estas autoras ni tampoco da cuenta de la importancia de las relaciones entre mujeres como modo de formar espacios de libertad, o del interés de estas pensadoras por el orden simbólico de la madre como fuente primera de vida y de sentido de la experiencia. Agacinski parece querer poner tierra por medio entre su teoría y la de estas pensadoras cuando en realidad muchas de las ideas que expone están tomadas, en parte, de ellas."[162]

En definitiva, Agacinski propone desarrollar una filosofía de la mixitud que caracteriza de postfeminista, y que intenta "politizar la diferencia de los sexos", tratando de reinventar el sentido de esa diferencia. "Pensar la mixitud es considerar que hay dos versiones del hombre y representarse la humanidad como una unión."[163] Analiza entonces las bondades de la democracia paritaria y cómo las mujeres pueden y deben introducirse en la política y las instituciones, sin imitar a los varones. También señala que no puede existir una "guerra de sexos", porque la guerra es un medio típicamente masculino, en tanto las mujeres tienen una forma de ser violentas que tiene exclusivamente que ver con la palabra y su utilización como "arma de guerra" (Extraña equiparación de modos de violencia y extraña asimilación de la palabra con la violencia!). Establece, siguiendo a los criminólogos, una asimetría entre las violencias masculinas y femeninas: "(…) un hombre que mata a una mujer - a

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

menudo *su* mujer- llega al límite de un movimiento violento de apropiación de la otra, (…) mientras que la mujer que mata va hasta el límite, en la mayoría de los casos, de un proceso de liberación. Ella se resuelve contra el que la oprime, la brutaliza, la lesiona o simplemente la ahoga."[164] Asevera, de ese modo que son dos lógicas diferentes.

Paradójicamente, luego de mencionar lo frecuente de las violaciones de las mujeres en las invasiones y guerras, donde incluso –muchas veces, y si no se las mataba– se las obligaba a parir a los hijos de los enemigos como una forma de posesión eterna; expresa que los dos sexos no son *a* priori enemigos y que siempre se unieron; por lo que más que una guerra, propone pensar una asociación entre los sexos basada en una mutua dependencia que les proporcione a los dos sexos una dimensión política.[165]

En conclusión, la filósofa autora de *Política de sexos* trata de dar cuenta en este libro de una teoría de la mixitud que se caracterizaría por el reconocimiento de la dualidad humana, tratando de dejar atrás la obsesión por la unicidad que ha existido desde siempre en el pensamiento occidental y finalmente abrazar la idea de la dualidad (como si fueran cosas diferentes!). De este modo, la propuesta consiste en pensar una humanidad como unión de dos versiones diferentes: la masculina y la femenina. Es así que, como dije anteriormente, parece recaer en la unicidad de la que aparentemente intentaba huir; si bien resulta interesante el intento que hace la autora en el reconocimiento de una humanidad sexuada y de tener en cuenta la experiencia de las mujeres sin tener que seguir el modelo masculino, especialmente en lo que hace a la representatividad en los organismos políticos. Sobre todo, en relación a este último punto, no hay que dejar de considerar el momento en el que escribe el texto en su país (Francia) y la realidad histórica de ese momento donde las mujeres eran realmente muy pocas en la representación política democrática.

Su propuesta, en definitiva, implica dejar el feminismo de lado. Se trata, a mi criterio, de un intento de mediación entre varones y mujeres que, en definitiva, deja intacto el status quo del patriarcado occidental y no revela argumentos ni acciones políticas claras, así como tampoco lo hace en términos filosóficos resultando por lo general su discurso ambiguo y contradictorio como ya hemos planteado anteriormente. Pareciera entonces, una mediación que, como tal, implica dos polos opuestos que se complementan en una misma naturaleza, la humana. ¡¿Si eso no es la lógica de lo uno, no sé qué lo implica?! Y es de destacar que dentro de esa naturaleza humana, la mujer tiene que responder al imperativo de la maternidad como obligación de su sexo para la reproducción de la especie, por lo que la concepción del cuerpo femenino "preparado" para la fecundación es una concepción netamente biologicista que no contempla el cuerpo como construcción, al igual que la subjetividad.

El discurso de Agacinski, resulta hasta el final contradictorio, porque afirma en muchos pasajes que la división sexual es natural y determinada biológicamente, pero en ocasiones recurre al orden social y político que es el constructor de lo jurídico e institucional y entonces, si bien ambos sexos nacemos naturalmente iguales, la igualdad no guarda relación con una verdad universal ni se puede confundir con la identidad, por eso hombres y mujeres no son idénticos. Entonces esto le permite

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

recurrir a la política para el establecimiento de la igualdad de derechos. Igualdad que no termina de definir qué significaría en el marco de la lógica de la mixitud, salvo porque por su propia condición de mujeres y varones, intervendrán políticamente de diferente manera en el ámbito democrático "(…) <sobre el terreno>. Como si se tratase de un encuentro deportivo (...)". Entonces la igualdad parece estar más referida (y limitada) a la paridad en términos representativos en la democracia parlamentaria.

En definitiva, Agacinski, parece querer realizar un segundo logro "sufragista", es decir al modo de la primera ola feminista, con la paridad como búsqueda de equilibrio entre los hombres y las mujeres en el seno de las instituciones, lográndose de ese modo el "ideal de *mixitud*": "un reparto igual o equitativo del poder". De este modo, la paridad es planteada como "la interpretación política de la diferencia de los sexos", ya que el interés por la cosa pública y sus responsabilidades recaen sobre hombres y mujeres de igual modo.

Finaliza diciendo:

> "Mañana, la mixitud de las Asambleas podría representar la doble figura del pueblo, al igual que el hombre y la mujer son las dos caras de lo humano."[166]

***

En esta sección nos proponemos abordar una obra de **Carole Pateman**[167] **-**filósofa política australiana enmarcada en el feminismo radical- que aborda el desocultamiento del origen del contrato sexual, ubicando el mismo en el contrato social. En principio, diremos que para ella, a eso se debe que la mujer sólo penetra en la vida social a través del matrimonio168.

Pateman aborda el problema de si el feminismo y liberalismo son compatibles y su libro *El contrato sexual* es una especie de contestación teórica que desde la crítica feminista se dirige a la teoría liberal, abordando la importancia política de la diferencia sexual que marca la diferencia entre libertad y subordinación. La tesis de Pateman consiste en que los teóricos sociales y políticos, herederos del legado contractualista, operan con categorías patriarcales tales como: individuo como propietario de su propia persona, o individuo posesivo; siendo estas categorías producto de la construcción de un individuo universal en el marco de la dualidad privado-público. Así, las relaciones de dominación y subordinación descansan sobre una concepción de individuo universal que no contempla a las mujeres, quienes son excluidas del contrato original y no son consideradas individuos, accediendo al mundo público *como mujeres* (y –al comienzo- sólo por el camino del matrimonio).

El surgimiento del contrato social ha tenido dos versiones extendidas: una que indica que para terminar con la inseguridad, los habitantes del estado de naturaleza, cambian su libertad natural por una libertad civil universal con protección del Estado. Otra interpretación es la que los hijos se liberan de su sujeción al padre y reemplazan su ley por la de un gobierno civil. De este modo, la ley paterna (patriarcal) es reemplazada por el contrato civil y por lo tanto el patriarcado y el contrato resultarían contrapuestos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "Estas familiares lecturas de las historias clásicas evitan mencionar que está en juego mucho más que la libertad. La dominación de los varones sobre las mujeres y el derecho de los varones a disfrutar de un igual acceso sexual a las mujeres es uno de los puntos en la firma del pacto original. El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original (…) La libertad civil no es universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal."[169]

Habitualmente se percibe a la sociedad civil como postpatriarcal y eso tiene que ver con la ambigüedad de la noción de "sociedad civil". Es la sociedad civil la que separa el orden social en dos esferas opuestas: privada y pública; haciendo hincapié en una sola que es la pública, siendo la única considerada de interés político. Así, luego del pacto originario queda atrás la oposición y dependencia del binomio natural-civil y lo civil aparece instaurando una nueva dicotomía público-privado que refleja la diferencia sexual en la condición natural y que es una diferencia eminentemente política. Las mujeres no forman parte del contrato originario pero tampoco permanecen totalmente en el estado de naturaleza porque eso sería contrario al contrato sexual y no podrían realizar contratos matrimoniales. Así se establece, con astucia, una esfera privada a la que se limita a la mujer; pero esa esfera, siendo parte de la sociedad civil, aparece separada de la misma. La esfera privada se propone como fundamento natural y necesario para la vida civil.

> "La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones. La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra, y el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se lo contrapone a la sujeción natural que caracteriza al reino privado."[170]

Es necesario aclarar que el patriarcado no es meramente familiar ni queda constreñido a la esfera privada. "El contrato original crea la totalidad de la sociedad moderna como civil y patriarcal." De este modo, la sociedad civil se bifurca pero el orden social sigue siendo uno: el patriarcal. La astucia del contrato originario es, precisamente, que parece universal, parece incluir a todos en el nuevo orden civil.

El paternalismo –para algunos- viene a ser el vestigio del patriarcado originario enquistado en el Estado moderno, porque este último se arroga los derechos de padre de los ciudadanos y les prohíbe actuar de ciertas maneras para protegerlos. Pateman, por el contrario, afirma: "El rótulo de «paternalismo» dirige la atención a las relaciones familiares y ayuda a garantizar que las preguntas críticas sobre las relaciones contractuales entre varones y mujeres sean desviadas."[171]

Advierte la autora, que identificar patriarcado con familia puede tener consecuencias inesperadas y una de ellas es que recientemente la madre resulta individualizada como el progenitor más poderoso. Se pregunta cómo se sostiene al patriarcado si el lugar del padre está tan menoscabado. Algunas feministas lo han sostenido en la reproducción patriarcal de la crianza materna, y Pateman sostiene: "(...) lo absurdo descansa en el significado de que el derecho patriarcal sea derivado de la posición de las mujeres como madres."[172] Que el matriarcado haga posible el patriarcado es un absurdo y deriva

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

del propio sentido y valor que adquiere la maternidad en la sociedad civil e implica la no consideración del poder del padre y de su lugar que no es "natural". En tanto la maternidad es natural y social, dado que una madre no puede desconocer que acaba de parir, la paternidad es un hecho meramente social, un invento humano.

> "La paternidad casi nunca escapa a la incertidumbre. A cierto nivel, puede plantearse la pregunta de si un hombre es sin dudas el padre de un niño determinado. Las dudas sobre quién es el padre de una criatura pueden resultar políticamente importantes cuando está en juego la propiedad, y los varones han sido muy diligentes al diseñar medios que les aseguren que las mujeres no los engañan a este respecto."[173]

Pateman cita la hipótesis de Mary O'Brien quien sostuvo que la vida política patriarcal es "resultado de la necesidad del hombre de sobrellevar la incertidumbre que rodea a la paternidad". El varón necesita apropiarse de los niños en tanto padre, y para ello necesita elaborar instrumentos o políticas institucionales. Entre esos instrumentos hallamos el matrimonio y la separación entre la esfera pública y privada. Esta hipótesis no es totalmente aprobada por Pateman, dado que considera que siempre existieron diferentes significaciones sociales para la maternidad y la paternidad, es más, esta última ha tenido -en distintas épocas- mayor valoración en la procreación, así ésta se pensaba como "monogenética", como "consecuencia de la fuerza creativa del semen del padre." [174] Pateman retoma los argumentos del patriarcalismo clásico de Filmer -quien se apuntala en el libro del Génesis de la Biblia, para dar cuenta del derecho del padre –que sostiene que en el patriarcado el derecho político del varón es llenar las vasijas vacías, porque: "Las mujeres son simplemente vasijas vacías para que el varón ejerza su poder sexual y procreativo."[175] Según estos argumentos, las mujeres no tienen ninguna capacidad creativa singular y "los hombres se apropian de la creatividad natural de las mujeres, de la capacidad física de dar a luz, pero ellos hacen más que esto. El poder generativo de los varones se extiende a otro reino: transmutan lo que se han apropiado en otra forma de generación, la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político."[176] Así es que son los hombres los que dan a luz ciudades e instituciones.

Resulta sumamente llamativo que el concepto de "padre" en Filmer "niega cualquier capacidad procreativa a la mujer y **se apropia de su capacidad transformándola en la capacidad masculina** para dar a luz políticamente."[177] Pateman también trata el tema en Platón y otros filósofos y resulta muy extraño realmente porque es más perceptible a los sentidos la panza de una mujer embarazada que la eyaculación en sí misma! Sin embargo aparece en la filosofía esta argucia de transformar lo imperceptible e incierto (la intervención real del hombre en la gestación no se conoció biológicamente por mucho tiempo) en lo universal y verdadero, en una esencia.

Con el contrato social moderno, el padre ya no encarna el derecho político por lo que el patriarcado se torna fraterno y el derecho sexual ya no puede subsumirse en el poder paterno (Filmer) y en el derecho masculino (no-político) sobre las mujeres. Inmediatamente se hace visible la contradicción de negarle a la mujer el status de individuo y las capacidades naturales que los hombres tienen; por lo que surge la pregunta de por qué los hombres nacen libres y las mujeres "esclavas".

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El pacto originario es tanto social como sexual porque establece el derecho político de los varones sobre el cuerpo de las mujeres; por lo que Pateman denuncia que este contrato está lejos de contraponerse al patriarcado, sino que más bien es el medio a través del cual se constituye el patriarcado moderno (que no es paternal para Pateman, sino fraternal). "El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal m*oderno." Este patriarcado implica primero haber ejercido el derecho patriarcal como –hombre- esposo sobre su mujer para luego ejercerlo como padre.

Pateman recupera la relevancia de la idea de fraternidad – la olvidada de la tríada que constituye con la igualdad y la libertad-, que adquiere un lugar central en el proceso de construcción de la masculinidad y de la feminidad modernas. La fraternidad de los varones se relaciona con la constitución de los hombres como maridos, trabajadores y como ciudadanos.

Pateman analiza los planteos contractualistas de Locke, ya que es principalmente con éste que se separa el poder paternal (paradigma de la sujeción natural) del poder político (establecido por el contrato), y por lo tanto también a la sociedad civil o política (pública) de la esfera doméstica, ya que esta última no interesa a los efectos del contrato social. Progresivamente las mujeres quedaron aisladas y confinadas a esa esfera doméstica "(...) desprovistas de bases económicas para su independencia del hogar al separarse el lugar de trabajo del hogar, consolidándose así la estructura capitalista patriarcal."[178] Así, Pateman asevera que la peor situación legal y civil que se registra en la historia fue la de las mujeres casadas a mediados del siglo XIX.

Para Locke la primera sociedad es la que se funda sobre el contrato conyugal voluntario, es decir que el hombre primero ejerce su derecho conyugal y luego el paterno. El derecho político <original> o de gobierno era, por lo tanto, no paterno sino conyugal."[179] Según Locke, en el origen de la sociedad civil está el parricidio cometido por los hijos del padre-monarca cuyas leyes ya no consideraban adecuadas. "Durante la génesis de la sociedad civil, la esfera natural de sujeción se separa como la esfera no-política. El carácter no-político y privado de la familia y de la vida familiar se confirma en el rótulo de Locke de «poder paterno» para las relaciones que constituyen esta esfera. El derecho sexual o conyugal, el derecho político originario, entonces queda oculto por completo."[180] Se oculta la génesis de todo, es decir, el carácter político de la relación contractual entre dos adultos. En el patriarcado moderno, las mujeres -a diferencia de los hijos- nunca salen del estado de inmadurez y por ello siempre estarán bajo la "protección" de los hombres.

Pateman también recorre las apreciaciones de Rousseau respecto del estado de naturaleza en ambos sexos, donde el filósofo no ve ningún tipo de deseo de dominación de un sexo sobre otro, dado que no poseen ninguna propiedad que pretender. Así es que de algún modo, son la propiedad y las concepciones morales y sociales –en su relación con la aparición del lenguaje- las que están en el origen de la dominación de un sexo sobre otro. Nosotros trataremos este tema más adelante, argumentando cómo la necesidad de verdad en la metafísica y la tendencia a la búsqueda de lo universal, de lo uno, es lo que lleva a la dominación y apropiación de la mujer en nuestra cultura (sin recurrir a ninguna explicación de un estado presocial).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Pateman afirma que para Rousseau la vida social comienza con la familia patriarcal. Él aclara que las mujeres son las que deben cuidar las chozas y a los niños y mantener el respeto por el juicio racional de los varones para no poner en riesgo el orden político.

> "«Lo físico -sostiene Rousseau en el *Emilio*- nos lleva, sin darnos cuenta a lo moral.» (...) Las mujeres, a diferencia de los hombres, no pueden controlar sus "deseos ilimitados» por sí mismas, por ello no pueden desarrollar la moralidad que se requiere para la sociedad civil. Los varones tienen pasiones también, pero pueden usar su razón para dominar su sexualidad y así sobrellevar la creación y sostenimiento de la sociedad política. Las mujeres sólo tienen modestia, y si no la tienen, «el resultado pronto sería la ruina de ambos [sexos] y la humanidad perecería por los medios establecidos para preservarla ... Los hombres, finalmente, serían las víctimas [de las mujeres] y se verían arrastrados a la muerte sin ser capaces de defender-se."[181]

Las mujeres no cuentan con la capacidad de sublimación de sus pasiones y por lo tanto son fuente de desorden, es por ello que deben estar sometidas a las decisiones masculinas ya que son los hombres los que se dominan a sí mismos (no olvidemos las recomendaciones de Platón acerca de la dominación de los sentidos y el cuerpo). Son las mujeres las que corrompen el orden político, si algo anda mal es culpa de ellas, aunque no participen realmente de la vida política, son las que hacen respetar el dominio conyugal del esposo en su reinado que es el ámbito doméstico, según Rousseau. Similares opiniones recolecta Pateman de la obra freudiana, donde el padre del psicoanálisis argumenta que la mujer tiene un Superyó débil y por eso es una amenaza al orden social: "(...) las mujeres «muestran menos sentido de la justicia que los hombres"."[182] Freud basa estas apreciaciones en su teorización de la resolución del complejo de Edipo por la amenaza de la castración y el temor a la pérdida real del pene; es decir que el propio déficit a partir del temor masculino de perder lo sobrevalorado de su propio cuerpo, se vuelve -paradójicamente- carencia y limitación socio-política propia y "esencial" de de la mujer.

Los teóricos clásicos del contractualismo –excepto, parcialmente, Hobbes que no necesita recurrir al significado político de la diferencia sexual en el estado de naturaleza-, "sugieren que por naturaleza, los varones y no las mujeres, deben tomar la iniciativa y el control de la actividad sexual."[183] Así, Rousseau sostiene que las mujeres adecuadas son las que demuestran su deseo de forma indirecta, diciendo no cuando quieren decir sí[184]. Respecto a esto último Pateman denuncia que esas acciones harían imposible la discriminación entre una relación sexual consentida y una coercitiva; de tal modo que si los hombres deben ser amos de las mujeres y tener acceso sexual a sus cuerpos, no habría ningún mutuo consentimiento dado que **los cuerpos de las mujeres y los varones no tienen el mismo significado político.**

> **"**Las mujeres, sus cuerpos y las pasiones corporales representan la «naturaleza» que debe ser controlada y trascendida si el orden social ha de ser creado y mantenido. En el estado de naturaleza, el orden social de la familia puede mantenerse sólo si el marido es el amo. El ilimitado deseo femenino debe siempre estar controlado por el derecho patriarcal. Las relaciones de las mujeres con el mundo social deben estar siempre mediatizadas por la razón del varón, los cuerpos de las mujeres deben estar siempre sujetos a la razón y al juicio de los varones si no se quiere amenazar el orden."[185]

El derecho masculino basa, entonces, sus fundamentos naturales en la carencia de moralidad política de la mujer. De tal modo, la sociedad civil recurre a la diferenciación en el estado de naturaleza para motivar la diferencia sexual en política y la dominación de la mujer.

Entre las razones alegadas para dar cuenta de la incapacidad política de las mujeres, está la diferencia de significación política de los cuerpos de las mujeres -capacidad de dar a luz vida física- y de los hombres -capacidad de crear y mantener el orden social y político-. El contrato sexual-social garantiza el acceso controlado al cuerpo de las mujeres y la ley del derecho político-sexual es reservada a la esfera de lo masculino. Otra categoría a analizar –heredada del contractualismo- es la del consentimiento, que tiene un diferente significado según se trate de los varones o de las mujeres: los hombres pueden consentir pero las mujeres no. De cierta manera, el no consentimiento, la violación, aparecen vinculadas a las relaciones sexuales entre adultos y remiten al contrato sexual.

Según la filósofa australiana, en el patriarcado moderno, todo lo que el orden civil *no es* se encuentra encapsulado en los cuerpos de las mujeres, siendo estos muy diferentes del cuerpo del "individuo" que se halla estrechamente comprimido dentro de sus límites. Sin embargo, "los cuerpos de las mujeres son permeables, sus contornos cambian de forma y están sujetos a procesos cíclicos."[186] Las diferencias se concentran en el proceso natural del nacimiento que simboliza lo que hace incapaces a las mujeres de formar parte del contrato original y transformarlas así en individuos civiles. No se trata de que las mujeres carezcan de fuerza o capacidad, sino que para los teóricos clásicos del contractualismo, ellas tienen una deficiencia natural en cuanto a su capacidad política, en su capacidad de crear y conservar el derecho político; es más tienen una tendencia subversiva respecto del orden político de los varones y por eso todos los teóricos justifican su sujeción al varón.

Pateman sostiene que se debe abordar teóricamente la cuestión del patriarcado a partir del contrato sexual, porque eso nos permite poner luz sobre la estructura patriarcal tanto de la sociedad civil como de la economía capitalista. "Las capacidades que permiten a los varones y no a las mujeres ser «trabajadores» son las mismas capacidades masculinas que se requieren para ser un <individuo>, un marido y el cabeza de familia. La historia del contrato sexual comienza, de este modo, con la construcción del individuo."[187] Siendo el individuo contractualista propietario de su persona y atributos, es decir un individuo posesivo: de su cuerpo, capacidades y propiedades materiales.

El relato del contrato original es, para Pateman, la historia que cuenta el nacimiento político masculino en la modernidad. Esa historia –ella- la postula como:

> "(...) apropiación por parte de los varones del sorprendente don que la naturaleza les ha negado y su transmutación en creatividad política masculina. Los hombres dan a luz un cuerpo <artificial>, el cuerpo político de la sociedad civil, crean el «hombre artificial, lo que denominamos República> de Hobbes, el <cuerpo colectivo artificial> de Rousseau, <el cuerpo> o <cuerpo político> de Locke. No obstante, la creación de un cuerpo político civil es un acto de la razón más que un análogo al acto corporal de la procreación. El contrato original, como se nos ha enseñado, no es un acontecimiento real sino una ficción política"[188]

De tal modo, Pateman dice que la mente es la que produce la creación de la sociedad civil que a su vez "produce un cuerpo social a imagen y semejanza de sólo uno de los cuerpos de la humanidad",

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

el del varón que es considerado el “individuo” civil que surge del contrato social original. Contrato que al ser construido entre hermanos –hijos de un padre- sigue la ley patriarcal, siendo que pactan en una fraternidad civil para proteger la libertad y respaldar las condiciones del contrato sexual.

Pateman sostiene que a diferencia de los teóricos clásicos –que reprimen este dato- el contrato sexual forma parte del pacto original para Freud. Ese es uno de los motivos del ocultamiento, pero hay otro: “Freud narra la historia del origen de *ambas* esferas de la sociedad civil moderna. La «civilización», esto es, el mundo público o sociedad civil, y el «parentesco», esto es, el mundo privado o familiar, que se originan a partir del mismo contrato fraterno.”[189]

Desde la teoría freudiana, luego del parricidio, se instauran las leyes que impiden que el crimen vuelva a cometerse y se incluye el contrato sexual en una de esas leyes que es la que prohíbe el incesto, que instituye la monogamia y un sistema de matrimonio que obliga a los varones a la exogamia, por lo que tiene una importancia central en el contrato social. Es decir, que Freud en Moisés y la religión monoteísta, sostiene que las leyes contra el incesto y el parricidio -convenidas entre los hermanos- resultan prohibiciones que aportan en la misma dirección del deseo del padre asesinado perpetuando su voluntad, dado que él hubiera convenido en prohibir el parricidio y también el incesto porque ello le permitía seguir gozando de las mujeres de la horda sin competencia. Pero hay un segundo paso, luego del período de matriarcado que sirve para mantener el derecho sexual patriarcal sin que ningún hermano se erija en padre primigenio, es el de la instalación de la ley de la exogamia (parentesco)[190], es decir que se hace un contrato sexual que confirma el “derecho sexual masculino” y que asegura un orden para el acceso sexual de cada hombre respecto de cada mujer. Es decir que “El derecho sexual patriarcal deja de ser el derecho de un hombre, el padre, y se convierte en un derecho «universal».”[191] En los teóricos clásicos, en cambio, se invisibiliza el contrato sexual y la ley del derecho sexual del varón, porque las relaciones conyugales se presentan como naturales y privadas no como posteriores al contrato social y por lo tanto parte de él, aunque lo sean.

La filósofa australiana se adentra, entonces en trabajar la hipótesis de algunos teóricos del psicoanálisis, como Gregory Zilboorg, que postulan que la teoría freudiana refiere un crimen primordial que no es el parricidio sino el de la violación a una mujer, como “acto fálico y sadista” con el sólo propósito de poseer y dominar. Zilboorg postula que ese padre primordial no buscaba tener descendencia, ya que era hostil a los niños, como tampoco le interesaba que la mujer sea madre ya que la quería como instrumento de satisfacción sexual. Va más allá en su hipótesis, diciendo que el hombre envidiaba a la mujer por la capacidad de dar a luz a individuos que la amaban incondicionalmente y que no lo amaban a él. “Zilboorg explica la *covada* como una expresión de la identificación hostil masculina con la mujer y como el origen de la paternidad psicológica, pero la historia podría utilizarse también para explicar p or qué los varones se han apropiado de esa capacidad única de la mujer y la han convertido en la capacidad de producir nacimientos políticos.”192 Según este autor, se trata de la búsqueda de dominio y asegura que el dominio sexual antecede a la explotación económica que era la finalidad del varón al esclavizar a la mujer para que lo sirviera en todo lo que necesita.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El patriarcado moderno tiene estrechas relaciones con el capitalismo: “Para comprender el patriarcado moderno, con inclusión de las relaciones económicas capitalistas, es necesario tener presente un contrato entre amo y siervo o entre amo y esclavo, las conexiones entre el contrato <per sonalizado> en la esfera doméstica y el contrato <impersonal> en el mundo capitalista público.”[193]

Pateman advierte que el patriarcado fraternal ya no admite la hostilidad y competencia personal entre hermanos, sino que establecido el contrato original se transforman en individuos civiles que ejercen relaciones fraternales entre iguales; por lo que la competencia –tanto en la esfera pública como privada- resulta instituida de forma impersonal en la competencia de mercado (regulada por leyes del Estado) y de mujeres para el matrimonio (regulada por leyes del matrimonio y normas sociales).

Pateman dice que el contrato sexual se hace una sola vez y se reedita en cada contrato matrimonial. Se trata de “Ecos de la escena primigenia y del contrato de esclavitud (que) resuenan entorno al contrato de matrimonio.” Las mujeres se vuelven “esposas” y amas de casa, mientras que el marido obtiene el derecho de acceso sexual a su cuerpo y se constituye como “trabajador”. De este modo , existe una estrecha relación entre contrato de matrimonio y contrato de trabajo: “Las relaciones conyugales son parte de la división sexual del trabajo y de las estructuras de subordinación que se extienden de la privacidad del hogar a la arena pública del mercado capitalista.”[194]

Pateman mantiene una perspectiva biologicista del cuerpo de la mujer y sus atributos –sobre todo la posibilidad de ser madre, la maternidad misma la considera como un hecho natural y social a la vez-, sin desmentir su materialidad en tanto posibilidad de convertirse en propiedad del varón, y de hecho afirma que el contrato tanto social como sexual establece el derecho político de los varones sobre el cuerpo de las mujeres.

Para la filósofa australiana, resulta relevante dar cuenta de las relaciones capitalistas en el patriarcado, porque ello permite comprender teóricamente cómo la esclavitud (civil) se convirtió en el ejemplo de la libertad. “El matrimonio moderno y el empleo son contractuales, pero ello no significa que, sustancialmente, todo semejanza con formas más arcaicas (no-libres) de estatus hayan desaparecido. El contrato es el medio específicamente moderno de crear relaciones de subordinación, pero, como la subordinación civil se origina en el contrato, se la presenta como libertad.”[195]

Pateman devela que las relaciones domésticas de la esfera privada también se basan en un contrato que es el de matrimonio, pero es un contrato muy diferente de los que se originan en la vida pública entre varones, ya que refleja un ordenamiento patriarcal natural e incorporado al contrato original.

Muchos autores coinciden que el contrato matrimonial tiene su origen en la esclavización de la mujer por parte del varón, esclavización basada en la fuerza física del varón (respondiendo al típico modelo que indica que el más fuerte domina al más débil) y que remite a la búsqueda de satisfacción de sus deseos sexuales, aunque se extiende al aprovechamiento económico.

Hasta avanzado el siglo XIX la condición legal y civil de la mujer era semejante a la de un esclavo ya que su existencia legal no se concebía de forma separada del amo/esposo, debía vivir donde

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

decidiera éste y sus ingresos le pertenecían al marido. Incluso, en Inglaterra eran vendidas en subastas públicas junto a las ventas de ganado y llevaban una identificación (collar, aro en la cintura o en la muñeca). Además hay todo un simbolismo en común con la esclavitud, porque el ganado es "conducido por hombres con látigos" y hay toda una relación entre el látigo del amo y el esclavo. Las mujeres eran consideradas como parte de la propiedad del esposo, por lo que si cometían adulterio, el marido podía hacer juicio al otro hombre por "daños de restitución" (se presentó un caso así en Dublín en 1979). Según comenta Pateman, "La venta fue una situación inusual por la falta de divorcio legal." Asimismo, en Gran Bretaña durante el siglo XIX, el castigo físico del esposo hacia la esposa era un derecho "si no utilizaba una vara más gruesa que su pulgar."[196] También se consideraba como parte del contrato matrimonial firmado por la mujer el acceso sexual a su cuerpo, por lo que aún subsistían en algunos países (Australia y Gran Bretaña) y estados (de EEUU) las normas del siglo XVIII que no consideraban violación al acceso sexual forzado del esposo a su esposa, de ese modo no se lo consideraba culpable ya que estaba amparado por el contrato matrimonial y la mujer no podía retractarse de ello. "Hasta 1884, en Gran Bretaña, una esposa podía ser encarcelada por rehusarse a los derechos conyugales del marido y hasta 1891 se permitía a los esposos mantener cautivas a sus esposas en el domicilio conyugal a fin de obtener tales derechos."[197]

Pateman cita a Thompson cuando afirma que el matrimonio, que niega la integridad física a las esposas, es "el código de la esclavitud-blanca." De este modo, deja entrever que sin el contrato sexual los varones no hubieran hecho el contrato social ni creado el Estado, e implícitamente se podía considerar el dominio conyugal de los varones como una compensación por su cobarde sumisión a diversas cadenas de poder político.

Otro aspecto que hace comparable la situación de las esposas y los esclavos es que éstas trabajan a tiempo completo en el hogar sin recibir paga alguna. Pero no se puede decir que realmente son esclavas, sobre todo considerando la conquista de la ciudadanía; sí podría compararse el contrato de matrimonio que puede durar toda la vida con el contrato del esclavo civil que también puede tener esa duración. "La dificultad con esta analogía es que el contrato de esclavitud civil es una extensión del contrato de empleo y un esclavo civil es una clase especial de trabajador asalariado."[198] Es decir que forma parte del ámbito público, mientras que el trabajo de la mujer es en la esfera privada.

"La provisión de «trabajo doméstico» es parte del significado patriarcal de la feminidad, de lo que es ser mujer."[199] Por ello, incluso las mujeres que viven en las casas donde sirven, muchas veces percibían sueldos muy bajos y se los consideraba como extensión del contar con un lugar para vivir, comida y protección. A mediados del siglo XIX el servicio doméstico era un trabajo eminentemente femenino, que además tenía que contar con la aprobación del esposo de la trabajadora -si lo ofrecía en otra casa- porque se consideraba que él tenía derecho sobre sus servicios. Si el empleador no pedía el permiso, el esposo podía demandarlo por "pérdida de servicios" o por seducir a un sirviente, dado que "una mujer no podía servir a dos amos".

A partir de censos e investigaciones varias que cita Pateman, se obtiene la información de que e n la clase trabajadora las mujeres pasan mayores privaciones porque niegan sus necesidades básicas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

en favor de que los hijos y el esposo se alimenten. Consideramos esto como una actitud muy difundida en la construcción de la femineidad de la clase trabajadora, se trata de una especie de posición subjetiva de sacrificio en pos de la familia y se halla íntimamente relacionado con el rol social de "cuidadora" (de todos los niños y ancianos de la familia) y proveedora de los cuidados alimenticios, rol que aparece naturalizado como producto de su condición de hembra de nuestra especie.

El ama de casa frecuentemente se presenta como en una posición de privilegio frente al trabajador ya que se considera su propio jefe, dado que se siente en libertad tomando el control de su casa (cuando el amo no está), organizando los tiempos y decidiendo qué hacer, cómo y cuándo, aunque los tiempos de comidas y otras actividades los organiza en función del esposo y su trabajo y de las actividades de los hijos. Consideramos que –sobre todo en la actualidad por las conquistas y el desarrollo personal de muchas mujeres- esta forma de sobrevalorar el rol funciona como una autojustificación y como forma de seudo-compensación basada en una negación de la realidad de absoluta sujeción a los otros.

Pateman afirma que progresivamente -en Gran Bretaña, Australia y EEUU- las tareas del hogar las fue tomando la esposa, cuando antes las realizaban sirvientes. En este sentido, Pateman advierte que el problema no es el que algunas feministas señalan -que las esposas hacen valiosos trabajos sin recibir paga y que deberían recibir un salario del Estado como amas de casa- sino que el problema es lo que significa ser una mujer (esposa): proporcionar servicios y obedecer a un varón (esposo), es decir que el contrato de matrimonio y la propia subordinación de la esposa ya son un tipo de trabajo ligado al contrato sexual y la construcción patriarcal de varones y mujeres y de las esferas privada y pública.

La doctrina de la libertad y la igualdad del individuo sostiene una sola forma justificada de subordinación (en la modernidad): hacia quien lo gobierne, con su propio consentimiento. Así, la creación del dominio civil y la consiguiente subordinación debe ser voluntaria y producto de un acuerdo libre.

El contrato originario, acorde a la perspectiva de Rousseau y según la lectura de Pateman, consiste en considerar que el contrato no pone el foco en la libertad sino que lo que hace es permitir a los individuos someterse voluntariamente al Estado y a las leyes civiles; y de ese modo intercambia obediencia por protección, creando la *obediencia y subordinación civil.*

> "Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de empleo y del de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, una ficción política. El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación."[200]

Sin embargo, el contrato social supone individuos que poseen propiedad en sus personas, y este ha sido el punto central de la lucha contra el dominio de clases y patriarcal, lucha que desde Marx se emprende a partir de su crítica a esta concepción de individuo propietario y a la idea de que libertad

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

significa contrato y posesión. Para Pateman, si desde el feminismo se exige esa misma propiedad sobre sí mismas, que forma parte de la teoría contractualista, se sigue procediendo en la misma dirección de la construcción patriarcal de la mujer.

La filósofa de *"El contrato sexual"* advierte el error de muchas feministas[201] al ver el contrato de matrimonio como un contrato de empleo, porque de esa manera vuelve a invisibilizarse el contrato sexual. Una esposa no es como un trabajador ni puede convertirse en trabajadora en el mismo sentido que los varones, porque el contrato de empleo del varón es el que presupone el contrato matrimonial. Esto es, "(...) la construcción del «trabajador» presupone que es un hombre que tiene mujer, un ama de casa, que cuida de sus necesidades cotidianas. Las esferas de la sociedad civil, pública y privada están separadas, reflejando el orden natural de la diferencia sexual y es imposible entenderlas separadamente o en forma aislada."[202]

Actualmente -a pesar de obtener educación calificada y obtener trabajos que le permitan el sostén de sí mismas- son pocas las mujeres que acceden a puestos jerárquicos y altas remuneraciones. "El mercado capitalista es patriarcal, está estructurado según la división sexual del trabajo. La segregación sexual de la fuerza de trabajo y la preservación de los lugares de trabajo como arena de la solidaridad fraternal ha permanecido sorprendentemente estable a lo largo del siglo XX, donde las mujeres trabajan con mujeres pero sus jefes generalmente son varones y además ganan menos que los hombres (por lo que el matrimonio sigue siendo económicamente ventajoso).

El análisis marxista, que se ha aplicado a las relaciones conyugales, sostiene que el varón está en posición de capitalista respecto de la mujer pues "(...) le roba a lo largo de los años los resultados de sus esfuerzos (...) el esposo se beneficia «directamente de la explotación y opresión de su esposa en el matrimonio»"[203]

Pateman, así como considera un error comparar al trabajador asalariado con la condición de la mujer, también critica que la perspectiva marxista que parte de las apreciaciones de Engels, "trata toda subordinación como subordinación de clase: todos los trabajadores carecen de libertad tanto si se los sitúa en puestos de trabajo de la esfera pública como de la privada doméstica, reciban protección o la señal del libre intercambio, el salario."[204] De este modo, la solución de la subordinación de las esposas en el hogar es llevarlas a la esfera pública de la industria y que compartan con sus maridos la lucha contra el capitalismo, entonces el marido pierde los medios por los que controla la fuerza de trabajo de la esposa en la casa.

Pateman acusa a Engels[205] de no darle relevancia a la diferencia sexual en el mercado capitalista, suponiendo –además- que cuando una mujer tiene un empleo pago ya adquiere igualdad con su marido y tiene el estatus de cualquier trabajador[206]. Así, la categoría de trabajador tiene la característica de ser universalmente aplicable a todo aquel que vende su fuerza de trabajo en el mercado capitalista. Es decir que la subordinación de la esposa no puede subsumirse en la subordinación de clase, para Pateman. En estas lecturas también se deja afuera la mitad del contrato original (contrato sexual) y no se termina de explicar que, en realidad, tanto el capitalismo como la clase se constituyeron como categorías patriarcales modernas. El contrato social está en el origen de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la constitución de la esfera pública y de las relaciones capitalistas, pero si sólo consideramos la esfera civil pública como aislada y si pensamos separadamente al trabajador y la clase trabajadora de la esfera privada y el derecho conyugal del esposo, no llegamos a tener una dimensión plena de la problemática. Las actividades del trabajador en la esfera pública, se construyen junto con las del ama de casa en la esfera privada. Ella sostiene que un ama de casa no es un trabajador que se ubica fuera del lugar de trabajo (esfera pública) y está sometida a su marido, sino que el trabajo doméstico la ubica como un ser sexualmente sometido, sin dominio sobre su propia persona - incluyendo la fuerza de trabajo-.

El contrato original evidencia cómo la diferencia sexual da lugar a la división patriarcal del trabajo, tanto en el hogar en la relación entre esposa y esposo como en los puestos de trabajo en la esfera civil (donde no se incorpora sobre las mismas bases que los trabajadores varones).

Pateman presenta cómo se intenta diferenciar la venta de la fuerza de trabajo (trabajador asalariado), de la venta del trabajo (trabajador no-libre) o de la persona (esclavitud), ya que la primera implica un trabajador libre capaz de alienar una parte de su propiedad a cambio de un salario. Entonces, Pateman dice que el ama de casa no aliena su fuerza de trabajo al esposo porque no le paga por ello, y por lo tanto no hay señal de intercambio libre; ya que el contrato de matrimonio recae sobre el trabajo de la mujer, mientras que el contrato de empleo es del trabajo del hombre[207].

También afirma que las categorías de salario y trabajador son dependientes de la conexión entre sociedad civil del contrato y esfera privada de protección. Hay un elemento de la protección que subsiste en el salario mientras el varón se "gana la vida" las esposas que son económicamente dependientes se ven reflejadas en el *salario familiar.* "Los salarios se pagan al trabajador varón como esposo/ganador del sustento para mantenerse a sí mismo y a aquellos que dependen de él, no solamente a cambio de la venta de su fuerza de trabajo."[208] Justamente porque el salario fue pensado como salario familiar es que se han diferenciado sexualmente, siendo los ingresos de la mujer siempre fueron considerados como "supletorios" del salario del marido del que se supone que la mujer depende económicamente, mientras ella cumple con los servicios domésticos.

Es importante destacar que la mujer que trabaja (en la esfera pública) ingresa al mercado laboral como mujer, es decir que cobra salarios menores (porque se consideran supletorios), está sujeta a empleos parciales y siempre en función del sexo, etc. También es relevante considerar el tema del acoso sexual, donde el varón hace ostentación del derecho patriarcal. "La dominación sexual es parte de la estructura de subordinación en el lugar de trabajo. En alguna fábrica «las bromas y jugarretas sexuales son algo más que objeto de risa, son el lenguaje de la disciplina»."[209] La disciplina patriarcal, la del amo.

Pateman reconoce la existencia de subordinación de los varones como trabajadores y dice que curiosamente el varón es "un amo no-libre". Pero, a su vez, menciona que la comparación –que hacen las feministas contemporáneas- de las esposas con los obreros está equivocada cuando centra el análisis en la fuerza de trabajo que no es aplicable al caso del trabajo doméstico. Las feministas suponen, de este modo, un obrero que es subordinado (a su empleador) y amo (en su hogar) al mismo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tiempo. Esos argumentos no contemplan que el contrato de matrimonio no es un "contrato de trabajo en el que la fuerza de trabajo o los servicios se enajenan para uso de otro." [210]

Pateman acusa a las feministas de tomar literalmente la noción de fuerza de trabajo [211] y por eso dice que no pueden criticar otros contratos en relación a la propiedad de la persona, tales como la prostitución y el contrato de las "madres subrogadas", ya que son contratos que involucran a mujeres y "se defienden precisamente sobre la base de que los servicios (fuerza de trabajo), y nada más, se enajenan en un libre y equitativo intercambio." Con ese uso acrítico del concepto de fuerza de trabajo, sólo terminan justificando el contrato original dándole la oportunidad de aparecer como opuesto al patriarcado.

Si el matrimonio es considerado un contrato civil similar al de trabajo, es decir un contrato disoluble llevado a cabo por dos individuos civiles que pueden sin coerción concretar en función de la disposición de la propiedad de las personas, las relaciones conyugales no tendrían el tinte coercitivo del origen patriarcal.

La australiana clarifica el concepto de libertad que se viene manejando en relación al contrato y aclara que "La cuestión central de la teoría del contrato no implica la libertad general de hacer lo que a uno le plazca, sino la libertad para subordinarse de la forma que a uno le plazca." Así es que no se trata de una libertad ilimitada de tipo abstracto sino de las relaciones sociales de producción, el matrimonio y la vida sexual. Y por esta afirmación es que llega a preguntarse: "¿Las relaciones entre hombres y mujeres son políticamente libres? ¿Hay participación colectiva en la tarea de decidir qué ha de producirse y cómo? o ¿el derecho político es ejercido por los hombres, esposos, jefes o amos civiles?"[212]

En el capitalismo el "contrato puro" (que negaría el propio lugar del empleador), es reemplazado por el contrato de empleo, forzado por el empleador. "El contrato de empleo crea al capitalista como amo que tiene el derecho político de determinar cómo se usará el trabajo del obrero y, consecuentemente, puede comprometerlo en la explotación."[213]

Pateman pretende hacer una distinción entre la venta del esclavo en sí mismo (él es un bien o propiedad) y la venta de la fuerza de trabajo del obrero (bien que siendo externo a sí mismo, es de su propiedad). "El «individuo» posee su fuerza de trabajo y la mantiene como su propiedad en su cuerpo y sus capacidades, en exactamente la misma relación externa en que un propietario está en relación con su propiedad material."[214] Pateman agrega, además, que el individuo puede enajenar una parte de su propiedad (incluso que lo constituyen) y que esto no vaya en detrimento de sí mismo [215]. Allí Pateman se pregunta cómo podría, esa propiedad peculiar, separarse del trabajador y su labor. "La respuesta a la pregunta sobre cómo puede enajenarse la propiedad de la persona es que tal procedimiento no es posible."[216] La fuerza de trabajo, capacidades o servicios no pueden separarse del trabajador que es quien puede conducirlas voluntariamente, siendo parte integral de su identidad.

La consideración del empleo capitalista ligada al argumento del trabajador como libre, y que –paradójicamente- demuestra su libertad entrando en un contrato de esclavitud civil, depende de la consideración de que el trabajador no es una mercancía y tampoco lo es su fuerza de trabajo . Se

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

somete a contrato como “individuo propietario”, al menos eso comprendería teóricamente el contrato de empleo, que aparentemente recae en el obrero y su labor.

De este modo, Pateman dice que no se puede separar el trabajador de sus capacidades, “vende el dominio sobre el uso de su cuerpo y sobre sí mismo. Obtener el derecho al uso de otro significa ser un amo (civil).”[217]

Algunas feministas con las que no acuerda Pateman, parecen estar tentadas a concluir que el individuo propietario podría constituir una idea anti-patriarcal, entonces adscribirían también a pensar la solución por el lado del reconocimiento de las mujeres como individuos “sexualmente neutros” y poseedores de la propiedad de su persona (ilusión emancipatoria del contrato).

La filósofa australiana realiza una crítica a las feministas[218] que abogan por un contrato igualitario de matrimonio que ubicaría a las mujeres como “individuos”, porque eso sólo sería una reforma y contribuiría a continuar reprimiendo los orígenes de la desigualdad, el patriarcado, poniendo de nuevo el contrato como contrario a las relaciones patriarcales, cuando no lo es. Asimilar el contrato matrimonial al contrato económico significa negar nuevamente la división público-privado hecha por el mismo contrato originario. De este modo, la pretensión de las feministas contemporáneas implicaría una solución mágica:

> “El contrato aparece como la solución a los problemas del derecho (estatus) patriarcal porque el contrato es visto como una categoría universal que puede incluir a las mujeres. El contrato en el mundo público es un intercambio entre iguales (entre «individuos») o, al menos, así lo parece, si el contrato se extiende a la esfera privada, las desigualdades del estatus entre el varón y la mujer en el matrimonio deberán desaparecer.”[219]

Siguiendo la lógica de “reforma” del contrato matrimonial en función de la libertad de contratar, el mismo implicaría también dejar de tener en cuenta el sexo de los que contratan, por lo que la diferencia sexual debería tornarse irrelevante al contrato matrimonial y, de esa manera, desaparecerían en él los términos de esposo-esposa, varón-mujer. El contrato sería entonces entre individuos, dos personas poseedoras de sí mismas. El problema de esto, para Pateman, es que sigue recurriendo a la figura de “individuo” que es una categoría patriarcal y que el contrato es la apoyatura del patriarcado: “El matrimonio como relación puramente contractual queda atrapado en la contradicción de que la sujeción de las esposas está tanto rechazada como presupuesta (...).”[220]

Pateman dice que varias feministas, incluyendo a Simone de Beauvoir, utilizan en sus argumentaciones para explicar la relación entre el varón y la mujer, la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, pero esta sería inaplicable entre hombre y mujer porque supone la relación de reconocimiento entre dos seres auto-conscientes.

> “El contrato original no es meramente un contrato social, es un contrato sexual que constituye el derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres. Las mujeres quedan fuera de la lucha a muerte entre amo y esclavo en el advenimiento de la auto-conciencia, pero son parte de la sociedad civil moderna. (...) Pero la auto-conciencia de los varones no es puramente la conciencia de los iguales civiles libres (la historia del contrato social), es también la conciencia de los amos patriarcales (la historia del contrato sexual).”[221]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El contrato matrimonial es diferente del resto de los contratos, y Pateman dice que es porque es el único que expresa en su texto la obediencia de uno (mujer) de los contrayentes respecto del otro (hombre).[222]

Pateman sostiene que la mayoría de las descripciones -que hacen los contractualistas- del estado de naturaleza contienen las condiciones necesarias de tipo no contractual (natural) para que los niños puedan desarrollarse y crecer. Estas son: amor, confianza y vida familiar.

En general, la mayoría de las soluciones propuestas por las feministas es el establecimiento de una especie de contrato "verdadero", igualitario y mutuo; que implica la famosa aspiración feminista del reconocimiento de la mujer como "individuo". Pateman parece quejarse de esa alianza entre feminismo y contrato, que no estaría considerando las numerosas formas sociales y legales de negarles a las mujeres la propiedad de sus personas.

La categoría de "individuo" es patriarcal, masculina, y corresponde a la construcción de una sexualidad de tipo patriarcal que significa "ser un ser sexuado, es poseer y tener acceso a la propiedad sexual." "El «individuo» es un varón que hace uso del cuerpo de una mujer (propiedad sexual), la situación inversa es mucho más difícil de imaginar."[223]

Tampoco se halla de acuerdo con las feministas que piden la igualdad con los hombres en pos de una neutralidad cívica. "Sostener que se hace frente mejor al patriarcado esforzándose en hacer que la diferencia sexual sea políticamente irrelevante es aceptar la posición de que el reino civil (público) y el «individuo» están libres de la contaminación de la subordinación patriarcal."[224] Asevera que las feministas contemporáneas (especialmente en los Estados Unidos) ven como alternativa a la construcción patriarcal de la sexualidad, la eliminación de la diferencia sexual. Estas feministas se ocuparon de reclamar reformas legales que implicaran reemplazar la división sexual por el "género neutro", pero esto traía inconvenientes a la hora de hacer consideraciones diferentes por ejemplo en legislaciones acerca del embarazo.

Según Pateman esa solución llevaría a que las mujeres sean réplicas de los varones y a una "prostitución generalizada" (relaciones libres) porque todos tendrían derecho de acceder sexualmente a quienes quieran. Así dice:

> "Cuando el contrato y el individuo enarbolen la bandera de las libertades cívicas, las mujeres no tendrán más alternativa que (intentar) ser réplicas de los varones. En la victoria del contrato, la construcción de la diferencia sexual como dominio y sujeción se mantiene intacta, pero reprimida. Sólo si la construcción queda intacta el <individuo> puede tener significado y prometer libertad tanto para las mujeres como para los varones de modo que sepan a qué deben aspirar."[225]

Pateman - crítica de los planteos feministas que justifican el triunfo del patriarcado en la pasividad y aceptación de las mujeres - retoma los planteos de Foucault respecto de la disciplina, para decir que históricamente no bastó con la constitución del estado civil y las leyes para la dominación, sino que hizo falta la disciplina, la normalización y el control. Afirma: "El estado civil, la ley y la disciplina (patriarcal) no son dos formas de poder sino dimensiones de la compleja y multifacética estructura de dominio del patriarcado moderno."[226]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El patriarcado moderno no se limita a la sujeción familiar (esfera privada) de las mujeres. El contrato sexual se basa en las relaciones heterosexuales, es decir "(...) los hombres afirman el derecho de acceso sexual a los cuerpos de las mujeres y reclaman el derecho de mando sobre el uso de los cuerpos de las mujeres."[227] Y agrega que las relaciones heterosexuales no quedan confinadas a la esfera privada y prueba de eso es la prostitución: "El ejemplo más dramático del aspecto público del derecho patriarcal es la demanda de los varones de que los cuerpos de las mujeres se vendan como mercancías en el mercado capitalista: la prostitución es una gran industria capitalista."[228]

La prostitución integra el propio capitalismo patriarcal. Aunque las esposas ya no se subastan públicamente los varones pueden comprar acceso sexual al cuerpo de una mujer en el mercado capitalista, por lo que resulta evidente que el derecho patriarcal está encarnado en la libertad de contrato. La prostitución es considerada como una empresa privada donde el contrato entre cliente y prostituta es un arreglo privado entre comprador y vendedora. Tal actividad económica se mantiene en secreto porque parece que los varones prefieren que no se conozca que "compran tal bien". La prostitución fue vista también como un mal necesario que servía de protección a las mujeres jóvenes de una posible violación y era guardiana del matrimonio y la familia en relación a los desmedidos apetitos sexuales de los varones. También se la consideraba una salida laboral para las mujeres pobres y consideraban que no era peor que la "prostitución legal" como le llamaba Mary Wollstonecraft al matrimonio porque por lo menos vendían sus cuerpos como trabajadoras percibiendo un dinero. Por lo tanto, en la defensa de la prostitución coinciden tanto contractualistas como feministas. Estas últimas consideran a la prostitución como trabajo asalariado e impulsan la sindicalización y los contractualistas también consideran el contrato de prostitución como un contrato de empleo. Aunque para las feministas no hay diferencia sexual en quienes ejercen la prostitución, mientras que para los contractualistas sólo son las mujeres.

En general se considera a la prostitución como un problema de mujeres y, en realidad, ese es un supuesto patriarcal que asegura que el otro que participa del contrato de prostitución no tenga ningún cuestionamiento. Mientras que si consideramos la historia del contrato sexual, vemos que la prostitución es un problema de varones. ¿Por qué los varones exigen esto de las mujeres? "(...) la prostitución es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual masculino, uno de los modos en que los varones se aseguran el acceso al cuerpo de las mujeres."[229]

Pateman también desmistifica el argumento contractualista de que la prostitución es la profesión más antigua, porque hasta mediados del siglo XX en Gran Bretaña, Australia y EEUU, las prostitutas eran trabajadoras pobres y casuales que hacían distintos trabajos, luego la misma persecución socio-legal llevó a la profesionalización.

El cuerpo de una prostituta está a la venta en el mercado, pero existen otras profesiones donde los empleadores tienen particular interés en los cuerpos de sus trabajadores, como por ejemplo: los deportistas profesionales (varones y mujeres) que también se contratan. Aunque hay una diferencia en el uso que se da a los cuerpos y es que quien contrata, si bien tiene dominio sobre el uso de los cuerp os de los deportistas, no tiene un uso sexual directo de ellos como en la prostitución.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La filósofa australiana señala que existe una “relación integral entre el cuerpo y el yo”, si bien no son idénticos resultan inseparables; por lo que la “idea de propiedad de la persona” llama la atención sobre la importancia del cuerpo en las relaciones sociales. La dominación civil y la esclavista no se ejercen sobre entidades biológicas (animal) utilizadas como propiedad material, ni sobre entidades racionales puras, sino que el interés es contratar y usar “yos corpóreos” humanos, dado que es por esa condición que pueden sujetarse a la disciplina, dar reconocimiento y dar servicios que convierten al hombre en amo.

> “Los cuerpos humanos y los yos son también sexualmente diferenciables: el yo es de un varón o de una mujer. (...) La masculinidad y la feminidad son identidades sexuales: el yo no se subsume por completo en su sexualidad, pero la identidad es inseparable de la construcción sexual del yo. En el patriarcado moderno la venta de los cuerpos de las mujeres en el mercado capitalista implica la venta de un yo de modo diferente y en un sentido más profundo que la venta del cuerpo de un jugador varón de béisbol o la venta y el dominio sobre el uso de trabajo (cuerpo) de un esclavo asalariado.”[230]

Pateman sostiene que la historia del contrato sexual muestra que la construcción patriarcal de la diferencia entre masculinidad y feminidad es, en sí misma, la diferencia política entre libertad y sujeción, quedando el dominio sexual como medio de afirmación de la virilidad de los varones. Afirmación en el acto sexual que en el contrato de prostitución hace al uso sexual del cuerpo de la mujer por un tiempo determinado; en tanto la prostituta también, en su condición de mujer, se afirma en el acto sexual pero vendiéndose a sí misma, y para ello tiene que –defensivamente- divorciar el uso sexual de su cuerpo del yo que habitualmente está integrado a la sexualidad. Esto último trae un inconveniente a los varones, ya que -según Eileen McLeod, citada por Pateman- los varones que contratan el servicio de prostitutas se quejan de su frialdad emocional y despersonalización. “Los varones no quieren solamente la obediencia de las mujeres, quieren sus sentimientos. Todos los varones, excepto los más brutales, desean tener no un esclavo forzado sino uno voluntario, no meramente una esclava, sino una favorita».”[231] Y, en ese sentido, un empleador o un marido pueden obtener más fácilmente servicios fieles y reconocimiento de su dominio que un varón que contrata una prostituta, considerando además que un contrato de empleo o de matrimonio involucran relaciones duraderas de subordinación.

Pateman se pregunta qué es lo que está mal con la prostitución:

> “(...) el varón ha comprado el cuerpo de la mujer para su uso como si fuera cualquier otro bien. En tal contexto, <el acto sexual> mismo proporciona el reconocimiento del derecho patriarcal. Cuando los cuerpos de la mujeres están a la venta como mercancías en el mercado capitalista, los términos del contrato original no pueden olvidarse, la ley del derecho sexual del varón se afirma públicamente, los varones obtienen reconocimiento público como amos sexuales de las mujeres: eso es lo que está mal en la prostitución.”[232]

Entonces, en “*El Contrato Sexual*”, esta pensadora australiana sostiene que la desigualdad entre los sexos es un producto de la reorganización patriarcal de la Modernidad (El patriarcado moderno tiene tres características principales: es fraternal, contractual y su estructura social y civil es

capitalista). Los filósofos contractualistas justifican el estado moderno y preparan el advenimiento de las democracias modernas basándose en la libertad de contratar tanto política, como económicamente en la esfera pública, pero dejaron de lado en sus análisis la esfera privada del contrato matrimonial y obviamente el contrato sexual. La división sexual del trabajo hacía que se distinguieran dos ámbitos diferentes: el público, correspondiente a trabajadores y ciudadanos; y el doméstico o privado, correspondiente a la subordinación femenina. De tal modo, el hombre es considerado como nacido libre e igual a otros, mientras que a las mujeres se las considera como nacidas en sujeción, no se las considera emocional y racionalmente preparadas para la imparcialidad requerida en la vida pública y en los negocios, son seres más naturales y no son autónomas aunque sí se les considera capaces de consentir en el matrimonio y así ser incluidas en la vida civil (Pateman se pregunta: si no son individuos y son naturales ¿cómo pueden contratar?[233]). Es decir, que las sociedades modernas instauradas tras la caída de la monarquía dan lugar a pactos entre varones libres e iguales que incluyen la regulación del acceso al cuerpo de las mujeres, compensando así las asperezas frente a un sistema capitalista que los condena a la explotación.

La autora de *"El contrato sexual"* advierte que los relatos clásicos tienden a desplazar el contrato sexual hacia el contrato matrimonial y aclara que eso no significa que la "ley del derecho sexual masculino" se limite a las relaciones maritales, es decir que no está confinado al ámbito p rivado sino que se extiende a todos los aspectos de la vida civil. "La sociedad civil (corno un todo) es patriarcal. Las mujeres están sometidas a los varones tanto en la esfera privada corno en la pública (...)"[234], siendo el derecho patriarcal el que estructuralmente une ambas esferas en un "todo social".

Pateman demuestra que el derecho patriarcal se extiende efectivamente a la sociedad civil y que abarca tanto la esfera pública como la privada. "El contrato laboral y el (que denominaré) contrato de prostitución, ambos forman parte del mercado capitalista público y sostienen el derecho de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial. Las dos esferas de la sociedad civil son, a la vez, separadas e inseparables."[235] De todas maneras, todo parece indicar que el significado (social) que adquiere cada esfera es diferente, así la autora admite que: "La esfera civil adquiere su significado universal en oposición a la esfera privada de la sujeción natural y de las capacidades mujeriles."[236] El individuo civil y lo público parecen universales si los relacionamos y oponemos a la esfera privada que resulta el fundamento de la vida civil.

De lo desarrollado por Pateman, se desprende que la autora critica una probable alianza entre feminismo y liberalismo, dado que las nociones de "individuo" y de "contrato" son categorías patriarcales, en tanto "trabajador" y "ciudadano" sólo son nociones aplicadas a los varones. Entonces, feminismo y contrato se oponen. Por ello, Pateman denuncia la falsa apreciación de la neutralidad sexual de las categorías de individuo y de contrato, lo que suponía determinadas relaciones entre la vida pública y la esfera doméstica suponiendo amas de casa que se ocupaban del mantenimiento de la vida mientras sus maridos estaban destinados al trabajo asalariado y la política. Para las mujeres que trabajaban fuera los contratos solían ser a tiempo parcial (para que puedan realizar el trabajo doméstico) y el salario era menor pues se las consideraba fundamentalmente esposas que estarían

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ganando un “complemento” al sueldo del varón que es el real proveedor. Si sufrían acoso sexual o discriminación laboral, se debía a que ingresaban al mercado laboral como mujeres y no como individuos asexuados. Así, el contrato era el medio de institucionalizar y a la vez ocultar las relaciones de subordinación en el patriarcado moderno. Siendo las manifestaciones más claras de este contractualismo -en los que la “identidad encarnada” de las personas no tiene relevancia- los casos de: la prostitución y el alquiler de úteros.

Los contratos llamados “de maternidad subrogada”[237] ofrecen, según Pateman, un ejemplo dramático de las contradicciones ya existentes en la relación contrato-mujer (ya mencionamos la contradicción de no considerarla individuo). “El contrato de subrogación indica también que puede estar gestándose la transformación del patriarcado moderno. El derecho paterno está reapareciendo en una forma contractual nueva.”[238] De esta manera, la autora incluye la subrogación como nueva disposición del contrato sexual, como otra forma de acceso y uso de los cuerpos de las mujeres por parte de los varones.

También suele compararse con la prostitución y Pateman hace especial hincapié en la participación del varón en este contrato, pero también sitúa la importancia de la clase social en el caso de la madre subrogada.[239]

Pateman dice que, desde la perspectiva del contrato, no se puede hacer referencia a la venta de bebés porque esto hace imposible la defensa de la maternidad subrogada. Pasa lo mismo que la prostitución, desde la perspectiva contractualista se trata de un servicio sexual y no de la venta del cuerpo de la prostituta, lo mismo sucede con la maternidad subrogada como servicio. Pateman, lo ve como un contrato que permite al varón hacer uso de los servicios de esa madre –le paga por el uso de su propiedad que es el útero-, no le paga por el niño que le da (sino sería equivalente a vender al bebé): “El calificativo <subrogada> indica que el fin del contrato es hacer irrelevante la maternidad y negar que la «subrogada» es una madre.”[240]

A nuestro criterio, en esta temática, Pateman no considera suficientemente la situación macro de la mercantilización de los cuerpos en la economía capitalista y de cómo todo se torna mercancía (incluso con la influencia patriarcal que caracteriza tanto al sistema económico como al Estado que lo sostiene) y de este modo también lo es el vientre materno (significando además de mercancía, una desvalorización y apropiación más de las capacidades femeninas, en este caso una capacidad biológica). En cambio, Pateman elige interpretarlo más como una apropiación del varón[241] en una relación exclusiva de lucha que ni siquiera lo considera en términos sociales. Pateman va más allá aún, sosteniendo que en el “contrato de subrogación” el intercambio real es entre la parte de la que es propietario el varón (esperma) y la parte de la que es propietaria la “subrogada” (útero). En este punto, utiliza los mismos argumentos que criticó anteriormente tanto en los griegos como en los modernos: el gesto de la astucia de apropiación del varón respecto de la fecundidad (el varón engendra lo social), que también llamó “creatividad masculina”.

> “El contrato transformó el patriarcado clásico en el moderno pero con la invención del contrato de subrogación un aspecto del patriarcado clásico ha regresado. Si el útero de una mujer no es

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

nada más que una parte de su propiedad con la que se halla extremadamente relacionada, ella es, pues, un análogo de la vasija de Sir Robert Filmer."[242]

Pateman sostiene que el yo de la madre subrogada, como los yo del trabajador (derecho de mando sobre su cuerpo) y de la prostituta (derecho de uso sexual de su cuerpo), es puesto en alquiler, pero en este caso el derecho recae sobre la capacidad fisiológica, emocional y creativa de su cuerpo[243], es decir como mujer.

La mujer queda representada así por su característica de fecundidad y no es tenida en cuenta como parte de la subrogación salvo como vientre. Es por esto último que me pregunto qué pasa entonces con la mujer que acompaña a ese varón que es supuestamente el que contrata-en caso de parejas heterosexuales que es el caso que aborda la autora-, ¿cuál es su lugar en ese contrato y en ese intercambio? ¿Por qué no preguntarnos por el mandato social de maternidad y cómo impacta en esas mujeres y también en los varones? Me parece necesario salir de la lógica contractualista de que la mujer no se considera individuo, y pensar más allá del binomio macho-hembra desde la perspectiva biológica que nos remite también al par naturaleza-cultura (incluso fragmentando el cuerpo en esperma-útero) y dejar de plantear las críticas desde las mismas lógicas binarias del contractualismo y de lo que éste valora o denosta.

La crítica que le hace Pateman al contrato consiste en reprocharle que la diferencia sexual le es irrelevante para las relaciones sexuales y también para la reproducción física; y que torna inoperante el estatus de "madre" y de "padre", reemplazándolo por el supuestamente "neutro sexual" de "padres".

"Los varones han negado valor a la capacidad corporal única de la mujer, se la han apropiado y la han transmutado en una génesis política masculina. La historia del contrato social es la más grande historia de los varones que dan nacimiento político, pero con el contrato de subrogación el patriarcado moderno adquiere un nuevo sesgo. Gracias al poder del contrato como medio político creativo, los varones se pueden apropiar también de la génesis física."[244]

Advierte Pateman que lo que caracterizó a la mujer como condición de crear vida física, se perdió en parte por el regreso al patriarcado, al punto de separar la maternidad de la condición de mujer, a partir de la maternidad subrogada. La madre subrogada es tal sólo tornando irrelevante su condición de mujer (que es lo que posibilita el contrato para ese fin) y siendo declarada como "individuo" que presta un servicio. Entonces ella propone recuperar y revalorizar esa condición creativa.

La propuesta de la filósofa australiana consiste en que las mujeres deben acceder a la ciudadanía y a la democracia pero *como mujeres,* es decir, deben incorporarse como individuos autónomos, concretos, corpóreos, dotados de una capacidad diferente –que es la capacidad natural de dar a luz, de crear vida- y no como individuos abstractos (o universales como el liberalismo lo postula) -o sea descorporeizados, masculinos- porque esa es la manera en que se logró ocultar las relaciones de poder y la subordinación de las mujeres. Pateman, entonces, pone el acento en el problema de cómo se conceptualizaría "una ciudadanía genuinamente democrática", que sería el objetivo a construir como conexión entre feminismo, ciudadanía y democracia. En este sentido, sus planteos resultan cercanos a los de las defensoras del pensamiento maternal y no dejan de basarse en

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

condiciones naturales de las mujeres, por lo que continúan manejándose con el modelo del par naturaleza-cultura, redireccionando de alguna manera nuevamente hacia el esencialismo.[245] En este sentido van sus apreciaciones respecto del útero o el esperma como propiedades sexuales que se poseen y pueden separarse del cuerpo o ser utilizados por otros mediante contrato (cuando antes advirtió que los yos, la construcción sexual y el cuerpo no pueden divorciarse); y difieren de la fuerza de trabajo que –supone erróneamente Pateman- que no es una propiedad que pueda ser utilizada por otros, cuando Marx ha planteado acabadamente cómo el capitalismo se basa en la doble alienación que implica la apropiación de esa fuerza de trabajo por parte de los capitalistas y del producto de su trabajo.

La australiana postula que la demanda de igualdad consiste en exigir que se extiendan a las mujeres los derechos y el carácter de ciudadanía de los que gozan los hombres, pero en tanto mujeres y como expresión de una feminidad autónoma. Insiste también, como algunas feministas contemporáneas, en revalorizar en tanto contribución ciudadana las capacidades y los atributos específicos de las mujeres, tales como el poder embarazarse y parir. También expresa el temor de que los avances tecnológicos y la posibilidad de que la reproducción pueda hacerse –en algún momento- fuera del cuerpo humano, haga que la capacidad natural de las mujeres y las mujeres mismas no fuéramos necesarias, dado que "la naturaleza, la biología y el sexo le ponen límites al contrato"[246]. Lo cual es un temor bastante infundado si consideramos que los varones desde que existe la inseminación artificial en 1799 y el congelamiento de esperma, tendrían ya mismo los motivos para suponer que sobran en la "naturaleza" de la especie.

Las mujeres, según Pateman, pueden lograr la condición de individuos civiles pero un ser en un cuerpo femenino, no puede ser "individuo" en el mismo sentido que los varones. Para considerar esto hay que abordar la "identidad encarnada" dejando atrás el "individuo unitario masculino". En la identidad encarnada está la posibilidad de dos figuras: una masculina y otra femenina. Esta identidad encarnada parece suponer igualmente un modelo universal que reemplazaría la categoría de individuo para que encaje en el contrato y por otro lado es una categoría que sigue la lógica binaria dejando afuera otros tipos de construcción de género. También agrega que la subordinación civil es inevitable por lo que el contrato social en el marco del capitalismo también lo sería y por lo tanto Pateman ¿estaría aludiendo al fin de la historia, tal como nomina al último capítulo del libro? "El cuerpo, el sexo y la diferencia sexual son inseparables de la subordinación civil, pero el cuerpo y el sexo deben estar separados del individuo si se ha de crear la subordinación civil con el nombre de libertad."[247] Advierte también que "un orden social libre no puede ser un orden contractual" y aspira a que en algún momento se constituyan acuerdos libres entre varones y mujeres creando así nuevas relaciones políticas. Pero resulta ambigua respecto a cómo se lograrían esos acuerdos y acusa a los socialistas de no haberlos iniciado. Aclara también que la libertad individual es ilimitada pero el orden social requiere límites que se marcan a través del dominio y la obediencia (propone reemplazar el dominio de los varones por la defensa de la mutua autonomía de varones y mujeres).

El significado de "individuo" -que es el que Pateman apunta a que cambie- permanece intacto,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

según dice, si también permanecen las dicotomías propias de la sociedad civil: natural/civil, privado/público, mujer/individuo y sexo/género. Y en este punto plantea la mutua dependencia de cada polo:

> "La inclusión de las mujeres en la sociedad civil como miembros de un género, como individuos, es también su inclusión como miembros de un sexo, como mujeres. El nuevo contrato de subrogación ilustra la mutua dependencia del sexo y del individuo/género de un modo dramático. Dos individuos sexualmente indiferentes (propietarios, representantes de dos géneros) deben ser partes contractuales o el contrato sería ilegítimo, nada más que un caso de venta de bebés."[248]

Pateman parece suponer que esta mutua dependencia es la solución y la plantea como visión de conjunto, pues denuncia a las feministas y a los críticos del contrato debido a que "sus argumentos quedan apresados dentro de las dicotomías que están atacando, saltando hacia atrás y hacia adelante dentro de los límites establecidos por la historia del contrato original."[249]

En términos generales, Pateman parece ocuparse más de denunciar el pretendido derecho sexual masculino que de intentar lograr la emancipación de la mujer. Su trabajo se halla orientado a desentrañar el contrato sexual en el interior mismo del contrato originario, no cuestiona la sociedad civil producto del contrato pero sí dice que una tarea posterior sería reexaminar las relaciones contractuales que en ella se dan, porque pareciera faltar ese paso para un contrato "completo".

La intención de Pateman, tal como explicita, no es hacer una propuesta política de cambio, pero tiene la expectativa de que la política no sea la misma si se visualiza la génesis política del contrato sexual que fue reprimido y ocultado del lecho del contrato originario. No es menor que no se pueda ser el mismo después de esta interpretación, pero creo que eso va de la mano de una posibilidad de aplicación política de estos saberes-poderes, siguiendo a Foucault, y creo que la educación en la diferencia pero no en las dicotomías podría ser una posibilidad de transformación social, la educación desde el Estado mermando el poder "privado" familiar y revalorizando lo comunitario, aunque no perdiendo de vista quizás que el Estado sería la siguiente institución a ser disuelta; porque el Estado se basó en la familia y en la dicotomía público-privado para extender el patriarcado en complicidad con el capitalismo.

***

En definitiva, tenemos que concluir esta sección diciendo que tanto **Pateman** como **Agacinski**, solicitan aparentemente una revalorización ciudadana del rol materno como específicamente femenino, así como también critican la primacía del individuo universal patriarcal en nuestra cultura. Y ambas también dejan intacta la dicotomía naturaleza-cultura, femenino/masculino, la división privado/público queda también intacta -con el intento de algunas reivindicaciones para el ámbito doméstico-, así como la política y democracia liberal; aunque en el caso de Agacinski prácticamente regresa al origen del feminismo e incluso critica a las feministas de la segunda ola desde un lugar más conservador aún. Ambas ubican el cuerpo femenino más en la órbita biológica y en sus propiedades como posibilidad de maternidad, sin abordar las cuestiones sociales y subjetivas respecto del cuerpo de las mujeres. En

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ambas teorizaciones, también se mantiene intacta la hegemonía de la heterosexualidad en tanto obligatoria.

Pateman, por ejemplo, advierte que se ha perdido –por el patriarcado moderno- lo que caracterizó a la mujer como condición de crear vida física y sitúa que llegó al extremo de separar la maternidad de la condición de mujer con la maternidad subrogada. Por lo que la filósofa australiana aboga por recuperar y revalorizar esa condición creativa de la mujer que es la maternidad.

Esta filósofa australiana, hasta parece igualar sexo y género, ya que suele hablar de la diferencia sexual como la dicotomía masculino/femenino y al igual que Agacinski no consideran otras minorías de género; e incluso Pateman sólo menciona el género para criticar la eliminación de la diferencia sexual que hacen las feministas cuando apelando a una especie de "género neutro" reclaman la igualdad de derechos con los varones en función del contrato social, lo cual llevaría –para ella- a un uso sexual que implicaría una prostitución generalizada basada en relaciones libres donde las mujeres se comportarían como hombres. Es por todo esto que critica el liberalismo, pero sin deconstruirlo. Pateman sostiene que la desigualdad entre los sexos es producto de la reorganización patriarcal de la Modernidad y así denuncia la organización política moderna y sus características patriarcales. Ella se centra en mostrar las contradicciones de la democracia liberal respecto de la diferencia sexual y denuncia sus características patriarcales pero no propone formas de resistencia a la subordinación femenina que denuncia.

De los feminismos "Genealógico-deconstructivos"

Las teorizaciones que abordaremos en esta sección son de feministas contemporáneas enmarcadas en la llamada tercera ola -la que incluye una variedad importante de abordajes, como ya mencionamos en el apartado histórico de las teorías de género- y que comparten algunas perspectivas y postulados, tales como: una perspectiva deconstructivista, el género como construcción y la crítica a los planteos universalistas y esencialistas en el feminismo.

En el horizonte de esta producción escrita, cabe destacar algunos aportes de Joan Scott (1992), que desde una perspectiva deconstructivista, conceptualiza el género como una categoría relacional,

Conway-Bourque-Scott (2000), Goren (2008)[250], Moira Gatens (1999) y Elizabeth Grosz (1994)[251]. Si bien no nos centraremos en estas autoras, cabe destacar el caso de **Joan Scott**[252], ya que ella propone romper con las tradiciones binarias del pensamiento filosófico occidental y deconstruir las categorías discursivas de género, tomando las teorías posestructuralistas. "Deconstruir implica analizar las operaciones de la diferencia en los textos, y las formas en que se hace trabajar a los significados. El método consiste de dos pasos relacionados: la inversión y el desplazamiento de las oposiciones binarias."[253] Scott lleva adelante una deconstrucción de las propias categorías de género (mujeres y hombres), en tanto universales, para definirlas en contextos particulares de las prácticas sociales. En este sentido, considera como autoderrota política del feminismo el debate respecto de la oposición binaria "igualdad versus diferencia", ya que esta dicotomía esconde, en realidad, una

interdependencia de los dos términos ya que la igualdad no consiste en la eliminación de la diferencia y ésta no excluye la igualdad. "…la igualdad requiere el reconocimiento y la inclusión de las diferencias."[254] El ubicar estos términos como polos de una dicotomía tiene un doble efecto, afirma Scott: por un lado, niega las diferencias que originaron la necesidad de recurrir a las categorías políticas de igualdad (sistemas democráticos); y por otro lado, propone la semejanza como el único lugar desde donde reclamar igualdad. De este modo, las feministas quedan envueltas en un dilema irresoluble, que desmiente la diversidad entre géneros y al interior de los géneros (entre sujetos del mismo género) que siempre es producto de las experiencias, relaciones, contextos culturales, etc.

Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott[255] plantean el género como una categoría relacional, como una construcción cultural y no como un dato biológico-natural. De este modo, la identidad sexual no se halla inscripta biológicamente, no puede ser concebida como natural. El género es, desde esta perspectiva, un fenómeno tanto cultural como histórico; y colabora en la generación de modelos que funcionan como elementos del sistema social en su conjunto. Se trata de la *"producción de formas culturales apropiadas"* en torno al comportamiento de hombres y mujeres en una interacción compleja (y no homogénea) de instituciones sexuales, económicas, sociales, políticas y religiosas; en las cuales no siempre coinciden las concepciones y los cambios histórico sociales, así como no siempre se puede hablar de éxito en cuanto a la tarea de las instituciones de inculcar conductas culturalmente aceptables. Las normas del género están implícitas en las formas narrativas, símbolos histórico-culturales y prácticas sociales, no son necesariamente explicitadas[256]. En este sentido, más allá de los cambios históricos, las representaciones culturales occidentales acerca de los ámbitos tecnológicos y científicos siguen siendo masculinas y las de la naturaleza, femeninas. Lo mismo sucede en el orden de la simbología religiosa del cristianismo patriarcal.

Desde esta mirada, las fronteras de género, al igual que las de clase, se trazan para servir a objetivos políticos, económicos y sociales. Se trata de fronteras movibles que operan tanto en la base material como imaginaria de la cultura.

Dichas autoras consideran que los sistemas de género[257], en los distintos períodos históricos, han procedido recurriendo a sistemas binarios, oponiendo: hombre-mujer, femenino-masculino, individuo- sociedad, naturaleza-cultura, natural–artificial, público-privado, etc. Agrego a esta afirmación de las autoras, que esta recurrencia a los sistemas binarios la considero propia del pensamiento occidental en términos generales, no restringiéndose a los sistemas de género.[258]

En este apartado nos centraremos en el análisis de los planteos de Judith Butler, quien desde la filosofía y con una perspectiva deconstructivista aborda la construcción del género y su impacto en los cuerpos, reinterpretando especialmente los desarrollos de Foucault y del psicoanálisis; y también reconstruiremos críticamente la propuesta de Marta Lamas desde la antropología latinoamericana, quien presenta la crítica a la fetichización del género y la reproducción de los pares dicotómicos naturaleza/cultura e innato/adquirido en las mismas teorizaciones feministas; siendo su abordaje del género desde una perspectiva que articula Antropología y Psicoanálisis.

***

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El género y las "disputas" feministas

Judith Butler, filósofa y activista norteamericana, revolucionó la perspectiva del feminismo con su libro *El Género en Disputa*[259], dado que comienza a criticar la noción natural de sexo y cultural del género – rompiendo, por supuesto, con la derivación causal entre sexo y género-, intentando salir de la lógica dicotómica tan habitual en el pensamiento contemporáneo.

Ella escribe contra el feminismo que sostiene una concepción esencialista de la "mujer" tanto en las teorizaciones sobre el género como en la representación política de la mujer en tanto sujeto. Critica la idea esencialista de que las identidades de género son inmutables y provienen de la naturaleza, encontrando su arraigo en el cuerpo y la heterosexualidad. En el feminismo norteamericano, esa perspectiva asume la forma de sobrevaloración de la mujer heterosexual postulada como el género verdadero. Teorías que, para Butler, resultan reificantes y simplificadoras de la comprensión de la opresión de las mujeres.

Butler deconstruye las categorías filosóficas y las creencias ligadas al género, como por ejemplo la heterosexualidad obligatoria, el dimorfismo sexual, y la binaridad de los géneros. Ella utilizará la genealogía foucaultiana como estrategia para develar los dualismos: hombre/mujer, homo/heterosexual, sexo/género, cuerpo/mente, natural/social; pues estos dualismos naturalizan y por lo tanto ocultan la complejidad de circulación de significados que impactan en la producción de subjetividad. Pretende, entonces, escribir desde el feminismo para hacer una crítica constructiva que evite que éste caiga en idealismos que terminen nuevamente generando formas jerárquicas y de exclusión, regímenes de verdad que cerraran las posibilidades democráticas de consideración del género.

En *El género en disputa* establece una crítica a dos posturas diferentes –ambas esencialistas- respecto de la relación entre género y sexualidad: la postura sexista afirma que una mujer sólo revela su condición de tal en el acto del coito heterosexual porque es allí donde su subordinación se convierte en placer (la esencia aparece como subordinación sexualizada de la mujer); y la otra posición sería la feminista –de MacKinnon- que argumenta en contra del género, el cual debiera ser suprimido o convertido en algo ambiguo porque su misma existencia es testimonio de la subordinación femenina. Pero en este último caso, la posición estaría basándose en lo irremediable de la primera posición (sexista), es decir en la postura sexista que, en tanto ideología, reconoce la subordinación aunque se le oponga. Para Butler, en cambio, no existe ninguna relación causal o estructural entre género y sexualidad, por lo que el género podría volverse ambiguo sin alterar la heterosexualidad normativa y obligatoria. Entonces, la ambigüedad de género no implicaría ninguna solución y hasta serviría para reprimir o desviar la práctica sexual que no se ajusta a la norma y dejar intacta la sexualidad normativa.

La filósofa norteamericana analiza también la noción de "mujer" como sujeto del feminismo, criticando la lógica de la representación, las visiones fundacionistas del sujeto y el contrato social. Para analizar esta categoría de "mujer" se apoya en Foucault cuando afirma que los sistemas jurídicos de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

poder *producen* sujetos a los que luego representan (quedando oculto que son su producto).[260] De allí, lo paradójico de que el sujeto feminista esté discursivamente formado por la misma estructura política que debería permitir su emancipación; cuando ese sistema crea sujetos con género sobre la base de una diferenciación por dominación y que supone sujetos masculinos, resulta difícil que sea el mismo al que recurran las "mujeres" para lograr la emancipación. En este punto, no acordaría con Pateman respecto de recurrir al mismo sistema político que favorece la subordinación y tampoco respecto a que la participación sea como sujeto femenino porque no existe tal cosa como una identidad común de las "mujeres", lo que constituiría una ficción homogeneizadora. En este sentido, Butler aclara:"(...) el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene."[261]

La creencia política de un universal del feminismo aplicable a todas las culturas, va de la mano de la idea de que la opresión de las mujeres posee una explicación única dentro de la estructura universal del patriarcado y la dominación masculina. E incluso estas creencias y las teorías feministas construidas sobre esa base, como bien advierte Butler, implican un riesgo de apropiación y colonización de las culturas no occidentales, y hasta justifican ideas de dominación propiamente occidentales construyendo en ese camino las figuras de "tercer mundo" y de "Oriente" a quienes les atribuyen entonces una supuesta barbarie esencial no-occidental por la opresión de género existente en esas culturas.

Butler admite que no se puede rechazar la política de la representación y propone elaborar, dentro de ese campo actual de poder, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas existentes. Sin embargo, es esa política de la representación la que reclama identidades universales, por lo que reflexiona: "Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la «representación» tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las «mujeres» no se dé por sentado en ningún aspecto."[262]

La crítica feminista de la relación sexo-género, ha ido desde la discusión que descarta el género como destino hasta el género como construcción cultural. Pero la filósofa norteamericana se pregunta de qué modo se construye, porque habitualmente la afirmación de que el género se construye supone cierto determinismo respecto de los "significados de género inscriptos en cuerpos anatómicamente diferenciados" y que reciben de forma pasiva esas investiduras culturales, como si fuera una legalidad inevitable, y en ese caso el lugar de la biología como destino es ocupado por la cultura como destino.

En *El género en disputa*, la autora afirma que "(...) el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el géne-ro también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura."[263]

En ese mismo libro, la escritora revisa los planteos de Simone de Beauvoir respecto de la construcción del género y expresa sus reservas a tal concepción por la suposición de un agente o

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cógito que pareciera adoptar o apropiarse de un género u otro de forma más o menos voluntaria y como obligación cultural. Así, la polémica surgida a partir del significado constructivo del género, establece una polaridad filosófica "entre el libre albedrío y el determinismo" y de ese modo restringe el debate a dos consideraciones posibles:

> "(...) el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre *el* cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos *el* cuerpo es un mero *instrumento* o *medio* con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de su género; entonces, ¿en qué medida *comienza a existir* el cuerpo en y mediante la(s) marca(s) del género? ¿Cómo reformular el cuerpo sin verlo como un medio o instrumento pasivo que espera la capacidad vivificadora de una voluntad rotundamente inmaterial?"[264]

De tal forma, ambas consideraciones recaen en la misma separación dicotómica mente-cuerpo. Butler identifica esta operatoria analítica como producto de los límites del discurso cultural hegemónico, el cual se basa en estructuras binarias presentadas como el lenguaje propio de una racionalidad universal, por lo que se trata de una restricción propia de un lenguaje que establece determinado "campo imaginable del género".

Mientras para de Beauvoir la mujer es "lo Otro" del hombre (lo negativo del hombre), para Luce Irigaray –otra de las teóricas del movimiento feminista francés que analiza Butler- tanto el sujeto como el Otro son dos caras masculinas de una misma moneda que sería el lenguaje falogocéntrico. Este último logra, así, su objetivo totalizador excluyendo completamente lo femenino, que constituiría una *ausencia* lingüística y la imposibilidad misma de una sustancia gramatical (que sólo sería una ilusión del discurso masculinista). Para Irigaray, el sexo femenino no es ni una "carencia" ni un "Otro", ya que ambos están al servicio de definir -desde lo negativo y desde la lógica de la representación- al sujeto de la masculinidad, en un discurso que es falogocéntrico. Este discurso pretende representarse en una economía significante donde lo masculino "es un círculo cerrado de significante y significado", cuando en realidad ni lo masculino ni lo femenino pueden remitirse a "lo uno" –para Butler-.

El discurso falogocéntrico se refiere a un sujeto universal abstracto que es masculino y que se halla "descarnado", ya que el cuerpo –según planteó de Beauvoir- es concebido como lo femenino. Lo femenino queda así limitado al cuerpo, mientras que el cuerpo masculino se transforma en el instrumento incorpóreo de la libertad. Butler recuerda que de Beauvoir sostiene que el cuerpo femenino debe ser un "instrumento de la libertad de las mujeres" y no una esencia que limite y se presente como destino. Esa teoría de la encarnación en la que se basa el análisis de de Beauvoir implica –para Butler- una reproducción de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo y, por lo tanto, parece dejar intacto el dualismo mente/cuerpo. Allí es donde Butler acuerda con Irigaray en que de Beauvoir parece preservar en esa distinción el falogocentrismo y subestimar su importancia.

La tradición filosófica iniciada con Platón, es la que estableció una "diferenciación ontológica

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

entre alma (conciencia, mente) y cuerpo"[265], que implica necesariamente relaciones de subordinación y jerarquización política y psíquica, donde la mente somete al cuerpo e incluso tiene la ilusión de escapar de toda corporeidad. Aquí, Butler señala que ya se han tratado –en la filosofía y en el feminismo- las conexiones culturales de la mente con la masculinidad por un lado, y el cuerpo con la feminidad por el otro; y que es esa dicotomía mente/cuerpo la que creó y aún mantiene la reproducción de la jerarquía implícita de los géneros. Es por ello, que la crítica al pensamiento binario –especialmente con los aportes de Butler- resulta fundamental para una perspectiva deconstructiva en el feminismo y las teorías de género, que implican no caer nuevamente en reduccionismos y esencialismos que no habilitan ninguna transformación social.

Butler también extrae interesantes consecuencias de la diferenciación que establece de Beauvoir entre sexo y género: 1 – que los cuerpos sexuados pueden ser ocasión de muchos géneros diferentes y por lo tanto el género no se restringe a la dualidad aparente del sexo. 2 – que si el género es algo en que uno se convierte pero no es, entonces se trata de una actividad, de una transformación y no de una esencia. "Es un tipo de acción que potencialmente puede proliferar más allá de los límites binarios impuestos por el aparente binarismo del sexo. De hecho, el género sería una especie de acción cultural/corporal que requiere un nuevo vocabulario…"[266]

Es su teoría de la performatividad del género –que profundizaremos luego-, la que le permite a Butler posicionarse en contra de la esencialidad del mismo, de una supuesta existencia interior a ser buscada en cada subjetividad, en la misma línea del idealismo platónico que sostiene el ser como sustancia y no como devenir. Si el género fuera sustancia estaríamos condenados a un destino unívoco y tendríamos que resignarnos a la dualidad fundante masculino/femenino y la consiguiente subordinación femenina como característica de "nuestro ser".

Butler problematiza la relación entre identidad, sexo y metafísica de la sustancia, estableciendo que la "coherencia" y la "continuidad" de "la persona" no son rasgos intrínsecos de la calidad de la persona sino que constituyen normas de inteligibilidad instauradas socialmente y mantenidas en el tiempo.

> "Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual. "[267]

De este modo, la filósofa norteamericana, retoma el giro irónico de Foucault cuando menciona la "verdad del sexo", la cual -en realidad- es un efecto de creación de las prácticas reguladoras en el marco de una matriz de género que produce identidades coherentes en función de la heterosexualización del deseo. Es ésta la que instaura las oposiciones asimétricas entre "femenino" y "masculino" remitiéndolas a designar los atributos propios de "mujer" y "hombre" respectivamente. Se trata de una "(...) matriz cultural -mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género- (...)"[268]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Butler teoriza la matriz heterosexual[269] como una matriz binaria que acepta como válidas e inteligibles las dicotomías del sexo (macho/hembra), del género (femenino/masculino) y del deseo (del hombre por la mujer/de la mujer por el hombre). Por lo que esta matriz delimita los cuerpos y géneros legítimos e inteligibles socialmente de los que no los que son ilegítimos y van en contra de la coherencia y la estabilidad. Además de conceptualizar esta matriz como estableciendo divisiones binarias, también menciona que entre los polos hay una relación de jerarquía que establece diferencias cualitativas y también se trata de una relación discreta porque establece que los dos sexos, géneros y deseos son diferentes y no intercambiables.

El sexo surge como sustancia dentro de un lenguaje hegemónico, e implica un ser idéntico a sí mismo (metafísico) que es -en sí- imposible. Butler retoma a Foucault cuando éste postula que la gramática sustantiva del sexo requiere de una relación entre los sexos de tipo binaria y artificial, cuya coherencia interna es también artificial dentro de esa relación binaria; instalándose una reglamentación binaria de la sexualidad que elimina toda "multiplicidad subversiva de una sexualidad" que trastoque los aspectos hegemónicos: heterosexualidad, reproducción y médico-jurídicos.

Butler sostiene que tanto de Beauvoir como Monique Wittig[270] identifican a las mujeres con "el sexo", como una unión de la categoría "mujeres" con los caracteres sexualizados del cuerpo femenino. Así, los hombres resultan "personas" (y lingüísticamente indica lo general) mientras sólo existe un género: el femenino. La solución aportada por Wittig, según afirma Butler, es la destrucción del "sexo" para que las mujeres puedan aceptar la posición de un sujeto universal. Wittig defiende, así, un proyecto de emancipación lesbiana –distinguiendo lesbiana de mujer- defendiendo primero la categoría de "persona" como anterior al género, siendo esa categoría la que se liga con la de libertad. De este modo, Butler acusa a Wittig de recaer en una lectura presocial de la libertad humana, respaldando así una metafísica de la sustancia que para ella es la responsable de la producción y naturalización de la categoría de sexo.

En *El género en disputa,* la escritora hace un giro interesante que evita la esencialización de la obra nietzscheana como únicamente misógina y se permite retomar la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia a través del filósofo francés Michel Haar. Este giro –que a nosotros nos es fundamental- le sirve para dar cuenta de las influencias de las ontologías filosóficas en la construcción de una episteme conceptual que universaliza el marco binario del género. La crítica nietzscheana es útil, según Butler, si se aplica a las categorías psicológicas que recaen en la identidad de género. La crítica a la metafísica de la sustancia recae sobre la crítica a la noción de persona psicológica como "cosa sustantiva". Así, siguiendo a Haar, la genealogía nietzscheana destruye las categorías psicológicas de: yo, individuo, sujeto y persona, por representar una ilusión de identidad sustancial. Esos no son más que falsos conceptos que provienen de un origen

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

lingüístico y se basan en estructuras gramaticales como sujeto y predicado (reflejando la realidad ontológica de sustancia y atributo), las que llevaron a Descartes a suponer un yo que piensa, que es causa de sus pensamientos voluntariamente, cuando –en realidad- son los pensamientos los que irrumpen en el yo.

Siguiendo esta crítica de la metafísica de la sustancia del género, esta última implicaría comprender el género como el "ser" de una persona, en virtud de su sexo, y que el lo marca su yo psíquico y las expresiones del deseo sexual. Así, el género queda confundido con el sexo y funciona como "principio unificador del yo encarnado", el que conserva su unidad por contraponerse al "sexo opuesto". La supuesta "unidad de experiencia" de sexo, género y deseo, necesita -para su coherencia- de una heterosexualidad estable y de oposición, creando así "la univocidad de cada uno de los términos de género", determinando el límite de los posibles géneros dentro de un sistema binario y opuesto de géneros. Dicha conceptualización del género supone una relación causal sexo-género-deseo, donde "(...) el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición."[271] Esto puede configurarse desde un paradigma naturalista determinando la continuidad causal entre los tres términos o desde un paradigma expresivo que afirma que algún aspecto verdadero del yo se expresa simultánea o sucesivamente en los tres (sexo-género-deseo). A este último Irigaray lo denomina: «el viejo sueño de simetría».

Tal análisis del género permite comprender los motivos políticos de la visión sustancializadora del género, según afirma Butler. Estos motivos parten de:

> "Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción entre los dos momentos opuestos de la relación binaria redunda en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo."[272]

La metafísica de la sustancia y su consecuente desplazamiento en la relación binaria admiten que las categorías de macho y hembra, mujer y hombre, se constituyen de manera parecida dentro del binarismo. Así es que Foucault, según lo retoma Butler, concibe la categoría de sexo como dependiente de una forma de sexualidad históricamente producida. De este modo, el sexo no es causa sino "efecto", producción de un régimen de sexualidad, el cual regula la experiencia sexual determinando categorías discretas del sexo como si fueran fundantes y causales.

Butler toma el escrito de Foucault acerca del hermafroditismo de Herculine Barbin, para fundamentar que la propuesta del filósofo francés es –allí- la de "una ontología de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

atributos accidentales que muestra que la demanda de identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora."[273] Es así que la aparente continuidad o constancia de una "sustancia" o de un yo con género, se establece a partir de prácticas regulatorias que delimitan la coherencia cultural de los atributos, y -por lo tanto- la misma ontología de la sustancia queda cuestionada. Aunque Butler le reprocha a Foucault un cierto retorno romántico a la multiplicidad libidinal prediscursiva [274].

Por su parte, ella concluye que el género no es sustantivo ni tampoco es un conjunto de atributos, sino que se produce performativamente y es impuesto a través de "prácticas reguladoras de la coherencia de género". "Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción."[275] Es por esto último que la forma de salir de la metafísica de la sustancia consiste en reconocer que no existe una identidad previa[276], sino que al igual que el género se construye performativamente.[277]

La teoría performativa responde al intento de la escritora de *"El género en disputa"*, de diferenciarse de dos posiciones habituales en las teorías de género: la que sostiene que el género es una manifestación social del sexo concebido como natural, y la que se afirma en la idea de que el género es algo elegido voluntariamente. Estas dos teorías corresponderían en realidad a una nueva dicotomía: natural/electivo como una modificación de la dicotomía natural/artificial. Para Butler, en cambio, el género es algo que se actúa culturalmente, que se construye en la misma acción social, no es anterior ni esencial y tampoco es consecuencia de una elección voluntaria y consciente. Es por eso que tanto el género como la subjetividad son explicados desde la teoría performativa, porque no existe un sujeto ya constituido que acciona sobre el mundo desde su interioridad, sino que "se hace" en la misma acción social. Esta performatividad del sujeto en Butler se inscribe en las concepciones del sujeto ficcional nietzscheano que implican que no hay un hacedor detrás del hacer (en tanto identidad o individualidad consciente) hay un sujeto que es ficción, que es una identidad ficcional surgida en ese mismo hacer en esa realidad (no se opone a lo real sino a: sustancia, origen certero, principio último). Es decir que Butler no renuncia completamente a la idea de agente sino que esa agencia está ligada a la *poiesis*, a la creación misma como característica de lo humano, nos creamos en tanto que creamos, en tanto que hacemos.[278] Es decir que en Butler la ontología responde a un constructivismo ligado al discurso y lo contingente, siendo esa construcción histórica, temporal y socio-cultural.[279] El proceso de subjetivación de género y sus efectos de sustancialización, están sostenidos en el tiempo a través de la repetición de prácticas sociales disponibles para el agente. Pero lo que hay que tener en cuenta es que esta performatividad del género hace también al ocultamiento de tal producción o construcción

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

para terminar mostrándose como identidad suturada, y es por ello que se torna relevante el trabajo genealógico sobre el concepto de género porque aparece naturalizado de diversas maneras: como esencia previa o como elección voluntaria y necesaria.

Es importante aclarar que "(...) la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente280."[281] Así, la performatividad del género da cuenta de que éste es construido a través de sucesivos actos enmarcados en la "estilización del cuerpo basada en el género".

Butler afirma que, además de los actos corporales, la gramática también ayuda a naturalizar el género, por lo que dice que negar –en parte- las formas gramaticales del lenguaje normalizado sería una forma de transformación del tratamiento del género. En este punto, nos recuerda a las apreciaciones de Nietzsche respecto de la gramática como embustera que pretende mostrar lo verdadero y único como no - producido, cuando en realidad es una ficción más. El lenguaje concebido como ficcional en el tratamiento del género favorece la huída de la esencia y de la reproducción de formas de subjetivación y de género que sólo producen discriminación, exclusión y dominación de un polo por otro de las dicotomías. Butler y Nietzsche utilizan el lenguaje en ese sentido ficcional para presentar sus posiciones, pero no como únicas, sino como posibles.

Butler, retomando a Julia Kristeva, afirma que la cultura o lo Simbólico se basa en un repudio del cuerpo[282] de las mujeres, aunque disiente de ella cuando, siguiendo a Foucault, advierte que lo reprimido no sólo se relaciona con lo prohibitivo sino con lo generativo; y por lo tanto Butler muestra cómo algunas teorizaciones de género que pretenden apuntar a la liberación femenina, terminan reproduciendo las condiciones de opresión. De este modo, critica algunas apropiaciones feministas o lesbianas de Foucault por haber postulado la idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales, una sexualidad que va más allá del "sexo", sin admitir que las relaciones de poder siguen definiendo la sexualidad para las mujeres incluso dentro de lo que podría ser una sexualidad "liberada" o lesbianismo. Butler toma el caso, por ejemplo, de Irigaray que fue el foco de debates antiesencialistas por largo tiempo debido a sus intentos de "obtener una sexualidad femenina específica de una anatomía femenina específica" y, de ese modo, al volver a los planteos biologicistas de la sexualidad femenina parece desandar los primeros logros feministas que teorizaron contra la idea de la "biología como destino".

De ese modo, si la sexualidad se construye culturalmente en el marco de relaciones de poder existentes, resulta inconcebible hablar de una sexualidad que esté "antes", "fuera" o "más allá" de esas relaciones de poder.[283] Eso sería imposible culturalmente e impracticable políticamente, según afirma Butler, y tiene el agravante de constituir un obstáculo a las propuestas de "alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dentro de los términos del poder en sí." De este modo, su propuesta es operar críticamente dentro de esta matriz de poder para desplazarla, para que ya no se trate de una sexualidad identificada con lo masculino como causa y significado de toda sexualidad, sino poder ampliar la noción misma de sexualidad "construida en términos de relaciones fálicas de poder que reabren y distribuyen las posibilidades de ese falicismo justamente mediante la operación subversiva de las «identificaciones», las cuales son ineludibles en el campo de poder de la sexualidad."[284]

Butler critica las teorías feministas que perciben la dicotomía homo/hetero como disyuntiva, dado que existen estructuras psíquicas heterosexuales en las relaciones homosexuales y viceversa. Así es que esa evidencia -de la repetición de construcciones heterosexuales dentro de culturas sexuales gay y hetero -es la que posibilita darse cuenta de que las categorías de género no son naturales e inamovibles y por lo tanto es posible proceder a desnaturalizar el supuesto "original heterosexual". "Así pues, gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia. La repetición paródica de «lo original» (...) muestra que esto no es sino una parodia285 de la idea de lo natural y <lo original>."[286]

La filósofa norteamericana parece referir las relaciones de poder existentes y las prácticas reguladoras que crean la categoría del sexo -en parte y sin que sea su intención encontrar una causa certera- a la influencia de las ciencias biológicas y a la alianza médico-legal europea del siglo XIX; las cuales, según la autora, han creado varias de las categorías ficticias respecto del sexo y el género que circulan discursivamente entre nosotros.

La filósofa de *El género en disputa*, advierte que no intenta abordar una ontología del género, sino más bien presenta la hipótesis de que el "ser" del género es un *efecto*, y ese es el objeto de investigación genealógica que pretende delinear dando cuenta de los factores políticos que intervienen en su construcción. Así, si el género es construido, Butler pretende entender de qué modo la producción discursiva torna naturales y hegemónicas ciertas configuraciones culturales del género, autoproclamándolas como naturales y auténticas o en el lugar de lo real por oposición a lo ficticio o artificial. Y siguiendo a Marx, pretende revelar "los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista"[287].

Butler afirma:

> "El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas - dentro de un marco regulador muy estricto-, que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser."[288]

Dicha filósofa recuerda que algunas teóricas feministas se han basado en el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss y su lógica universal de las relaciones humanas. Si bien no ahondaremos en las consideraciones respecto del lugar de la mujer

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

en las estructuras de parentesco y la dicotomía naturaleza-cultura pues esto ya lo hemos trabajado en otro lado[289], es interesante revisitar brevemente la crítica de Butler al universalismo de Lévi-Strauss, a través del antropólogo Clifford Geertz, donde la filósofa norteamericana especifica la paradoja de que Lévi-Strauss abandonara la filosofía para acercarse a la antropología, en el intento de lograr una comprensión de lo humano y cultural más concreto, y termina desembocando en estructuras lógicas totalizadoras que lo devuelven a estructuras filosóficas descontextualizadas que eran supuestamente a las que él quería abandonar pasando de la filosofía a la antropología. Es por ello, que Paul Ricoeur define a la obra de Lévi-Strauss como un "kantismo sin sujeto trascendental", ya que remite a la universalidad del espíritu humano, pero haciendo hincapié en lo social como cruce entre lo universal y lo particular en el mundo de lo humano -es decir, al cruce de la naturaleza y la cultura-, pero sin considerar la singularidad, la subjetividad.290

Butler tiene razón, evidentemente, en la consideración del estructuralismo levistraussiano como universalista y como potenciador de una universalización de la heterosexualidad y el modelo masculino que se desprende de la ley de intercambio y de exogamia posibilitadas por la ley primigenia de prohibición del incesto, ya que esta última es la que instaura el orden simbólico mismo. Pero -si bien no me centraré en este tema, resulta necesario y honesto aclarar que a nuestro criterio - Butler yerra cuando pone en sintonía absoluta a Freud y a Lévi-Strauss respecto de la universalidad del complejo de Edipo, ya que el antropólogo critica –en *La alfarera celosa* y en otros escritos- la universalidad de la tendencia incestuosa y que ésta recaiga siempre en los padres (esa univocidad del mito de Sófocles que Freud reescribe es lo que critica el antropólogo[291]). Para Lévi-Strauss lo universal se refiere a la existencia en todas las culturas de algún término de parentesco que se prohíbe, pero que lo fundamental no es la prohibición sino lo que posibilita, de forma positiva, es decir la apertura social al intercambio con otros grupos[292]; aclarando también que no se prohíben siempre los mismos términos, dado que eso depende de las particularidades culturales. Por eso también critica el mito de *Tótem y Tabú* freudiano diciendo que no se trata de un hecho histórico sino que la prohibición no es una fantasía con contenido sino una lógica inconsciente que opera por la tendencia a lo social, siendo el inconsciente una forma vacía de contenido (refiere a su concepción del espíritu o mente humana universal[293]).

Derrida retoma el término "*escándalo*"[294] en Lévi-Strauss en relación a la prohibición del incesto.

En palabras de Derrida el *escándalo* es: "(...) algo que no tolera ya la oposición naturaleza/cultura tal como ha sido recibida y que parece requerir a la vez los predicados de la naturaleza y los de la cultura."[295]

El escándalo radica en que dicha dicotomía se suponía dada e incuestionable. El escándalo y la monstruosidad los sitúa Lévi-Strauss en el carácter relacional o "híbrido" -y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

no puro- de la prohibición del incesto –natural y cultural a la vez- tanto como de la diversidad, porque la diversidad aunque es producto de la relación entre culturas diversas genera el rechazo del etnocentrismo que echa a la naturaleza lo que resulta desconocido.[296] El escándalo radica entonces, en que ese par naturaleza y cultura que aparecía como desde siempre incuestionado y se daba por verdad ya no lo es. Para Derrida el par naturaleza/cultura tiene un trasfondo metafísico y una historia tan antigua como el par platónico physis/nomos; en tanto el tratamiento de la prohibición del incesto como categoría con atributos tanto naturales como culturales le parece -a Derrida- un movimiento importante en la crítica ya que denuncia con su gesto los límites mismos de esa oposición y por lo tanto más que una ley -el incesto- constituye un límite. El escándalo consiste en que ya no hablamos de "disyunción" (o) u oposición sino de la "conjunción" (y) de los dos términos en algo tercero, en otra cosa que no es ni lo uno ni lo otro. Los términos de esa oposición son utilizados metodológicamente para la crítica y serán abandonados porque en el propio desplazamiento de sentido ya no serán los mismos (operatoria que también utilizan Derrida y Butler), esa metodología sería como la operatoria del bricoleur.[297] Derrida afirma que todo discurso es "bricoleur" y retoma la propuesta de Lévi-Strauss del "bricolage" como mitopoético. El mito como estructura a-céntrica se expresa en un discurso sin sujeto y sin centro, por lo que es ficcional y no racional; no responde a la episteme y por eso el discurso mito-lógico es mitomórfico (sin sujeto y sin autor -luego retomaremos este punto-). El abandono de un centro, una referencia privilegiada, un sentido certero, un origen absoluto que deja al descubierto la estructurabilidad de la estructura, es decir, es el movimiento que Derrida ve que se insinúa en la *Obertura* de Lévi-Strauss. Así, la imposibilidad de cierre estructural, la ausencia de centro, hace que se abra el juego de las sustituciones, es el escándalo que posibilita la suplementariedad.[298]

Para comprender el mundo, el hombre dispone de un exceso de significación que se reparte entre las cosas según las leyes del pensamiento simbólico, pero existen términos como el de "maná" – que trabaja Marcel Mauss- con valor simbólico cero, que evidencia el carácter suplementario de la función simbólica, ya que puede ser todo a la vez y de esa manera limita la ausencia de significación. Maná es un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario.

Por otra parte, y como habíamos mencionado, Butler también se apoya teóricamente en Foucault para dar cuenta de la operatoria represiva y productiva del tabú del incesto, ya que éste no sólo prohíbe y determina formas de sexualidad sino que también crea "deseos e identidades sustitutos". Así, ella intenta salir del dilema de situar lo que fue antes y después de la ley, por lo que afirma: "La noción de una sexualidad «original» siempre reprimida y prohibida acaba siendo una producción de la ley que más tarde funciona como su prohibición. Si la madre es el deseo original, y eso bien puede ser cierto para una gran

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

parte de los ocupantes de los hogares del capitalismo tardío, entonces es un deseo creado y prohibido dentro de los términos de ese contexto cultural."[299] De este modo, la ley prohibitiva de esa alianza es la misma que la provoca, por lo que la función represora del tabú del incesto coincide con la productiva. Butler reconoce aquí que el psicoanálisis siempre admitió la función productiva del tabú del incesto. De algún modo, esto es lo que advertía Lévi-Strauss cuando decía que Freud se incluía como Sófocles entre los mitólogos, echando a rodar el mito de Edipo en la cultura occidental, ya que todo mito tiene una eficacia simbólica que redunda en prácticas sociales determinadas. Y esto porque define al mito como el conjunto de sus múltiples versiones (traducciones sin un original, ya que no hay mito de origen), lo cual incluye las interpretaciones y los análisis que él mismo hace sobre los mitos y, en ese caso, su obra "*Las mitológicas*" sería una versión más de los mitos, constituirían el mito de la mitología. Aquí es donde el estructuralismo de Lévi-Strauss se torna descentrado, tal como lo interpreta Derrida, ya que el discurso estructural sobre los mitos debe ser mitomórfico, es decir que debe tener la forma de aquello de lo que se ocupa. El abordaje de los mitos sería entonces al modo del bricoleur porque implica tomar lo que hay a la mano, que siempre son retazos de obras ya estructuradas pero que formarán parte de otra totalidad.

Butler se adentra en la teorización psicoanalítica del tabú del incesto y advierte que el propio deseo por el progenitor –que es motivo de tabú y por tal se transforma en figura identificatoria– es a la vez generado y rechazado por el mismo mecanismo de poder; pero se pregunta con qué finalidad sucede esto, "Si el tabú del incesto regula la producción de identidades de género diferenciadas, y si esa producción exige la prohibición y el castigo de la heterosexualidad, entonces la homosexualidad emerge como un deseo que debe generarse para continuar reprimido."300 Concluye que la permanencia de la heterosexualidad como forma social requiere, entonces, de una concepción de la homosexualidad que la haga inteligible a ella y a su prohibición, pero para tornarla ininteligible culturalmente. En el marco del psicoanálisis la bisexualidad y la homosexualidad son pensadas como disposiciones libidinales, en tanto la heterosexualidad es producto de una trabajosa síntesis pulsional que se basa en su gradual represión.

La filósofa norteamericana sostiene que la bisexualidad que para el psicoanálisis aparece como por fuera de lo Simbólico –y que suele utilizarse como lugar de subversión- es, en realidad, la construcción dentro del mismo discurso constitutivo de un "fuera" que no está más allá de la cultura sino que representa lo rechazado, lo imposible.[301] Lo impensable es parte de la cultura, pero excluido de la cultura dominante, que es la heterosexualidad como identidad social dominante. "La teoría que describe la bisexualidad o la homosexualidad como el «antes» de la cultura, y luego sitúa esa «prioridad» como el origen de una subversión prediscursiva, proscribe, en efecto, desde dentro de los términos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de la cultura la subversión misma que de manera ambivalente protege y de la que se protege."302 Así, la subversión que postula Kristeva resulta, en realidad un gesto sin consecuencias en las prácticas culturales; ya que para Butler es erróneo considerar la homosexualidad o el lesbianismo como preculturales o fuera de la cultura, y tampoco constituyen una regresión a un estado previo de aculturación; sino que considera a la lesbiana por fuera de la legitimidad cultural -no de la cultura-, operando como un exterior-interior que es forcluido pero necesario para la existencia de la matriz heterosexual. Entonces la acción política no puede ser la retirada sino la intervención en las prácticas sociales.

En "Actos corporales subversivos"303, la autora analiza la política cultural de Julia Kristeva y afirma que ella se basa en las formulaciones lacanianas para definir un lugar femenino de subversión de la ley paterna dentro del lenguaje. En Lacan, la ley paterna articula todo lo Simbólico y es el principio regulador universal de la cultura –según retoma Butler-. La ley genera la posibilidad de un lenguaje y una experiencia significativos que suponen la represión de los impulsos primarios de la libido que ligan al bebé con el cuerpo materno. De este modo, lo Simbólico sólo es posible si se rechaza la relación primaria con el cuerpo materno, siendo esa la manera de emergencia del "sujeto", que a su vez se transformará – así- en producto y portador de la ley represiva. De tal modo, se crea un agente unitario del lenguaje, siendo el lenguaje el que articula el mundo eliminando los significados múltiples (ligados a la multiplicidad libidinal de la relación primaria con el cuerpo materno), sustituyéndolos por significados unívocos y separados.

Según Butler, es esa narración lacaniana que establece el significado cultural como producto de la represión de la relación primaria con el cuerpo materno, la que pone en duda Kristeva. Ésta postula que lo "semiótico" constituye una dimensión del lenguaje que se origina gracias a ese cuerpo materno primario, siendo este argumento el que le sirve para establecer a ese cuerpo como fuente permanente de subversión en el marco de lo Simbólico, como restitución de la multiplicidad original de la libido dentro de la cultura con el objeto de desplazar la ley paterna. Esta apreciación de Kristeva es criticada por Butler por dejar intacta la hegemonía de lo Simbólico, ya que lo semiótico se subordina a lo Simbólico como representante universal de la ley paterna que supuestamente pretende desplazar Kristeva. Para ésta, los "múltiples impulsos que determinan lo semiótico conforman una economía libidinal prediscursiva que a veces se muestra en el lenguaje, pero que establece una condición ontológica anterior al lenguaje en sí. Revelada en el lenguaje, principalmente en el poético, esta economía libidinal prediscursiva se transforma en un sitio de subversión cultural."[304]

El problema que encuentra Butler en estas formulaciones es que Kristeva presenta lo semiótico como ideal emancipador a la vez que lo niega, ya que esa fuente libidinal de subversión debe sustraerse a la cultura (reprimirse) porque puede ser perjudicial ya que no

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

se articula en ningún lenguaje que se conserve como coherente. Otro problema es que el cuerpo materno es concebido como conteniendo significados anteriores a la cultura, y de esa manera continúa con la dicotomía naturaleza-cultura articulada como femenino-masculino, ya que la cultura mantiene una estructura paterna y la maternidad queda restringida a una realidad precultural. Para Kristeva la poesía y la maternidad constituyen prácticas de subversión porque permiten experiencias no psicóticas que se dan dentro de la "cultura paternalmente castigada" y que aproximan a la heterogeneidad y dependencia propias del ámbito materno.

La perspectiva de Kristeva –para Butler- hace de la homosexualidad femenina una práctica culturalmente ininteligible y por lo tanto cercana a lo psicótico y pone a la maternidad en un lugar de imposición defensiva obligatoria, para la mujer, frente al caos de la libido. Así, al admitir la heterosexualidad como exigencia previa para el parentesco y la cultura, Kristeva reconocería "la experiencia lesbiana como la alternativa psicótica a la aceptación de leyes paternamente sancionadas." [305]

Butler plantea que Kristeva considera el deseo de dar a luz como un deseo de la especie, como impulso libidinal femenino y como parte de la eterna realidad metafísica que se repite. De esa manera, reifica la maternidad y la ubica como alteradora de lo semiótico. Así, la ley paterna es sustituida por otro significante unívoco que sería el del cuerpo materno como idéntico a sí mismo (pero eso se contradice con la relación a la multiplicidad de impulsos). "En la medida en que Kristeva considera este instinto maternal como una condición ontológica previa a la ley paterna, deja de considerar la forma en que esa misma ley bien puede ser la *causa* del mismo deseo que presuntamente *reprime.*"[306] De este modo la maternidad aparece como requisito social del parentesco y así refrenda la teoría levistraussiana del intercambio como requisito para reforzar los lazos de parentesco.

Butler no acuerda con la ubicación que hace Kristeva del cuerpo materno como precultural y por lo tanto tampoco con la separación semiótico-Simbólico. También se pregunta, poniendo en serie la *poesis* de Kristeva con la concepción poética y de alumbramiento de Platón en *El Banquete*: "(...) ¿es la generatividad femenina realmente una causa sin causa, y es quizá la que da comienzo a la narración que coloca a toda la humanidad bajo la fuerza del tabú del incesto y dentro del lenguaje?"[307] A esta pregunta responde negativamente recurriendo a las advertencias de Foucault respecto del peligro de utilizar la categoría de sexo como principio causal. Para él, el cuerpo no es «sexuado» sino hasta que sea investido discursivamente con una idea -en este caso- de sexo natural o esencial.

> "El cuerpo adquiere significado dentro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal, Foucault piensa que la sexualidad genera el «sexo» como un concepto artificial que de hecho amplía y disimula las

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

relaciones de poder que son responsables de su génesis."[308]

En esa línea foucaultiana, Butler afirma que el cuerpo materno no sería causa, ni tampoco presocial, sino que sería consecuencia de un sistema de sexualidad que exige que el cuerpo femenino acepte la maternidad como si fuera esencia de su yo y "ley de su deseo".

Butler acuerda con Kisteva en que lo Simbólico, la cultura se funda sobre el rechazo por el cuerpo femenino, pero concluye que: "Kristeva se ciñe a una concepción exclusivamente *prohibitiva* de la ley paterna, no se percata de las formas en que esta ley *crea* ciertos deseos bajo la apariencia de impulsos naturales. El cuerpo femenino que ella intenta explicar es en sí una construcción creada por la misma ley que supuestamente debe socavar."[309]

Butler, por su parte, problematiza la noción de cuerpo femenino cuestionando la habitual concepción de cuerpo como una generalización dudosa y que se basa en su caracterización como pasivo y anterior al discurso. Considerando que el cuerpo es culturalmente construido, esa concepción sería incorrecta y sería –como Butler denuncia- volver a las apreciaciones cristianas y cartesianas que significaban al cuerpo como materia inerte o vacío profano o que representaba el "estado de caída" (en: pecado, engaño, infierno, eterno femenino).

En ese sentido, ella también menciona pasajes de la obra de Sartre y de de Beauvoir en los que el cuerpo aparece como "facticidad muda" que espera por un significado sólo atribuible por una consciencia trascendente o inmaterial (en términos cartesianos). Butler se pregunta por ese dualismo cartesiano y dice que éste se extiende y redefine en el estructuralismo como la dicotomía naturalez a/cultura. Se pregunta ¿qué es lo que hace que el cuerpo quede alejado de la significación y que la conciencia que establece las significaciones aparezca desencarnada?, también se pregunta ¿cómo, esos dualismos, intervienen en los discursos sobre el género, dado que suponen binarismo y jerarquía?

Butler establece una crítica al concepto de identidad y alcanza con ello a la noción de cuerpo y al género, tendiendo a postular que es necesario generar prácticas políticas subversivas. En este sentido, ella asume que el feminismo no ha roto con esos constructos de identidad y que sigue las líneas epistemológicas que la suponen, por lo que las categorías de sexo verdadero, género diferenciado y sexualidad específica han sido referencias frecuentes en la mayoría de las teorías feministas. De este modo, la propia división sexo/género parece dar por sentada una generización del cuerpo como lo que existe antes de cualquier significación sexuada, y esto no es así.

En su concepción de cuerpo presenta críticamente el planteo de Foucault, donde este establece una genealogía del cuerpo situándolo como superficie y escenario de inscripción cultural, en él se graban los acontecimientos, se trata de un cuerpo "grabado

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

por la historia". Butler advierte que en Foucault parece repetirse la concepción freudiana del malestar en la cultura y que la historia destruiría, entonces, las fuerzas e impulsos múltiples del cuerpo. Es decir, la práctica significante parece exigir el dominio o sometimiento del cuerpo. Aunque, nosotros consideramos, que hay que tener en cuenta lo que ya expresamos respecto de que Foucault no descarta formas de resistencia y tampoco supone que el poder es algo externo a los cuerpos que impacta en ellos, en su superficie. Tal como hemos trabajado en el capítulo 3, para él, el cuerpo es tanto efecto como soporte del poder, por lo cual no parece confirmar lo que Butler dice respecto de la anterioridad del cuerpo a la inscripción, salvo en *Vigilar y Castigar* donde el cuerpo aparece más desde el punto de vista eminentemente material y espacial[310].

Butler asume que Foucault y Nietzsche conciben un cuerpo anterior a la inscripción [311], como medio que debe ser destruido para que emerja la cultura. Por lo que afirma:

> "En cierto modo, para Foucault, igual que para Nietzsche, los valores culturales parecen como consecuencia de una inscripción en el cuerpo, entendido como un medio, de hecho, como una página en blanco; no obstante, para que esta inscripción pueda significar, ese medio en sí debe ser destruido, es decir, debe ser completamente transvalorado a un campo de valores sublimado."[312]

Respecto a esta apreciación de la autora, tenemos que admitir que pueden haber múltiples interpretaciones y también incluso contradicciones en las obras de estos filósofos; pero a nuestro criterio, Foucault sigue a Nietzsche en la consideración del cuerpo como composición del juego de las fuerzas (es decir que los cuerpos son productos de juegos de poder), siendo la voluntad de poder en sí misma la que compone cuerpos. En cuanto a la sublimación, nunca resultó una opción para Nietzsche y de hecho critica el tipo de arte que no exulta lo placentero, que evita el placer y el exceso y por eso su crítica a Schopenhauer y a Kant. Por lo que no estaría de acuerdo con la categoría de sublimación freudiana porque el arte implica la exaltación de la sensualidad y no exclusivamente la mesura – se trata del arte ligado a la voluptuosidad-, en tanto la sublimación requiere del ajuste de la sensualidad y de las pulsiones sexuales a los medios de expresión socialmente aceptados.

Butler propone, entonces, no tomar la identidad como categoría fundamental y destruir así también las concepciones que recaen sobre la dicotomía interno-externo que – en tanto distinción binaria- refuerza al sujeto coherente que la cultura hegemónica promueve. Critica también la perspectiva de impresión en el cuerpo como si lo social implicara lo internalizado en una identidad. Aquí nosotros agregaríamos que es necesario abandonar también las concepciones que contribuyen a pensar lo social como si fuera ajeno al cuerpo, y por lo tanto abandonar la dicotomía que ubica a las subjetividades como interioridad y a lo social como exterioridad y en eso resulta interesante pensar el cuerpo como umbral, como *entre*, al modo en que concibe Bourdieu su noción de *hábitus.*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En esta línea, creemos, que Butler postula pasar de la interioridad a la performatividad del género. Así, el cuerpo no es un "ser" sino un límite variable, una superficie permeable desde la regulación política y constituye una práctica significante en un campo cultural donde existe una jerarquía de géneros y donde rige la obligatoriedad respecto de la heterosexualidad. De tal modo, para Butler el género sería un *estilo corporal*, un "acto" al mismo tiempo intencional y performativo. Al ser performativo, implica una construcción contingente de significado, siendo la significación un "procedimiento regulado de repetición" que esconde el dictado de reglas –la génesis- que producen efectos sustancializadores. [313]

Es, simplemente, la reiteración de gestos, movimientos y estilos corporales lo que crea la ilusión de un yo con un género constante. Es por ello que Butler concibe el género como "*temporalidad social* constituida" y no como un modelo sustancial de identidad. Y agrega: "El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; <lo interno> es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva, fantasmáticas, imposibles de personificar."[314]

Los atributos de género no son expresivos sino performativos, para Butler; así, las formas en las que un cuerpo se revela o crea significación cultural son performativas y no hay una identidad preexistente. Esto último hace que tampoco podamos establecer los actos de género como verdaderos o falsos, reales o distorsionados.

Para Butler, las probabilidades de transformación del género radican en que la repetición de actos implique una "de-formidad o una repetición paródica" que evidencie lo fantasmático de la identidad que aparece como constante, pero que es una "construcción políticamente insuficiente". De tal modo, busca promover alternativas de género que refuten la lógica binaria y jerárquica, siendo eso posible a través de "una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva"[315]. Se trata, entonces, de una propuesta de desplazamiento y de risa paródica como formas subversivas en tanto se repiten paródicamente trastornando lo establecido en la hegemonía cultural, provocando confusiones subversivas. Con esto, se perderían las reglas de género y se multiplicarían de forma diversa las configuraciones de género, desestabilizando la identidad sustantiva y las narraciones naturalizadoras del binomio hombre/mujer y de la heterosexualidad obligatoria.

Nos preguntamos si tal multiplicación de las configuraciones culturales de sexo y género ¿podrían interpretarse en lenguaje nietzscheano como: el intento de llevar al límite lo reactivo por medio de la repetición para generar un devenir activo?

Cuerpo, género y performatividad

En *Cuerpos que importan*, Butler retoma algunas temáticas tratadas en *El género en*

disputa y profundiza la temática de la relación cuerpo-género. Allí vuelve a plantear que la categoría de "sexo" es normativa, en el sentido en que Foucault habló de un "ideal regulatorio". "(...) el "sexo" es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo"316 a través de prácticas reguladas. El "sexo" no sólo funciona como norma sino que es parte de prácticas regulatorias productoras de cuerpos, regulación que implica un poder productivo que produce, demarca, circunscribe y diferencia los cuerpos que controla. Pero ¿cuál es la relación entre materialidad y performatividad en el género? Las normas reguladoras del sexo operan de modo performativo para constituir la materialidad de los cuerpos y del sexo de los cuerpos, todo ello con el objetivo de "consolidar el imperativo heterosexual". De tal modo, la performatividad se entiende como una "práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra."[317]

Butler aclara que la materialidad del cuerpo no puede concebirse como independiente de la norma reguladora y por eso critica las concepciones que interpretan el género como construcción cultural que se imprime "sobre" la superficie de la materia, postulando ésta como cuerpo o como un sexo dado. Para ella, en cambio, la materialidad de los cuerpos es efecto de una dinámica de poder, indisociable de las normas reguladoras y de la significación de los efectos materiales que producen y regulan diversos seres corporales, por lo que el género es parte de lo que determina al sujeto. Sin embargo, existen ciertos seres corporales que resultan "abyectos", invisibilizados, excluidos que no gozan de la jerarquía de los sujetos pero ayudan a definirlos. "En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección[318], una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional."[319] Se trata de una zona de inhabitabilidad temida por el sujeto y que se torna amenazadora pero que lo hace constituirse.

Para que haya un sujeto, entonces, tiene que haber identificación con "el fantasma normativo del sexo" y eso se da por medio de "un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger."[320] Así, afirma que la construcción del género apela a medios *excluyentes* que diferencian lo humano de lo inhumano y que producen una serie de forclusiones o supresiones radicales a las cuales se les niega la articulación cultural.

Judith Butler sostiene que ya no se trata del debate entre constructivismo y esencialismo, porque hay un "exterior" a lo que construye el discurso, pero que no es una externalidad absoluta sino que se encuentra en los márgenes del discurso y no fuera de él. Es el exterior constitutivo que forma los límites de ese discurso. Es por ello que aclara que deberíamos centrarnos en la desconstrucción y no ya en el debate constructivismo-esencialismo, porque no se trata de que "todo se construye discursivamente"

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(lingüisticismo), ya que eso implicaría un monismo que niega la fuerza constitutiva de la exclusión, de lo abyecto dentro de la misma discursividad.

Butler propone salir de esas nociones cerradas de construcción y recurrir más a la noción de *materia*, en el sentido de un proceso de materialización que estabiliza por medio del tiempo y la repetición, produciendo lo que llamamos materia que no es más que un efecto de frontera, permanencia y superficie. Así, la construcción no sería un acto único (como en algunas concepciones estructuralistas) sino un proceso temporal que implica la reiteración de normas que producen y desestabilizan –a la vez- el sexo. Proceso que genera una sedimentación de una práctica ritualizada y es por eso que el sexo adquiere un efecto de naturalización, pero esa misma reiteración no sólo sedimenta sino que abre fisuras que denotan las inestabilidades de esas construcciones y se presentan como lo que escapa a la norma o que la rebasa y que no puede fijarse totalmente mediante ese proceso repetitivo de la norma. Esa inestabilidad es lo que constituye "(...) la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos mismos mediante los cuales se estabiliza el "sexo", la posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del "sexo"."[321] Lo que se opone y erosiona toda afirmación de una identidad definida es, para Butler, la *différance*[322] derrideana. La *différance* no es tematizable, porque lo que diferencia no es una duración espacial y extendida en el tiempo, sino que se trata de un "entre" que es al mismo tiempo "en medio" y "fuera". Ya no hay referencia en el lenguaje para dar cuenta del cuerpo sino performatividad.

> "Afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo."[323]

En *Cuerpos que importan...*Butler pretende profundizar y responder algunas objeciones pendientes luego de *El género en disputa* y también pretende presentar un análisis del constructivismo del género y mostrar sus límites. Sobre todo, espera cuestionar las oposiciones metafísicas ent re materialismo e idealismo que, según ella, están siendo objeto de un revisionismo postestructuralista de la performatividad discursiva que espera aplicar al análisis de la operatoria de materialización del sexo.

La performatividad no es, para Butler, un "acto" singular sino la reiteración de normas que mientras adquieren la condición de acto presente, esto "oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición." Dice que no es un acto teatral, sin embargo esa apariencia se debe a que su historicidad permanece oculta.

Butler sostiene: "(...) la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la "cite" como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone."[324] Pero ¿cómo es el proceso de identificación con tales normas? El psicoanálisis aporta algunos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

datos y justamente desmiente que la identificación opere como la imitación de un ser consciente, sino que se trata de "la pasión por la semejanza, mediante la cual emerge primariamente el yo."[325] Para Freud el yo es primero un *yo corporal*, una proyección de una superficie, responde al ámbito de lo imaginario, pero no es ni presocial ni presimbólico, sino que es constituido por esquemas reguladores que producen posibilidades y formas inteligibles. Siendo esos reguladores, criterios históricamente constituidos acerca de la "inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos que importan."[326]

Ese yo corporal con un contorno más o menos estable, logrado a través de prácticas identificatorias, tiene que estar en relación con formas hegemónicas de esas identificaciones. De ese modo, Butler, insinúa que el psicoanálisis inculca también una matriz heterosexual en la formación del yo corporal, reenviando a la cita de la ley, por lo que la materialidad del sexo y su perfomatividad termina n por constituir una apelación a la cita que funciona como mandamiento o precepto. "En ese caso, puede hacérsele a la ley simbólica de Lacan el mismo tipo de crítica que le hacía Nietzsche a la noción de Dios: la fuerza atribuida a este poder previo e ideal se hace derivar y desviar de la atribución misma."[327] De esta manera, Butler propone repensar lo simbólico como "una serie de mandatos normalizadores que fijan los límites del sexo mediante la amenaza de la psicosis, la abyección, la imposibilidad psíquica de vivir."[328]

Entonces, queda impugnado el supuesto lacaniano de que la ley simbólica del sexo responde a una ontología separable anterior y autónoma a su asunción, dado que la cita de la ley es el mismo mecanismo de su producción y articulación. De modo que lo simbólico impone una cita de la ley que reitera y consolida su propia fuerza. Por lo que se trata de citar la ley para producirla de modo diferente, para poder reiterar y cooptar su poder, para poner en evidencia la matriz heterosexual. Ese proceso de sedimentación o materialización apela a las citas de poder en la formación del "yo", siendo entonces la performatividad del "sexo" la que demuestra en su acción que está en contra de cualquier noción de sujeto voluntarista como independiente de las normas reguladoras a las que se opone.

Butler quiere demostrar que la performatividad del género no se puede teorizar independientemente de la "práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores", tampoco puede pensarse la capacidad de acción sin tener en cuenta cómo esos regímenes del discurso/poder la condicionan (pero no puede ser reducida al voluntarismo, el individualismo o el consumismo). Una perspectiva como ésta, también, tiene que tener en cuenta que el régimen de heterosexualidad opera circunscribiendo la "materialidad" del sexo que, a su vez, se forma y sostiene como la materialización de normas reguladoras (en parte, de hegemonía heterosexual), requiriendo –esta última- de los procesos identificatorios por los que alguien asume tales normas y se apropia de ellas (no voluntariamente ni por elección) permitiendo la formación del sujeto. Butler afirma que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

“los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados "cuerpos". Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de "sexo" excluido y no legitimado.”[329]

La materia de los cuerpos, la entiende como “materialización gobernada por normas reguladoras”, en un marco de hegemonía heterosexual que define si un cuerpo es viable o no. De este modo, Butler parece considerar que la materialidad de la norma impacta en la formación corporal creando un campo de cuerpos que no importan, que no son viables, cuerpos abyectos y estilos de vida que no merecen la pena y que se tornan inhumanos.

Butler propone reconsiderar lo simbólico como una regulación de la significación que varía con el tiempo (no es permanente y estable); es decir, repensarlo en términos de una dinámica temporal del discurso regulador, para considerar -siguiendo a Lacan- la categoría del “sexo” como una norma lingüística, pero considerando la normatividad –en términos foucaultianos- como “ideal regulatorio”. Como vimos, también retoma el psicoanálisis (no lo desecha) criticando la característica de estructural que adquiere la norma en esta teoría, en tanto ligada a la heterosexualidad y afirma que “(...) el "sexo" es un ideal regulatorio, una materialización forzosa y diferenciada de los cuerpos que producirá lo que resta, lo exterior, lo que podría llamarse su "inconsciente". Esta insistencia en que todo movimiento formativo necesita instituir sus exclusiones da particular importancia a las figuras psicoanalíticas de la represión y la forclusión.”[330] Butler se propone hacer una redescripción foucaultiana de algunas categorías del psicoanálisis. Ella no acuerda con la lectura de Foucault acerca de la ley lacaniana a la que considera como performativa jurídica, ya que él supone que la repetición de la ley es una repetición de lo que es idéntico a sí mismo. Foucault entiende las acciones performativas y repetitivas de la ley lacaniana como productoras de sujetos uniformes y homogéneos, “sujetos normalizados de la represión”, los sujetos como síntomas. Pero Butler sostiene que para Lacan la repetición no tiene esas características sino que es, más bien, la evidencia del fracaso de la sujeción. “Lo que se repite en el sujeto es aquello que fue radicalmente excluido de la formación del sujeto, aquello que amenaza la frontera y la coherencia del sujeto mismo.”[331]

Y de ese modo, Lacan continúa el camino de la compulsión a la repetición que Freud inició en *Más allá del principio del placer.*

La autora de *Cuerpos que importan*, parte de la noción foucaultiana del poder regulador como productor de sujetos a los que controla, siendo que ese poder no sólo se impone externamente sino que actúa como medio regulador y normativo posibilitador de la formación de sujetos. Es allí donde retorna al psicoanálisis para expresar que “(...) ciertas normas reguladoras forman un sujeto "sexuado" en términos que hacen indistinguible la formación psíquica de la formación corporal.”[332] Pero a esta concepción del poder como producción obligada y reiterativa, le agrega la idea de que el poder también opera por

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

medio de la "forclusión de efectos", produciendo un "exterior" como campo inhabitable e ininteligible que limita los efectos inteligibles[333]. En este punto, ella se propone comprender cómo lo que fue excluido o desterrado de la esfera del "sexo" (inteligible y heterosexual) podría constituir un retorno perturbador no sólo en lo imaginario, sino que desorganizaría el horizonte simbólico en el que unos cuerpos importan más que otros. Así apuesta a un "retorno de lo forcluido" en tanto real excluido no destructor ni psicotizante sino desorganizador.

Cuerpo, materialidade "importancia". La controvertida noción de "falo"

Butler pretende dar cuenta de la materialidad del sexo y para ello comienza reflexionando acerca de la materia como noción filosófica que tiene una historia. Menciona que hay una clásica asociación entre femineidad y materialidad que recae en la vinculación etimológica de la materia con la mater y la matriz (útero) y por ello mismo también con la problemática de la reproducción. Cuando se asocia con esta última, "la materia se generaliza como un principio de originación y causalidad."[334] Butler también lo liga al término griego *hýle*, que es la madera o leño con el que se realizan construcciones culturales, y también es el principio de origen causal y explicativo.

Aclara, la autora, que la materia (también hýle) no es una positividad, ni referente en bruto, tampoco una pizarra en blanco sobre la que se imprime significación externa, siempre es algo temporalizado, es decir –y retomando a Marx- "la materia es un principio de transformación que supone e induce un futuro."[335] Para Aristóteles la materia es potencialidad (dynamis) y realización de la forma. "En cuanto a la reproducción, se dice que la mujer aporta la materia y el hombre la forma."[336] Así, *hýle* (griego) es la madera que ya fue cortada del árbol, es artefacto y está disponible para su uso; mientras que la materia latina denota la sustancia por medio de la cual se hacen las cosas. De tal modo, la materia pensada como poseedora de capacidad para originar y componer aquello que será inteligible. Lo material significa materializar y Butler dice que los *cuerpos que importan* es porque son inteligibles, ya que el principio de materialización es lo que "importa" (matters, en inglés) de ese cuerpo. "Importar" (to matter) significa tanto "materializar" como "significar", es por ello que la autora juega con estas palabras para dar cuenta de que conocer la significación de algo implica saber porqué ese algo importa[337].

Sin embargo, Butler no alienta la vuelta a las teleologías naturales de Aristóteles, en las teorías feministas, para explicar la materialidad de los cuerpos. Pero sí pretende reutilizar la terminología aristotélica referida a la distinción entre cuerpo y alma, comparándola con las conceptualizaciones foucaultianas. Butler sostiene que en Aristóteles el alma es concebida como la realización de la materia y ésta constituye algo potencial, algo no realizado. El alma -según cita Butler las palabras de Aristóteles-, "es la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

primera categoría de realización de un cuerpo naturalmente organizado". Para el filósofo griego, la materia nunca se presenta sin su *schema* (forma, molde, figura, apariencia, exterior, figura, forma gramatical) que la hace reconocible e indisoluble de lo que constituye su materia.

Explicar a la mujer mediante el argumento lógico de la biología lleva a considerar que la función social de la mujer únicamente se limita a la reproducción. En cambio, Butler pretende dar cuenta de la historia de la noción aristotélica de *schema* para abordar los principios culturales de formatividad e inteligibilidad. Para ella, el *schema* de los cuerpos se comprende en relación a "nexos históricamente contingentes de poder/discurso, al modo en que Foucault trata la materialización del cuerpo del prisionero en *Vigilar y Castigar.*

Butler advierte distintos momentos de la conceptualización foucaultiana acerca de la relación entre materialidad e investidura, y afirma que, a veces –el filósofo francés-, parece suponer un cuerpo con una materialidad ontológicamente distinta a las relaciones de poder que conciben a ese cuerpo como lugar de investiduras. Sin embargo, en *Vigilar y Castigar*, presenta el alma como instrumento de poder a través del cual se produce el cuerpo. Y es en estas conceptualizaciones acerca del alma donde Butler afirma que Foucault estaría reelaborando la formulación aristotélica. En esta línea, es que el alma aparecería como ideal normativo y normalizador, acorde con el que se modela e inviste el cuerpo, aparece como ideal imaginario históricamente determinado que guía y marca la materialización del cuerpo. Para Foucault el hombre es efecto de una sujeción (*assujettissenwnt*), ya que tiene un alma que lo habita, le da existencia y ejerce poder de dominio sobre el cuerpo, ya que es efecto e instrumento de una anatomía política en la que el alma aparece como la "cárcel del cuerpo". Es la operación de poder la que produce los sujetos que sujeta, que constituye la materialidad misma del sujeto; el poder forma y regula a la vez los cuerpos, es decir que no se trata de un sujeto actuando sobre los cuerpos como si fueran objetos diferentes. "La gramática que nos obliga a hablar así aplica una metafísica de las relaciones externas, mediante la cual el poder actúa sobre los cuerpos, pero no se considera la fuerza que los forma. Ésta es una visión de poder entendido como una relación externa que el propio Foucault pone en tela de juicio."[338] Entonces, el cuerpo no es una materialidad independiente investida por relaciones de poder que le son exteriores, sino que la materialización y la investidura se incluyen mutuamente. Así, el proceso de materialización como investidura del discurso y el poder, resalta el aspecto productivo y formativo del poder en Foucault. "La "materialidad" sólo aparece cuando se borra, se oculta, se cubre su condición de cosa constituida contingentemente a través del discurso. La materialidad es el efecto disimulado del poder."[339] Así, en *Vigilar y Castigar*, el alma forma y regula el cuerpo material tornándolo uniforme y disciplinado. "(...) Foucault entiende que el "sexo", al igual que el "alma", subyugan y someten al cuerpo, produce una esclavitud, por así decirlo, como el principio mismo de la formación cultural del cuerpo. En este sentido, la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

materialización puede describirse como el efecto sedimentador de una reiteración regulada."[340]

En este punto, Butler se pregunta cómo se circunscribe lo que es materializable y si existen modalidades de materialización, y si puede haber algo que se resista a la materialización o incluso permanezca desmaterializado. Butler encuentra insuficiente la conceptualización de Foucault respecto de la materialización porque no permite explicar lo que queda excluido de las economías de la inteligibilidad discursiva y que es funcional para que esas economías funcionen. Este problema aborda Luce Irigaray - según menciona Butler- en su trabajo sobre la distinción entre forma y materia en Platón, donde intenta salir de las distinciones binarias forma/materia y alma/cuerpo, ya que esas oposiciones se formulan gracias a la exclusión de un "campo de posibilidades desbaratadoras" y por lo tanto son parte de una economía falogocéntrica que produce lo femenino como un exterior constitutivo.[341]

Butler recorre lo que Irigaray sostiene respecto de lo femenino que ésta considera como lo excluido de esa oposición binaria y justamente por medio de la misma se produce esa exclusión. Es decir, que en dicha economía se representa lo femenino en el lugar de la supresión, apareciendo como condición indecible de figuración, como lo que no puede ser representado, como *catacresis,* como transferencia inapropiada de sentido, como lo impropio o sin propiedad. Irigaray asegura que la mujer no es ni tiene una esencia porque es lo excluido del discurso de la metafísica; excluido por la formulación de la "materia", dado que en el falogocentrismo, sostiene Irigaray, existe una distinción entre forma y materia pero lo femenino no es ni uno ni otro sino que constituye una materialidad adicional. Se trata de una materialidad no tematizable en el marco de la economía falogocéntrica, siendo en ese marco que se constituye como el depósito o receptáculo de lo femenino. Esta "segunda materia" no articulada sería el exterior constitutivo de la economía platónica, lo excluido para que ésta resulte coherente.

Butler señala que esa materia que excede el binarismo forma/materia es equivalente al concepto de *suplemento* de Derrida respecto de las oposiciones filosóficas. "Derrida sugiere también que la materia debe duplicarse, a la vez como un polo dentro de una oposición binaria y como aquello que excede esa dupla binaria, como una figura de la imposibilidad de sistematizarla."[342] Tanto para Irigaray como para Derrida lo excluido de esa oposición binaria es producido por ella en tanto exclusión, por lo que no puede concebirse separadamente y por eso se trata de un exterior constitutivo y no absoluto. Irigaray afirma, también, que esa exclusión moviliza el par forma/materia, y constituye una relación diferenciadora entre masculino/femenino, donde lo masculino ocupa ambos extremos del binarismo y lo femenino queda del lado de lo no inteligible[343]. Se trata de lo excluido que hace posible cualquier ontología. Aparece como lo femenino especular que sobrevive como espacio de inscripción del falogocentrismo, como una superficie especular

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que devuelve un reflejo (falso) y así “garantiza la autosuficiencia falogocéntrica”.

Irigaray insiste en que la economía falogocéntrica se apodera del principio generativo femenino, de la reproducción y “lo concibe como su propia acción exclusiva y esencial”.[344] De modo similar, también veíamos que Pateman hacía esa misma acusación de apropiación de la capacidad generativa de la mujer, por parte del varón.[345]

Butler sostiene que Irigaray procede de modo platónico e imita la imitación y lo que hace con esa pantomima es repetir el origen falogocéntrico sólo para desplazar su posición; “(...) puesto que la versión platónica del origen es en sí misma un *desplazamiento* de un origen maternal, Irigaray meramente imita el acto mismo de desplazamiento, desplazando el desplazamiento, mostrando que el origen es un "efecto" de cierta argucia del poder falogocéntrico.”[346]

Butler menciona que la escenografía de la inteligibilidad en Platón depende de la exclusión de algunos personajes: mujeres, esclavos, niños y animales; y que delimita un hombre racional descorporizado, es decir que se trata de un cuerpo que tiene una racionalidad masculinizada, cuerpo masculino que no es un cuerpo. Esta razón masculina como cuerpo descorporizado es producto de la exclusión de otros cuerpos posibles, se produce una desmaterialización de los cuerpos que no pueden representar adecuadamente la razón. Se trata de un cuerpo en crisis, de una “desmaterialización fantasmática de la masculinidad” que requiere que mujeres, esclavos, niños y animales sean el cuerpo que realice las funciones que ese no realizará.

La autora de *Cuerpos que importan* considera que lo planteado por Irigaray tiene más que ver con el sexo de la materialidad que con la materialidad del sexo y no está de acuerdo en poner el tema de la materialidad como la base de una teoría feminista, puesto que es sólo un aspecto a considerar.

Es la matriz heterosexual la que le da estabilidad a la generización, y está sostenida también por la prohibición que hace a la impenetrabilidad de lo masculino. Esto último se evidencia como un horror, genera pánico de parecerse a ella, de afeminarse. Si se pierde la estabilidad, cualquier cosa puede pasar y además denotaría la condición no originaria de la heterosexualidad.

Butler sitúa a la economía fantasmática platónica como lo que priva a lo femenino de forma; ya que como receptáculo, lo femenino es una no cosa carente de vida y de forma, que no puede nombrarse. Como madre, nodriza, útero, lo femenino no constituye más que funciones representativas. Así, el discurso platónico no admite la noción de cuerpo femenino como forma humana, en tanto “los cuerpos son formados a través –pero no de- esa materialidad femenina.” En los textos de Platón se proclama una violación como fundamento de la materia, por lo que Butler advierte que recurrir a ese concepto sería reproducir el daño.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "El *Timeo* no nos atribuye cuerpos, sólo una suma y un desplazamiento de aquellas figuras de la posición corporal que respaldan una fantasía dada de relación carnal heterosexual y de autogénesis masculina. Porque el receptáculo no es una mujer, sino que es la figura en que se transforman las mujeres en el mundo de ensueño de esta cosmogonía metafísica, una figura que permanece, en gran medida, incompleta en la constitución de la materia."[347]

Además de la filosofía clásica, Butler analiza los planteos del psicoanálisis acerca de la materialidad, de la corporalidad que aparece como indisociable de lo psíquico, dado que la proyección psíquica confiere fronteras al cuerpo que dan apariencia de unidad y entonces los contornos del cuerpo y la morfología resultan "ser" una tensión entre lo psíquico y lo material.

Advierte que la materialidad del cuerpo no puede conceptualizarse al modo del idealismo, es decir "como un *efecto* unilateral o causal de la psique en ningún sentido que reduzca tal materialidad a la psique o que haga de la psique la materia monista a partir de la cual se produce y/o deriva aquella materialidad."[348] Postula que dicha materialidad tendrá relación con la significación y los discursos, por lo que analiza la noción de "cuerpos" como una materia de significación y se pregunta si son puramente discursivos.[349]

Antes de adentrarse en la relación entre la materialidad de los cuerpos y la del lenguaje, se pregunta cómo se materializan los cuerpos, cómo adquieren *morphé*, forma por la que se evidencia su carácter material. Esta forma del cuerpo es constituida mediante el desarrollo de la morfología, en el cual resulta esencial -para Lacan- el lenguaje en tanto "reglas de diferenciación basadas en las relaciones de parentesco idealizadas". En este sentido, Butler retoma a Kristeva en combinación con el concepto de *Real* de Lacan y va a decir que la materialidad del significante es una "repetición desplazada de la materialidad del cuerpo maternal perdido", siendo lo *Real* lo que resiste a la simbolización y a su vez la impone. Para Kristeva, todo esfuerzo por significar codifica y repite la pérdida del cuerpo maternal (esto es cuestionado –por Butler- en tanto primacía) y las experiencias corporales infantiles, pero se trata de una pérdida figurada en el lenguaje pero negada también, pérdida que en la reiteración no se reconoce como tal y que es considerada –por Butler- como la ambivalencia de la iterabilidad lingüística o melancolía de la significación.

Butler, siguiendo la concepción del *estadío del espejo* de Lacan, explica que la capacidad de proyectar una morphé, una forma, en una superficie es parte de la elaboración psíquica y fantasmática de los contornos corporales (imaginarios) de uno mismo. Para Lacan, el cuerpo, la morfología es una formación imaginaria, pero sometida al lenguaje y la marcación de la diferencia sexual. Los cuerpos sólo llegan a ser totalidades "mediante la imagen especular idealizadora y totalizante sostenida en el tiempo por el nombre marcado sexualmente."[350] Los nombres son emblemas de la aplicación de la ley paternal del incesto y sostienen la integridad del cuerpo. El nombre instala el género y el parentesco, funcionando performativamente investido políticamente. "Al nombrarnos se

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

nos inculca esa ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley."[351]

Butler afirma que la trayectoria teórica lacaniana respecto del problema morfológico presenta dos inconvenientes: 1- el esquema morfológico que es condición epistémica para la aparición del mundo de los objetos y de los otros, siendo esa condición marcada como masculina (planteado por Irigaray). 2- la idealización del cuerpo como centro de control, ligada a la noción de falo entendido como lo que controla las significaciones en el discurso. Si bien Lacan niega que el falo sea una parte del cuerpo o un efecto imaginario, aparece contradictoriamente como una idealización de una parte del cuerpo.

Butler propone el *falo lesbiano* como una consecuencia inesperada del falo lacaniano. En palabras de la autora: "El falo lesbiano es el emblema de un movimiento que se opone a la relación entre la lógica de no contradicción y la legislación de la heterosexualidad obligatoria en el nivel de lo simbólico y de la morfogénesis corporal." [352]

El *estadio del espejo* lacaniano da cuenta de la constitución del yo como el efecto acumulativo de las identificaciones que lo forman (cuestión que Freud ya había señalado), es decir que "(...) no sólo que las identificaciones *preceden* al yo, sino que la relación identificatoria con la imagen establece el yo."[353]

De este modo, el yo no es una sustancia idéntica a sí misma, sino una historia sedimentada de relaciones imaginarias situadas en el centro del yo que es fuera de él, en la imagen externalizada que produce los contornos corporales. Este proceso marca una frontera interior/exterior354 y la imagen especular que el niño ve es la representación imaginaria que le confiere integridad al propio cuerpo y así compensa la limitación motora y de control. En realidad esta escena, para nosotros, sería una escena configurada "entre" el otro significativo y el bebé, considerando también los vínculos que habitan y dejaron huella en ese otro hasta ese momento.

Butler[355] recoge la concepción freudiana de yo corporal y –pasando por el tamiz lacaniano- afirma que el yo "se (des)conoce fuera de sí mismo en la imago como un yo corporal." Vale remitir, aquí, a la concepción nietzscheana de *sí mismo* como cuerpo/Gran razón que supone una multiplicidad que incluye la pequeña razón -como sería el yo-.

La imagen especular produce, a nuestro criterio, una ficción de unidad (el yo nietzscheano como pequeña razón) que es útil para la vida y el desarrollo de la subjetividad (Gran razón), aunque sin agotarla o representarla totalmente. Consideramos que la subjetividad consiste en un proceso de composición, al modo de la composición nietzscheana de cuerpo como multiplicidad, por lo tanto el recurrir a la dicotomía interior-exterior o al espejo como lo que refleja lo otro en oposición a lo idéntico[356] -operando al modo de la copia platónica-, así como el par sujeto/objeto[357] y el par internalizado/proyectado dejan de tener relevancia en la epistemología de lo psíquico si no se consideran como parte de un mismo flujo de transformación y composición que es múltiple y que necesita de algunas ficciones que, por momentos, anuden esa multiplicidad

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que nunca es “sujeto” ni “individuo” y que implica una composición siempre colectiva, siempre con otros. La subjetividad es, para nosotros, ese “entre” ni afuera -ni adentro, ni individual- ni social, ni mental -ni corporal, ni biológico -ni cultural y todo a la vez.

Nos centraremos ahora en la utilización del término *falo*, que Butler critica y, sin embargo, propone como *falo femenino.* Siendo el falo la representación del pene[358], como significante privilegiado en Lacan, es –a nuestro criterio- una ficción explicativa de algunos procesos psíquicos y como tal desecha otras explicaciones posibles y echa a andar la fantasmática masculinista que la cultura occidental produce y reproduce, al modo en que Freud fue considerado por Lévi-Strauss –y junto a Sófocles- como mitólogo que echó a rodar el mito de Edipo. El que el falo sea el significante privilegiado y que como tal opere y represente a la humanidad en sí, como fundación del imaginario humano[359], hace que el falo sea la sinécdoque[360] que hace de la representación masculinista (pene) la “presentación” universal de lo humano, y naturaliza como evidencia algo que es una exclusión -parte de una construcción de género-, que sería la no representación de la anatomía sexual femenina, la no representación sexual de la mujer, la negación de la vulva y la vagina como parte de las representaciones humanas. Si bien, hemos comprobado en la clínica psicoanalítica, que las/los niñas/os de nuestra cultura reconocen universalmente una diferencia sexual (anatómica), ésta no es el pene y su representación (por ello no debería llamarse falo), sino la propia anatomía que es la conocida y universalizable para todos los niños y niñas. De tal modo, las niñas a quienes no se les ha hecho partícipes de un discurso ligado a la “ausencia” de pene (ej.: “los nenes tienen pene y vos no”), sino que se les ha presentado la diferencia sexual exactamente como “diferencia”, refieren habitualmente que todos (niñas y niños) tienen vagina, vulva o como le llamen vulgar y “cariñosamente” en el seno de sus relaciones próximas. Sin embargo, la teoría del falo supone imaginariamente una única y universal representación imaginaria que es la del pene, ligada al par presencia-ausencia. Así, el falo constituye no sólo una sinécdoque de lo humano, sino una reproducción de las dicotomías propias de occidente que nos hacen reducir y dejar sin sentido la ruptura hecha por Freud de la dicotomía cuerpo-psiquis361, ya que el falo en tanto representación primaria del pene queda ligado a la imagen anatómica del sexo masculino, “natura” que se hace nuevamente universal.

El falo, como dijimos, simboliza el pene, simboliza el “tener y poder perderlo” y el “no tener y envidiarlo”. Esta presencia amenazada y ausencia amenazadora (poseer-desposeer) que refiere Butler cuando dice:

> “"Ser" el falo, como se ha dicho que son las mujeres, es estar desposeído y a la vez tener la capacidad de desposeer. Las mujeres "son" el falo en el sentido de que inadvertidamente reflejan su poder; ésta es la función significante de la falta. Y, por lo tanto, aquellas partes del cuerpo de la mujer que no son el pene no tienen el falo y así son un conjunto de 'faltas". Aquellas partes del cuerpo no pueden

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fenomenalizar precisamente porque no pueden ejercer apropiadamente el falo."[362]

Ejercer apropiadamente el falo sería remitir a la identificación con el pene, es decir que valora y privilegia lo que representa lo masculino porque lo femenino aparece como "lo faltante". En esta línea de pensamiento, lo femenino se torna amenazador, lo castrado que evidencia la posibilidad de desposesión y que por lo tanto vuelve a llevar a lo femenino al terreno "demoníaco", amenazador, peligroso, horroroso en el que recaía en la antigüedad y la edad media. El cuerpo femenino aparece como la evidencia del horror, ¿será por ello el esmero por dominarlo, desvalorizarlo, cosificarlo, mercantilizarlo? Se lo estigmatiza como peligroso y paradójicamente se lo califica como débil (sexo débil), quizás debido a la supuesta desposesión[363].

Siendo el falo la representación de la presencia amenazada y de la ausencia amenazadora, resulta extraño que -respondiendo a esa dicotomía que universaliza en el falo- Butler proponga una alternativa de *falo lesbiano*, como desplazamiento de la simbolización a otra parte del cuerpo -según ella manifiesta-. Butler dice respecto del falo lesbiano: "(...) combina el orden de *tener* el falo y el de *ser* el falo; ejerce la amenaza de castración (que en ese sentido es una manera de "ser" el falo, como las mujeres "son") y sufre la angustia de castración (y así se dice que "tiene" el falo y teme su pérdida). "[364] De este modo, la filósofa norteamericana, aclara que esta conceptualización del falo lesbiano es compatible con la teoría lacaniana, pero -sin embargo- ella afirma que sí se ven cuestionadas las trayectorias de angustia de castración y envidia del pene que se excluyen mutuamente.

Para sostener la idea de falo lesbiano, advierte y critica lo que muchos teóricos sugirieron acerca de la sexualidad lesbiana como por fuera de la economía falogocéntrica, y contrarresta esta afirmación diciendo que la sexualidad lesbiana es tan construida como cualquier otra forma de sexualidad conformada dentro de los regímenes sexuales contemporáneos. Butler sostiene que lo importante no es que el falo persista como principio estructurante en la sexualidad lesbiana, sino cómo lo hace. Con esta última apreciación, parece comenzar con una serie de justificaciones de lo que no quiere decir y parece ingresar en un atolladero, el del falo; para luego terminar afirmando:

> "Quiero sugerir, en cambio, que el falo constituye un sitio ambivalente de identificación y deseo que es significativamente diferente del escenario de heterosexualidad normativa con el que se lo relaciona. Si Lacan sostenía que el falo sólo opera como algo "velado", podríamos preguntarnos qué tipo de "velo" impone invariablemente el falo. Y cuál es la lógica de esa "veladura" y, por lo tanto, de la "exposición" que emerge con el intercambio sexual lesbiano en relación con la cuestión del falo."[365]

Butler sostiene que el falo lesbiano es una ficción, útil en el plano teorético para

abordar la subversión. Admite que el falo, para el feminismo ortodoxo, siempre fue despreciado para explicar lo relacionado con la sexualidad lesbiana y que utilizarlo implica tener en cuenta dos prohibiciones: el falo implica la persistencia de la heterosexualidad como modelo, una identificación masculina o heterosexista y la traición de la especificidad lesbiana. Por otro lado, el falo implica el carácter insuperable (e idealista) de la heterosexualidad como lo auténtico, mientras el lesbianismo queda relegado a una patética imitación de lo auténtico. No se puede ubicar ni a la heterosexualidad ni al lesbianismo en ese lugar de lo auténtico; por eso lo que se "devela", para Butler, es "el deseo abyecto, excluido, por la lógica heterosexista y que se repudia defensivamente mediante el intento de circunscribir una morfología específicamente femenina del lesbianismo. En cierto sentido, lo develado o expuesto es un deseo que se produce mediante la prohibición."[366] Así, Butler prefiere pasar por alto algunas objeciones patriarcales hacia el concepto de falo y concibe al falo lesbiano como "un deseo, producido históricamente en el punto de encuentro de esas prohibiciones, que nunca se libra plenamente de las demandas normativas que condicionan su posibilidad y que sin embargo procura subvertir."[367]

Butler intenta confusamente justificar la importancia de sostener el falo como fantasía transferible aún cuando remita a la morfología masculina. Así, menciona que el falo lesbiano puede entrar en juego: o bien por medio de una degradación de la morfología femenina, "degradación imaginaria y catectizada de lo femenino", o bien por una ocupación castradora del tropo masculino que por oposición procura hacer caer la degradación misma de lo femenino; o sea que plantea que lo mismo que degrada puede convertirse en la amenaza para el primado heterosexual y la morfología masculinista, cuestionando tanto la morfología masculina como la femenina.

Butler cree que demostrando que el falo opera como un significante cuyo privilegio es construido y mantenido por reificación de relaciones lógicas y estructurales en lo simbólico, se puede reintroducirlo en un cuestionamiento que abra el juego a relaciones más diversas. La versión heterosexista del falo dice que el hombre lo tiene y la mujer lo es, pero ambos están uno en relación al otro (tener y ser) y son parte del efecto significante -lo lesbiano fálico como potencialmente castrador- y de lo que encuentra en la mujer deseada un límite ligado al poder de castrar. Que esto pueda invertirse, es la propuesta de Butler, supone que si el ser y el tener pueden confundirse, ello desestabilizaría "la lógica de no contradicción en la que se basa la idea de que tiene que ser una cosa o la otra, propia del intercambio heterosexual normativo."[368] La propuesta es, entonces, quitarle la posición de privilegio ligada a la normativa heterosexual y reinscribirlo dándole un lugar de privilegio entre las mujeres rompiendo la cadena significante en la que opera convencionalmente.

La filósofa norteamericana, sostiene que el falo es un significante más entre otros en el intercambio lesbiano, por lo que no da origen a nada ni es un exterior indecible, "el falo siempre operará como velo y confesión, un desvío de una erogeneidad que incluye y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

excede el falo, una exposición de un deseo que da fe de una transgresión morfológica y, por lo tanto, de la inestabilidad de las fronteras imaginarias del sexo."[369]

Butler sostiene, a diferencia de Lacan, que el falo no está en el origen de la cadena significante, sino que forma parte de una práctica significante reiterada y que por esa repetición se halla abierta a la resignificación que excede lo estructural[370] (por ello habla de las performatividades discursivas que contiene el signo del falo). Ese es el motivo de su privilegio que se obtiene sólo en esa reiteración y se le quita también en ese proceso. La reiteración de la estructura abre a la variación y la plasticidad, por lo que cuando "el falo es lesbiano, es y no es una figura masculinista de poder; el significante está significativamente escindido, porque recuerda y desplaza el masculinismo que lo impulsa."[371] Así, la propia reiteración lo expone a la subversión, por eso aclara que el falo simboliza siempre en relación a sus circunstancias (contingencias históricas); siendo el falo lesbiano, la posibilidad de significar de diferentes maneras y así abrir la posibilidad de resignificación del propio privilegio masculinista y heterosexista. Si bien advierte que otros pueden caer en un círculo vicioso, esto parece ser lo que le sucede a Butler con la teorización del falo lesbiano.

Género: Apropiación y Subversión

Resulta relevante trabajar por último la cuestión de la subversión en Butler, tal como la plantea en *Cuerpos que importan.*

Aquí, la autora desarrolla lo performativo del género como posibilidad subversiva. Menciona que la ley interpela al sujeto social cuando da una reprimenda, siendo esta última más formativa del sujeto que represiva. "El llamado [de atención] es formativo, si no ya performativo, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada del sujeto."[372]

Siguiendo a Althusser, Butler afirma que esa interpelación o llamado de atención implica, a la vez, la imposición del temor y el reconocimiento como sujeto social. La interpelación no es, así, un simple performativo sino un acto del discurso que crea a lo que se refiere y lo excede. Butler llama a esto, el *fracaso constitutivo de lo performativo* pues consiste en un desplazamiento, en un "deslizamiento entre el mandato discursivo y su efecto apropiado es lo que proporciona la ocasión y el índice lingüísticos de la desobediencia resultante."[373]

Tanto el género como la subjetividad son entendidos como efecto performativo, como producto de la sedimentación de las prácticas reguladas en las que surge.

Leticia Sabsay describe la propuesta de Butler, para el feminismo, como el giro performativo que es heredero del feminismo posestructuralista, pues comparten varios postulados, pero su originalidad y lo que provoca el giro teórico es la concepción del

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

género en tanto práctica que podía ser subvertida, ya que esto permite sustento teórico a los movimientos queer y a las llamadas "minorías sexuales". De esta manera, ayuda a cuestionar el régimen normativo y obligatorio de la heterosexualidad presupuesta por el binarismo del género.

En palabras de Sabsay:

> "(...) dentro de este esquema, por la lógica misma de la repetición, e introduciendo aquí el legado derrideano, la reiteración obligada de las prácticas supondría a la vez el desplazamiento: la norma es constrictiva (ajuste al código), instituyente (singular e irrepetible en cada acto) y ocasión para la apertura (el acontecimiento). Con este doble movimiento, desde esta perspectiva teórica se nos invita, entonces, a ver cómo funcionan los mecanismos que hacen a la reproducción de la normativa de la heterosexualidad, así como los procesos de resignificación de la norma heterosexual a la luz de su inestabilidad constitutiva."[374]

Lo que se asevera en la teoría de la performatividad butleriana es que aun normativizado el género puede ser resignificado y desplazado porque esa es la condición misma de la repetición: su iterabilidad. Esta misma perspectiva performativa aplicada al género lo propone para la concepción de subjetividad, caracterizada como la asunción de toda posición de sujeto y la elaboración del "yo" en el ámbito social en relación agonística con la norma. Por lo tanto, la identidad sería un proceso constante de identificación, nunca terminado, en el que se articulan tanto la sujeción como la resistencia.

Butler sostiene que el modo en que somos interpelados en la vida discursiva está incorporado en el propio ser, así como el nombre que se le pone a una persona, habilita y violenta a la vez.[375] Así, aclara que la constitución del sujeto social implica una cierta ambivalencia y que el término constitución tiene ambos sentidos de la palabra "sujeción": el sentido habilitante y el violador.

Aquí Butler aclara que las categorías que usamos (sexo, por ejemplo) pueden ser categorías que aluden al sexismo y al heterosexismo, pero que eso no las invalida porque esos términos en la repetición pueden ser ocupados y resultar de otro modo. "Al dejarse ocupar por tales términos y ocuparlos, uno corre el riesgo de caer en la complicidad, la repetición, de recaer en el daño, pero ésta es también la oportunidad de elaborar el poder movilizador del ultraje, de una interpelación que uno nunca eligió."[376]

Ella sugiere que podrían darse repeticiones de formas hegemónicas de poder, pero que no reproducen esas formas sino que abren la posibilidad a resignificaciones y eso es lo que propone en sus escritos con los conceptos demonizados por el feminismo y que ella elige para resignificarlos (por ejemplo, la categoría de falo); sin embargo no podemos evitar preguntarnos con respecto a las relaciones sociales cotidianas y concretas -si esas repeticiones son las que generan las sedimentaciones y naturalizaciones sexistas- ¿qué es lo que hace que sea "aprovechable" la diferencia en la repetición (como afirmación) y que no se transforme simplemente en una repetición sintomática (tal como se presenta la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

compulsión a la repetición en el síntoma). Si no hay algo que intervenga para provocar ese devenir diferenciado, más que la simple repetición. Porque aquí Butler recurre a que la repetición es un intento de elaboración de lo traumático, pero –para el psicoanálisis- es un intento fallido (síntoma) que no cesa si no interviene algo o alguien que genere una ruptura. No es lo mismo la repetición en el juego simbólico del fort-da freudiano, donde lo simbólico y lo imaginario se entrelazan en pos del desarrollo de la subjetividad y donde la "madre del niño" efectivamente regresa para brindarle la apoyatura concreta a ese juego simbólico.

La filósofa norteamericana señala que, esa ocupación de los términos que violentaban y la reelaboración del término *queer* (raro, anómalo) que implica el pasaje de la abyección a la afiliación politizada, son los elementos que posibilitarán interrogarse sobre lo que llama "sitios de ambivalencia". Estos *sitios de ambivalencia* son los que se producen en los límites de la legitimidad discursiva y es lo que Butler promueve realizar como acciones subversivas desde la teoría de género. Es por ello que menciona el *trasvestismo* como zona de ambigüedad, aunque niega una relación necesaria entre trasvestismo y subversión, bien puede utilizarse para desnaturalizar y abandonar la idealización de las normas heterosexuales que rigen el género.

Butler sostiene que todo género sería trasvestido si consideramos que la imitación es parte del proyecto heterosexual y sus binarismos de género, aunque el trasvestismo no es una imitación secundaria que supone un género anterior y original sino que la heterosexualidad hegemónica constituye en sí misma un esfuerzo por imitar repetidamente sus idealizaciones. Es en esa repetición imitativa, en esa performatividad heterosexual, donde se establece la diferencia entre las prácticas consideradas normales y las patológicas, pero se trata de un esfuerzo que nunca es completo y que deja constantemente excluido aquello que no se ajusta a la heterosexualidad hegemónica. Por ello el trasvestismo puede ser considerado subversivo, ya que "se refleja en la estructura imitativa mediante la cual se produce el género hegemónico y por cuanto desafía la pretensión a la naturalidad y originalidad de la heterosexualidad."[377] La economía heterosexual debe controlar constantemente sus fronteras para no dejar que lo anómalo invada, y constantemente va desplazando el pánico homosexual para que se afiance y se autoperpetúe el régimen heterosexual.

He aquí el porqué nos parece fundamental el cuestionamiento del pensamiento binario más que de cada lucha particular de supuestas "minorías" que son mayorías, y es porque derrocándolo se puede dar lugar al pensamiento de la diferencia; se puede abrir el camino de las múltiples perspectivas, no de la tolerancia[378] de lo diverso, sino de la convivencia y articulación de lo social diverso y especialmente de las variaciones del género. El pensamiento binario hace suponer necesaria la definición, la clasificación, la discriminación -en sus dos sentidos: distinguir y excluir-; nuestra cultura se basa en

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

grandes clasificaciones que –a pesar de la crítica a la metafísica y de la superación del positivismo- continúan perpetuando el modelo de las ciencias naturales y, por consiguiente, recaen en la nat uralización de lo social y en la postulación de una verdad universal. En lo cotidiano, el pensamiento binario sólo favorece a la discriminación, la xenofobia, la violencia simbólica y aún social.

Butler señala, finalmente, que en el trasvestismo lo que se "actúa" performativamente es el *signo* del género, signo que no es el mismo que el cuerpo que figura, pero que si no fuera por ese cuerpo no podría leerse. El signo es más un mandato que una asignación (niña), porque hay que entenderlo como un imperativo de género, que produce -como todo mandato- insubordinaciones. Según Butler, las normas heterosexuales de género producen ideales que no son alcanzables totalmente, por lo tanto, produce y regula versiones de heterosexualidad. Su eficacia se ve perturbada, entonces, constantemente y es por ello que es necesaria la repetición constante y ritualizada de las mismas. "La resignificación de las normas es pues una función de su *ineficacia* y es por ello que la subversión, el hecho de *aprovechar la debilidad de la norma,* llega a ser una cuestión de habitar las prácticas de su rearticulación."[379] El intento subversivo de Butler tiene que ver con evidenciar la incapacidad de los regímenes de heterosexualidad para contener y normatizar por completo sus ideales.

Butler advierte que su análisis en *Cuerpos que importan* no puede tratarse de una "subversión pura", ya que no alcanza con socavar lo existente para establecer la lucha política, pero la desnaturalización y la proliferación sirven para reflexionar sobre los efectos del discurso y el poder. Aunque también reconoce que una objeción a su propuesta de subversión podría ser que no implique una verdadera oposición al poder hegemónico y lo termine reproduciendo. A lo que responde, que son impredecibles las consecuencias de las expresiones performativas como producciones discursivas que son. Así, sostiene:

> "La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición "pura", una "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros."[380]

Consideramos que la propuesta política Judith Butler hace un gran aporte a la reflexión y la deconstrucción del binarismo del género, así como de la normatividad heterosexual, pero no plantea más que la repetición performativa y discursiva como praxis política y el trasvestismo como modo de subversión de la normatividad imperante, proponiendo así que la proliferación de *sitios de ambivalencia* son los que evidencian la precariedad de la normativa y de los límites del género. Nos preguntamos, entonces, qué tipo de militancia, de activismo, de práxis social podría favorecer tal subversión, que no sea

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sólo a nivel del discurso y la producción teórica, y creemos que la práxis educativa es un espacio privilegiado para tal subversión e implicaría una multiplicación de la repetición performativa, no como sintomática sino como ligada a la afirmación de la diferencia. Esa sería una intervención en el campo de lo simbólico que modificaría la producción social y simbólica del género y de la subjetividad misma.

***

En esta sección y continuando con los aportes deconstructivos de autoras feministas abordaremos las contribuciones de **Marta Lamas**, antropóloga mexicana –hija de padres argentinos- y activista feminista (especialmente en su apoyo a las propuestas de despenalización del aborto en México y temas de bioética desde una perspectiva laica, para cuya discusión fundó el Colegio de Bioética) .

La diferencia sexual y la fetichización del género

En su libro *Cuerpo: diferencia sexual y género*[381,] hace un recorrido del concepto de género, su génesis y su progresiva fetichización. Allí pretende mostrar la forma en que el pensamiento feminista ha abordado la diferencia de los sexos y cómo los seres humanos no parecemos aceptar la diferencia sin jerarquizarla, por lo que –siguiendo a Héritier, afirma que- tener cuerpo de hombre o de mujer "se convirtió en un dato fundamental de la valencia del poder". El feminismo cuestionó las argumentaciones que basaban en las diferencias biológicas las disparidades sociales, políticas y económicas entre los sexos, planteando que lo determinante de la diferencias era la simbolización que hacía cada sociedad de lo que era "lo propio" de cada sexo.

Lamas afirma que el feminismo mostraba las fisuras de las epistemologías occidentales basadas en la idea de un sujeto supuestamente neutro pero que en el discurso y lingüísticamente aparecía como masculino (el hombre) y como la abstracción del sujeto universal. De esta manera, dichas epistemologías, generaban un conocimiento androcéntrico legitimando mecanismos de dominación y exclusión. Pero advierte, que en la exacerbación de la denuncia del determinismo biológico, se terminaba recayendo en la negación de toda investigación sobre, por ejemplo, cualquier peculiaridad hormonal de los sexos. "La fuerza moral del imperativo igualitario feminista trasladó la explicación hegemónica sobre el origen de las desigualdades entre mujeres y hombres del *sexo* al *género.* Así el género se transformó en un *concepto-metáfora."*[382]

La antropóloga mexicana se pregunta por qué el concepto de género fue perdiendo filo, perdiendo radicalidad reificándose, es decir "¿cómo es que un *concepto-metáfora* acaba convertido en un fetiche discursivo?"383 Se interroga acerca del porqué lo que sirvió para des-naturalizar concepciones ideológicas sobre mujeres y hombres, desconstruyendo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

los mandatos culturales que estereotipaban los papeles que deben ser reproducidos por cada sexo, termina fetichizándose como específicamente "lo relativo a las mujeres". Y, de esa manera, el género se torna causa de todo lo que sucede entre hombres y mujeres, y deja de verse la complejidad de las relaciones y de los procesos mismos de constitución subjetiva. Lamas recupera aquí la teoría psicoanalítica como explicación de la constitución del sujeto, donde la diferencia sexual aparece como una diferencia estructurante, cuyo contenido psíquico excede lo anatómico. Esto le permite salir de la perspectiva cartesiana que lleva al reduccionismo de sostener que todo es una construcción cultural (sexo/substancia y sexo/significación), ignorando la biología y el inconsciente como parte de los conflictos que atraviesan a los seres humanos. Así, su objetivo es dar cuenta de las complejas relaciones humanas en las que se entrelazan lo biológico, lo psíquico y lo social, por lo que intenta romper con el debate neo-evolucionismo/culturalismo como representantes respectivos de los polos de la dicotomía naturaleza/cultura e innato/adquirido, propios del ámbito de la antropología que se ocupó del género. Así, la pregunta que subyace a los estudios culturales acerca del género es si hay o no una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural.

> "Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres."[384]

"La incomprensión que la mayoría de las académicas feministas ha mostrado ante la diferencia sexual como algo del orden de lo real, que rebasa lo biológico e implica lo inconsciente, ha alimentado la mistificación constructivista."[385] De tal manera, aunque desencializan las ideas de mujer y de hombre, acaban remitiendo todo al género, por lo que lo reifican y fetichizan. Lamas le llama "voluntarismo del constructivismo social", se trata de una postura que ignora la existencia del inconsciente y toma la categoría de género como una más de las diferencias entre los seres humanos, tales como: raza, clase, edad, etc.

Asevera que las feministas por temor al determinismo biológico ubicado muchas veces como causa de la subordinación femenina, fetichizaron el género. Se trata de un miedo por aceptar una diferencia fundante y estructurante que erróneamente tenía su basamento en que lo biológico se caracterizaba como inmutable e inmodificable. Esto llevaba a las feministas a postular que: "si biología es destino, no hay posibilidad de igualdad." Lamas afirma que el reto es pensar la igualdad a partir de la diferencia, porque si se ignora la diferencia se entra en el terreno de una falsa neutralidad, lo que puede profundizar la estigmatización.

El problema del feminismo a partir de los años sesenta era que la "diferencia" se

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

volvió “desigualdad”. Esas teorías feministas estaban abocadas a buscar el origen de la opresión femenina y la dominación patriarcal descartando la supuesta “naturalidad” de la subordinación de las mujeres [386], por lo que los debates antropológicos entre lo innato y lo adquirido eran terreno fértil para el cuestionamiento y la distinción de esos polos respecto de las características femeninas y masculinas de las personas.

La dificultad teórica en la que ha caído el feminismo se debe, entonces, a la dificultad de comprender lo “irreductible de la diferencia sexual”, lo que remite también a tener presente que el cuerpo involucra: carne, mente e inconsciente. El sujeto no está dado sino que es una construcción en el marco de sistemas de significados y representaciones culturales; y, sobre todo, se trata de un sujeto “encarnado en un cuerpo sexuado”. Por ello, la importancia que Lamas da al abordaje del *habitus*, porque da cuenta de que el sujeto es producido por prácticas y representaciones simbólicas en un contexto sociohistórico determinado, pero es producido a partir de un dato fundante que es su sexuación. Es decir que “el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la diferencia sexual.”[387] Así, para Lamas, Bourdieu permite salir de la fetichización[388] del género. Esta última reifica el género convirtiendo todo lo que pasa entre hombres y mujeres en una reiterada explicación tautológica donde las mujeres siempre aparecen como víctimas de los hombres. Se trata de una perspectiva inamovible que no apunta a algo transformable.

Toda reificación implica un olvido, recuerda Lamas, pero en la reificación del género la dimensión subjetiva del olvido es la diferencia sexual que es: sexo/substancia y sexo/significación a la vez. Se trata de un olvido que lleva a algunas teorías feministas a caer en reduccionismos como el de “sostener que todo es construcción cultural” –excluyendo lo anatómico- o a “errores funcionalistas, como el de centrarse en los procesos biológicos del cuerpo”.

La investigación antropológica, según Lamas, contribuye en romper el supuesto de que si hay dos sexos también hay dos géneros, y además demuestra que las culturas representan la sexuación de diferentes maneras otorgándole también diferente peso. Señala la importancia de desfetichizar al género, tomándolo como punto de partida y no de llegada, y de reflexionar sobre la condición humana sexuada en tanto ésta involucra e integra: “carne, inconsciente y mente productora de cultura”[389].

La antropóloga afirma que además de la diferencia biológica sexual, lo que permanece constante es que todas las culturas presentan alguna distinción entre las esferas de lo femenino y de lo masculino, es decir, las diferencias de género. Así, las diferencias de género y la asimetría se presentan de diferentes maneras de acuerdo a la cultura que se aborde en los estudios antropológicos. La autora concluye que las características llamadas femeninas -tales como valores, deseos, comportamientos-, en una cultura, se asumen por medio de un proceso de adquisición del género que es tanto individual como social.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Lamas retoma las apreciaciones del psiquiatra norteamericano Robert Stoller acerca de la identidad sexual, ya que es quien comienza a preguntarse sobre la identidad de género y dice que existe una asignación del género que hace el entorno del bebé desde su nacimiento y por la apariencia externa de sus genitales, constituyéndose la identidad sexual alrededor de los 2 ó 3 años conjuntamente con la aparición del lenguaje y previo al conocimiento de la diferencia sexual anatómica. También menciona que existe un papel o rol de género que rige el comportamiento femenino y masculino acorde a normas socio-culturales.

Por otra parte, Lamas reconstruye las apreciaciones antropológico-sociológicas de Ortner y Whitehead quienes destacan que no todas las culturas construyen nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. Aunque, por lo general las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas como conjuntos de oposiciones binarias que se asocian metafóricamente a los sexos estableciendo jerarquías. "(...) hay oposiciones recurrentes transculturalmente (Lévi-Strauss las menciona también): mujer/hombre va con naturaleza/cultura, interés privado/interés social, esfera doméstica/ámbito público, etcétera."[390] Otra cuestión que las autoras señalan es que son frecuentes las definiciones de los varones por el estatus o papel (guerrero, jefe, etc.), mientras que a las mujeres se las define androcéntricamente por su relación con los varones: esposa, hija o hermana de, etc. Afirman también que los ejes de valoración que jerarquizan lo masculino por sobre lo femenino son culturales, por ejemplo se suele valorar la fortaleza por sobre la debilidad siendo asociada la primera con los hombres y la segunda con las mujeres. Así, Ortner y Whitehead, en el marco de la reconstrucción de las tendencias ideológicas de género, sostienen como hipótesis que "la organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente a las nociones culturales de género y sexualidad."[391] Ellas proponen que el sistema de prestigio articula dinámicamente los aspectos económicos e ideológicos en una sociedad; y pertenecen, por lo tanto, al orden político, económico y social de la misma. Así, el modo en que el prestigio se distribuye, regula y se expresa socialmente, permite entender las relaciones sociales entre los sexos y cómo éstas se ven culturalmente. Lamas retoma lo que Ortner y Whitehead afirman respecto de que un sistema de género es primero un sistema de prestigio y que las relaciones entre el género y otros órdenes de prestigio son de mutua metaforización entre las categorías de género y las utilizadas por el sistema de prestigio. Para Lamas, estas autoras hacen una lectura de género diferente para analizar aspectos que ya han sido estudiados, tales como: "la dote, el control de la actividad sexual premarital, la endogamia, el precio de la esposa, la herencia femenina, la virginidad, la homosexualidad institucionalizada, la ideología y las prácticas sexuales."[392] Dicha perspectiva antropológica permitió, para Lamas, desmantelar el pensamiento biologicista, tanto patriarcal como feminista, respecto del origen de la opresión femenina, ubicando el mismo en el orden de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

“lo humano”, es decir de lo simbólico.

La autora de *Cuerpo, diferencia sexual y género* sostiene que:

> “El cuestionamiento de la “naturalidad” del género lleva a reconocer el prejuicio naturalista que se expresa en otros terrenos. Entre concebir el género de manera lévi- straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no sólo en el terreno de la investigación y la reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).”[393]

Advierte, Lamas, que la posibilidad de analizar esa articulación entre el sistema de prestigio y el género (que se evidencia en el sistema de parentesco y de matrimonio) pone de relieve la contradicción de desarrollar una propuesta política para la igualdad de las mujeres sin considerar que los problemas de género también involucran diferencias específicas de clase y etnia, por lo que la condición de subordinación universal femenina se debe ver a la luz de esas categorías.

Así, ejemplifica, Lamas, dicha contradicción:

> “(...) aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y mujeres con otro estatus. Esta contradicción ha sido uno de los puntos más álgidos del debate feminista. A pesar de la condición universal de subordinación femenina, la diferencia específica de clase (y también de etnia) crea una separación entre las mujeres.” [394]

Lamas aboga por un proyecto feminista que articule la teoría y la praxis en una política de emancipación, aclarando especialmente que no se trata de crear teorías e intelectualizaciones sin conexión con la realidad, sino de crear “desde” el colectivo de mujeres aquello que sirva para la emancipación de ese mismo colectivo. De este modo, Lamas, que comparte con Butler la importancia de considerar la producción de subjetividad por el género, a diferencia de ella, privilegia el tema de la práxis social en articulación con las teorías y como fundante de las mismas, así como establece la importancia de considerar otras categorías, como la de clase social y la etnia, para abordar las temáticas de género.

Lamas recuerda el movimiento feminista de los setenta que pedía que las mujeres no fueran definidas por sus cuerpos y que denominó sexismo a la discriminación producto de tratar de manera diferente a las personas de acuerdo a su sexo. Denunciaron el control, la represión y explotación ejercidos sobre los cuerpos de las mujeres, mientras en el ámbito académico el feminismo debatía acerca de la dicotomía innato-adquirido, y se definió la categoría de género para referirse a la simbolización que cada cultura elabora respecto de la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas respecto de los roles sociales, conductas esperadas y atributos de las personas a partir de sus cuerpos. De ese modo, los

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cuerpos aparecían como "*locus* de los procesos sociales y las influencias culturales", tanto desde el estudio de las relaciones sociales hasta el análisis de las nuevas formas de uso del cuerpo como el alquiler de úteros o las cirugías genitales. Así, la tendencia intelectual ha abordado la **construcción social del cuerpo**: la forma en que se otorgan significados corporales a distintos aspectos del cuerpo y también reformulaciones políticas que controlan y regulan diferencialmente los cuerpos desde cómo se vive el género y la etnia, la cultura y la religión. De tal modo, el feminismo logró poner al cuerpo en la agenda política, "mostrar cómo el género moldea y desarrolla nuestra percepción de la vida en general y, en particular, hacer evidentes la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que da a los cuerpos de las mujeres y de los hombres."395 Esta perspectiva feminista hecha luz, entonces, sobre la construcción del sujeto haciendo hincapié en la materialidad de la diferencia sexual.

Para Lamas, la cultura es el resultado de cómo interpretamos la diferencia sexual, cómo la simbolizamos, pero también es mediación o filtro a través del que percibimos la vida y la conciencia que tenemos de ella. El ámbito cultural, afirma la autora, es "un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona."[396] Sostiene que la socialización y la individuación del ser humano son producto de un proceso de humanización que supone su progresiva emergencia del orden biológico. En este sentido, la función simbólica, el lenguaje es el medio (o matriz cultural) para estructurarnos psíquica y culturalmente, tornándonos sujetos y seres sociales; teniendo ese lenguaje –tal como Lévi-Strauss lo postulaba- una estructura binaria. Es por esto último, que Lamas afirma que pensamos binariamente y que dice que "cada cultura realiza su propia simbolización de la diferencia entre los sexos y engendra múltiples versiones de una misma oposición: hombre/mujer, masculino/femenino."[397] Del tal modo, la constante biológica universal de la diferencia sexual se traducirá en múltiples representaciones culturales (particulares), representaciones consistentes en imágenes y nociones que construyen modos de ver y captar el mundo. De esta forma, las fuentes de nuestras representaciones son tres: preconceptos culturales, ideologías o discursos sociales y la experiencia personal. Las representaciones las vamos percibiendo desde la infancia por medio del lenguaje y la materialidad de la cultura (objetos, imágenes, etc.), es así que la representación del género precede al conocimiento de la diferencia sexual anatómica.

Lamas menciona que el cuerpo es evidencia biológica de la diferencia sexual, pero con toda la carga libidinal que conlleva es "materia básica de la cultura". Afirma que lo que está en juego en la diferencia es cómo se asume al otro, al diferente, al extraño y entre ellos a la mujer.

Según Lévi-Strauss, tal como lo explicita Lamas,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "(...) el conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en esa cultura. (...) Las culturas son básicamente sistemas de clasificación, de ordenamiento; y la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de *códigos e intercambios*. (Castaingts, 1986)."[398]

De este modo, presenta la oposición mujer/hombre como básica y generadora del resto de las simbolizaciones de todos los aspectos de la vida; así se adjudican características, actividades y conductas "femeninas" y "masculinas" a las distintas esferas de la vida. Esta simbolización cultural de la diferencia sexual anatómica, es la que se expresa a través de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que asignan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, es por medio de la constitución del género que la sociedad "fabrica ideas" acerca de lo que es propio para cada sexo.

La antropóloga mexicana afirma que

> "La diferencia sexual, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad; también produce efectos en el imaginario de las personas. La diferencia sexual nos estructura psíquicamente y la simbolización cultural de la misma diferencia, el *género*, no sólo marca los sexos sino también la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano."[399]

Lamas, también, retoma a Bourdieu para decir que el género es una institución muy arraigada en la sociedad, inscripta en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales por lo que se trata de los mismos instrumentos de percepción y de conocimiento que deberíamos utilizar para analizarla como objeto de conocimiento. La división del mundo a partir de las diferencias biológicas que recaen en la división del trabajo de procreación y reproducción, es considerada la mejor de las ilusiones colectivas. Por lo mismo, y siguiendo a Scott, sostiene que los conceptos de género, como conjunto objetivo de referencias, son los que estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de la vida social. Así, para Bourdieu el orden social está tan arraigado que no requiere justificación y aparece "naturalizado" gracias al acuerdo entre: la evidencia de estructuras sociales como la organización social del espacio y el tiempo, así como la división sexual del trabajo; y, por otro lado, de las estructuras cognoscitivas inscriptas en los cuerpos y las mentes de los agentes. Bourdieu advierte, así, acerca de la eficacia que tiene inscribir en el orden biológico una relación con el objetivo de legitimarla, sin embargo también lo que consideramos biológico es producto de una construcción social.

Lamas, apoyándose en los aportes de Fausto Sterling (1993), sostiene el hecho de que la realidad biológica de la sexualidad no se representa en los extremos femenino/masculino, dado que involucra diferentes áreas fisiológicas que se combinan en lo que se llama sexo biológico: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

y externos (genitales). Siendo que estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos que podrían reconocerse como cinco sexos, se trata de un *continuum intersexo* y no de una dicotomía femenino/masculino –que más que una realidad biológica es una realidad simbólica o cultural-. "Los intersexos son, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino."[400] Señala, también, que otro aspecto "biologizado" es el que naturaliza la heterosexualidad en tanto complementariedad de los sexos para la reproducción. Le opone, a dicho planteamiento, el carácter indiferenciado de la libido sexual y el hecho de la persist encia de la homosexualidad en el tiempo. De ese modo, se restringe discursivamente el amplio espectro de la sexualidad humana, relegando a lo "antinatural" todo lo que no se vincula directamente con la vida reproductiva.

Lamas sostiene que si conocemos la variedad de formas de simbolización, organización e interpretación del género, no se puede más que asumir una postura antiesencialista y afirmar que no existe ni la mujer, ni el hombre "natural". Para ella, esta postura antiesencialista lleva directamente a desechar la supuesta "superioridad" de un sexo sobre otro e incluso lleva a cuestionar la posibilidad de que haya una forma "natural" de la sexualidad humana.

Los argumentos antiesencialistas respecto de la sexualidad van de Freud a Foucault y del postestructuralismo al feminismo, desde la teoría psicoanalítica al método deconstructivo se ha logrado un bagaje crítico importante que puso en evidencia las formas con que la cultura inviste de valor o denigra el cuerpo y el acto sexual. Pero no sólo se aportó bagaje crítico, sino también se fue configurando una nueva historia de lo corporal y de la sexualidad que incorpora tanto la complejidad cultural como la dimensión subjetiva, lo que lleva también a tomar conciencia de la gran fragilidad psíquica de los seres humanos. La conceptualización de la sexualidad como una "elaboración psíquica y cultural de los placeres en los intercambios corporales (construida discursivamente, regulada y reglamentada mediante prohibiciones y sanciones que le dan, literalmente, forma y direccionalidad)..."[401] hace que, por ejemplo, el tema de la orientación sexual cobre una dimensión diferente, pues ya no cabe recurrir a la explicación biologicista, y cobra así relevancia el género y los mecanismos culturales que subyacen a la construcción de narrativas acerca de la sexualidad. Mientras que la libido sexual es universal, no se puede, sin embargo, decir que existe una experiencia común a todos los seres humanos extendida en el tiempo y el espacio porque se trata de construcciones culturales que siempre hay que contextualizar. La conducta sexual está culturalmente enmarcada y resulta sensible a las transformaciones sociales, los discursos y las modas.

Lamas recuerda el postulado freudiano del "malestar en la cultura" como el antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, y afirma: "En todas las sociedades, la avasalladora fuerza de la sexualidad (habría que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

precisar: de la libido o pulsión sexual) es celebrada, temida, reglamentada, reprimida y simbolizada de mil maneras."[402] De este modo, la pulsión como fuerza indomeñable que busca, organizada desde la falta, el objeto inespecífico y el reencuentro con algo perdido para siempre; va a mostrarnos que la pulsión sexual busca su objeto sin prestar ninguna importancia del sexo anatómico y que el deseo humano, a diferencia del instinto animal, nunca llega a colmarse. Ese deseo, además, no se mueve de manera autónoma a través de elecciones sucesivas, sino que ellas le son impuestas al sujeto interiormente por los deseos inconscientes y exteriormente por las prescripciones socio-culturales o ley social. De tal manera, para el psicoanálisis, tanto la identidad sexual como la orientación sexual (heterosexual u homosexual) se estructuran psíquicamente –de forma inconsciente y normal- acorde a las vicisitudes del complejo de Edipo en cada sujeto. Nada hay de anormal en la homosexualidad sino en cómo es vista socialmente, en cómo la cultura heterosexista la estigmatiza ubicándola como "antinatural" frente a la "naturalidad" supuesta de la heterosexualidad, cuando -en realidad- ambas orientaciones son inconscientemente estructuradas en el psiquismo de los sujetos normales.

En nuestra cultura occidental la sexualidad es un aspecto fuertemente reprimido y se estigmatiza a la mujer que tiene una vida sexual activa y libre, porque esa conducta se le asigna sólo para el varón; también se reprime y discrimina a personas homosexuales que asumen su deseo abiertamente. Ambas prácticas son parte de nuestro esquema de género –como aspectos negativos y violentos- apoyado en el sexismo y la homofobia.

Para Lamas, el género sólo puede explicarse en su complejidad y variabilidad si consideramos las articulaciones entre diferencia sexual y cultura, pero analizándolo desde la cuestión de la constitución de la subjetividad. El género no es una diferencia social más, porque la identidad sexual se conforma de modo inconsciente y acorde a la constitución de un sujeto escindido, ya que no se trata de una estructuración consciente y racional como algunos plantean.

La fuerza simbólica que la diferencia sexual tiene para los seres humanos se debe a su aspecto fundante de nuestra imagen del mundo, siempre en contraposición con un otro. El psicoanálisis permite comprender los conflictos entre la vida psíquica y los mandatos culturales, así como abordar la complejidad de los procesos de constitución de la subjetividad y la sexualidad por fuera del esencialismo biologicista (ya que demuestra que los hombres y mujeres no están precondicionados) o la marca implacable de la socialización; es por ello que Lamas lo sitúa como la tercera pata necesaria para articular las dos perspectivas: la biológica y la sociológica para la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres, dado que los seres humanos somos: bio-psico-sociales. Entonces, el psicoanálisis freudiano cuestiona que la masculinidad y la feminidad sean producto exclusivo de la herencia genética o del condicionamiento social.

La cultura aparece como un proceso defensivo y estabilizador, según señala Lamas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

con los aportes de la antropología de Laplantine –quien también recupera el psicoanálisis-, que hace soportable la existencia humana, la que comienza su existencia social de forma violenta con el nacimiento y la separación, lo que marca una herida narcisista permanente. La cultura permite negar esa insoportable tragedia y poner en funcionamiento sistemas de defensa que nos protegen del peligro de la pérdida del objeto, peligro fundado en la situación de vulnerabilidad y dependencia de todo lactante humano. Ante los caudales excesivos de energía libidinal que la criatura no puede manejar por su inmadurez, se defiende proyectando sensaciones, emociones y temores. En síntesis, "la organización psíquica en formación se constituye a través de los mecanismos inconscientes de proyección, identificación y represión."[403] La situación de dependencia y desamparo en combinación con la pulsión sexual, hace que los seres humanos busquen en la sexualidad la resolución del deseo de completud y de reencuentro en la "desesperada búsqueda de objeto" y hace a "una infinita necesidad de ser amado".

Lamas afirma que: "En la identidad del sujeto se articulan subjetividad y cultura: ahí están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales hasta la herida psíquica de la castración simbólica, pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, etnia, etc.)."[404] En los procesos de constitución de la identidad, considera fundante el aspecto ligado a la diferencia sexual.

La mencionada antropóloga aborda, desde la perspectiva foucaultiana, el proceso de naturalización de la heterosexualidad como una construcción histórica que define la identidad de una persona, pero esto sucede recién a partir del siglo XVIII con el cambio sociopolítico del régimen moderno que deja de concebir el sexo simplemente como actividad y como una dimensión más de la vida humana, y comienza a establecerlo como una identidad. Las pestes y hambrunas del siglo XVIII diezmaron a la población y eso hizo necesario concentrar el poder y las energías en mantener lejana la muerte y normar la vida: el sexo empieza a regularse para asegurar la reproducción de la vida. Esa regulación operó, según la perspectiva fouacaultiana que reconstruye Lamas, negativamente imponiendo límites, restricciones y prohibiciones; pero disminuida la amenaza de muerte sobre la población a fines del siglo, esas "leyes jurídicas se transformaron en instancias de poder productivo que generaron identidades para ser controladas, garantizando el crecimiento de los regímenes regulatorios. Para Foucault esa <reproducción disciplinaria de la vida> fue lo que justificó la heterosexualidad como <natural>."[405] Así, para Foucault, la producción y regulación del sexo se dan simultáneamente, siendo la regulación siempre generativa ya que produce el objeto que reclama descubrir, así el poder actúa sobre el sexo como "el principio formativo de su inteligibilidad". Foucault argumenta que las identidades sexuales son construcciones contingentes históricamente, son ficciones necesarias para proveer de un sentimiento compartido de pertenencia e identificación.

Lamas dice que el trabajo deconstructivista de Foucault sobre la actividad sexual, no

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

termina por comprender la dimensión del género, ya que no se pregunta por la diferencia sexual que define un sexo en contraposición a otro, estableciéndose así una regulación diferenciada de la sexualidad y por lo tanto una doble moral. Aquí coincidimos con Lamas, en que Foucault efectivamente no profundiza sus conceptualizaciones acerca de la sexualidad como construcción en sus relaciones con la categoría de género.

La identidad sexual es parte de la identidad social de los sujetos y suele ser utilizada para definir la normalidad o la patología de las conductas sexuales de los sujetos en función de la naturalización de la heterosexualidad. Pero la identidad sexual depende de la estructuración edípica, la cual puede darse como homosexual o heterosexual, aunque también se incluye el cuestionamiento actualmente si puede darse también como bisexual.

Lamas menciona también los planteos de Butler acerca de la deconstrucción del género como un proceso de subversión cultural. Según Lamas, Butler se propone pensar el género como el resultado de un proceso mediante el cual recibimos significados culturales que también contribuimos a innovar. También afirma que para Butler "elegir el género" no significa un acto voluntarista, sino "un acto en el que la persona interpreta las normas de género recibidas de tal forma que las <reproduce y organiza de nuevo>."[406] De esta manera, el *género* aparece en esta perspectiva como un elemento renovador de la historia cultural. Butler insiste en <desarrollar una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales>, propone así una resignificación subversiva del género más allá del marco binario y esencialista; y confiere a la naturalización una caracterización de performatividad cultural. Por otra parte, Lamas retoma también los aspectos de la objetividad de la estructura social que, a su vez, mencionaba Bourdieu y es por ello que analiza el papel del Estado –a quien tilda estructuralmente de sexista y homófobo- en el supuesto "desinterés" político del cuerpo, especialmente en lo relacionado con el Sida y considera que en lugar de una política informativa y preventiva pasó a un intento de control de la sexualidad. Dicha epidemia desemboca en un "pánico moralista que alienta la homofobia y el rechazo puritano de la sexualidad", por lo que el cuerpo deja de ser fuente de placer sexual para ser una fuente de riesgo de muerte. Se promueve desde la lógica del género los discursos que valoran la castidad y la monogamia, así como los mecanismos de discriminación de los seropositivos y el desconocimiento de derechos a las parejas homosexuales.

En relación al problema de la ley simbólica, Lamas, retomando a Michel de Certeau, sostiene como él que "la ley se inscribe en el cuerpo" y que esto puede interpretarse de dos formas: "1) en las interacciones cotidianas entre los cuerpos se inscriben las desigualdades estructurales del sistema y sus instancias de poder, y 2) las personas introyectan de tal manera la ley social que la hacen part e de su cuerpo."407 Para ella, este proceso de inscripción de la ley se expresa en las cuatro áreas mencionadas por Turner: reproducción, representación, regulación y represión.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Lamas entiende que la crítica y la deconstrucción de prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan y oprimen a las personas en función de su género permite acercarse al objetivo ético-político del feminismo: "reformular, simbólica y políticamente, una nueva definición de qué es ser persona –un ser humano y un sujeto-, sea en cuerpo de *mujer* o de *hombre.*"[408]

Esa deconstrucción también involucra la propia utilización del concepto de género que fue utilizado por los académicos como sinónimo más de tipo neutro (dándole un tinte más académico que político) para referirse a estudios acerca de la mujer, pero ocultando y volviendo a invisibilizar a la mujer y las relaciones de subordinación y opresión. Esto lo retoma Lamas de Joan Scott, quien denuncia esta "sustitución" académica de mujeres por género como una política académica que termina ignorando el esfuerzo metodológico ya realizado para distinguir la construcción social de la biología que es el que alentó el trabajo pionero sobre el género.

Lamas revisita el concepto de género en Scott y afirma que su definición de género contiene dos partes interrelacionadas analíticamente y cuatro elementos; siendo las dos partes dos ideas fundamentales: que "<el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos>" y que "<el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder>"[409]. En tanto, los elementos son cuatro: 1- símbolos y mitos culturalmente disponibles que evocan múltiples representaciones; 2- conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Conceptos expresados en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman los significados unívocos de varón/mujer y masculino/femenino; 3- instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: sistemas de parentesco, mercado de trabajo segregado por sexos, instituciones educativas, la política; 4- la identidad. En este último elemento del género es que Lamas plantea una objeción teórica a Scott, y se refiere a que esta última estaría mezclando la identidad subjetiva con la identidad colectiva de género sin distinción. Mientras Scott plantea su objeción a que si la identidad genérica se basa universalmente en el factor psíquico del miedo a la castración se estaría perdiendo la historicidad del género; Lamas le critica esta simplificación porque para ella Scott confunde la construcción cultural de la *identidad de género* con la estructuración psíquica de la *identidad sexual*. La identidad de género –según Lamas- es históricamente construida acorde a cada cultura y momento histórico, mientras que la identidad sexual –como estructuración psíquica de una persona es como heterosexual u homosexual- no cambia históricamente porque es el resultado del posicionamiento imaginario frente a la castración simbólica y de la resolución personal del complejo de Edipo (Lamas no cuestiona la universalidad del complejo de Edipo y del falo como representante universal).

Así, Lamas asevera:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "La *identidad sexual* se conforma mediante la reacción individual ante la *diferencia sexual* mientras que la *identidad de género* está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual: el *género*."[410]

Los usos de la categoría de género

Lamas afirma que se pueden distinguir dos usos de la categoría de género: uno el que habla del género refiriéndose a las mujeres y el otro que lo hace refiriéndose a la construcción cultural de la diferencia sexual aludiendo a las relaciones sociales de los sexos. En la antropología, la "perspectiva de género alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual."[411]

Dicha autora, siguiendo a Lévi-Strauss concibe las culturas como sistemas de clasificación y para analizar esos fenómenos culturales complejos se utiliza el método estructural que busca distinguir las subyacentes oposiciones binarias que lo constituyen -en tanto proceso de simbolización-. Remitiéndose a los aportes del psicoanálisis, para Lamas, la cultura también es una mediación, "es el conjunto de mecanismos de defensa del yo ante la entrada violenta al mundo por el nacimiento y ante la paulatina estructuración psíquica que se da con la adquisición del lenguaje."[412] Según Freud nunca superamos el drama de sabernos incompletos, *castrados*, ni nos reponemos de las heridas narcisistas que la cultura nos inflige imponiéndonos renuncias; no aceptamos que somos seres escindidos y que vamos a morir, por eso deseamos lo imposible: la completud y la inmortalidad. Según Laplantine, es por ello que contamos con la cultura como pantalla deformadora de la realidad, lo que nos permite soportar nuestra existencia. Es el lenguaje el medio para estructurarnos socialmente, pero éste no es sólo un instrumento de nuestra voluntad, sino que lo introyectamos inconscientemente. Según Lacan, "el acceso del sujeto al uso de una estructura de lenguaje que lo precede coincide con la organización y establecimiento de su inconsciente."[413] Para este psicoanalista, el inconsciente está estructurado como un lenguaje y también define al inconsciente como "el discurso del Otro". A través del lenguaje clasificamos el mundo, lo simbolizamos, y como dice Lamas: "Al nombrar se abre una brecha entre el nombre y aquello que es nombrado: el nombre no es la cosa."[414] Por lo tanto, también simbolizamos un material básico y universal que compartimos en todas las sociedades y que es la diferencia corporal: el sexo; y lo clasificamos según el pensamiento binario y así elaboramos las representaciones sociales que no son más que "construcciones simbólicas que otorgan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas."[415]

Lamas afirma que es la acción simbólica colectiva lo que define el género en una sociedad. "En cada cultura, la oposición hombre/mujer pertenece a una trama de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

significaciones determinadas, que puede expresarse en alguno de los tres registros de la experiencia humana propuestos por Lacan: simbólico, imaginario y real." Para Lamas, con los aportes de Godelier, en su investigación sobre los *baruya* de Australia, se reconstruye la lógica interna de las prácticas sociales basadas en un proceso de simbolización de la diferencia sexual que fue traducido como desigualdad de poder. En su investigación se comprueba cómo la "preocupación por la diferencia sexual y el interés por la reproducción marcan la forma en que la sociedad contempla a los sexos y los ordena en correspondencia con sus supuestos papeles <naturales>."[416] Dichos papeles resultan jerarquizados en un "verdadero salto simbólico" en el que los hombres absorben el poder creativo o reproductivo de las mujeres desconociendo la importancia y la evidencia visible de que es su cuerpo el que lleva a los hijos y es de donde salen, siendo también evidente que con el amamantamiento permiten que los bebés sobrevivan los primeros meses. No obstante, estas evidencias, prevalece la fuerza de la simbolización. Así, Godelier nos muestra que la diferencia sexual es simbolizada y al ser asumida por el sujeto produce un imaginario (masculino/femenino) con gran eficacia política. "El sujeto social es producido por las relaciones simbólicas, no es el reflejo de una realidad <natural>, sino resultado de una producción histórica y cultural."[417]

Lamas advierte que la antropología que estudia el género quiere reconstruir la lógica oculta de la división simbólica de los sexos, que es la *lógica del género*. Se trata de una **lógica binaria que opone lo propio de la mujer y lo propio del hombre.** "**Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad.**"[418]

La antropóloga mexicana afirma que la cultura marca a los seres humanos con el género y éste marca la percepción de todo lo demás. Afirma que "la lógica del género es una lógica de poder, de dominación." Retomando a Bourdieu, menciona que esta lógica es la forma paradigmática de la *violencia simbólica*, siendo ésta última "la que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento". Lamas recuerda que -para Bourdieu- la eficacia masculina en la relación de dominación es que es en sí misma una construcción social biologizada. La dominación de género es el mejor ejemplo de violencia simbólica porque se lleva adelante por un acto de cognición y de falso reconocimiento que va más allá de la consciencia y la voluntad, sino que se encuentra en los esquemas mismos del *habitus*, siendo estos esquemas de género y que a su vez engendran género. El concepto de violencia simbólica, impide pensar en términos de oposición entre coerción y consentimiento o imposición externa/impulso interno, y por ello la dominación de género se trataría de un "**encarcelamiento efectuado mediante el cuerpo**" ("*contrainte par corps*"). De esta manera, se trata de una "somatización progresiva de las relaciones de dominación de género" por medio de una doble operatoria: construcción social de la visión del sexo biológico como fundamento de las visiones míticas del mundo; e inculcación de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

una "*hexis* corporal" que constituye una política encarnada. "La masculinización de los cuerpos de los machos humanos y la feminización de los cuerpos de las hembras humanas son procesos que efectúan una somatización del arbitrario cultural que también se vuelve una construcción durable del inconsciente."[419]

Para Lamas, tanto Godelier como Bourdieu ubican en lo simbólico en el origen del estatuto de inferioridad asignado a las mujeres en la mayoría de las culturas. De este modo, Bourdieu sostiene –y acordamos con él- que la liberación de las mujeres sólo puede realizarse por medio de una acción colectiva dirigida a la lucha simbólica que desafíe el acuerdo con las estructuras encarnadas y objetivas; es decir, que se conseguirá por medio de una revolución simbólica que cuestione los fundamentos de la producción y reproducción del capital simbólico.

La lógica del género se ve reflejada en la ley social que construye sus valores e ideas en función de la oposición binaria, tipificando arbitrariamente lo que se incluye y lo que se excluye -en cuanto a conductas y sentimientos- en la lógica simbólica. Así, esta lógica del género naturaliza la heterosexualidad y excluye a la homosexualidad de una valoración simbólica que sea equivalente, aunque la acepte en los hechos, no reconoce como igualmente válido el deseo homosexual, manteniéndolo por fuera de la ley.

Distinguiendo el género de la "diferencia sexual "

Lamas advierte que así como se utiliza el concepto de *género* en vez del de *sexo*, también se tiende a sustituir la categoría de *diferencia sexual* por la de *género*, dejando de lado el papel del inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad. Con esa sustitución del concepto de diferencia sexual por género, se evaden los conceptos de deseo e inconsciente y se termina simplificando el problema de la relación entre lo social y lo psíquico; así todo se remite a factores sociales y, por lo tanto, a los papeles sociales desempeñados por mujeres y hombres. "Aunque las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad, las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen sólo del género, sino también de la *diferencia sexual*, o sea, del inconsciente, de lo psíquico."[420]

En el marco de las teorías feministas, ciertas interpretaciones de la relación entre lo social y lo psíquico llevaron a una divisoria de aguas en dos direcciones argumentativas por las que se explican los procesos que crean la identidad del sujeto: una la del psicoanálisis de las relaciones de objeto y otra la del psicoanálisis lacaniano. Lamas se apoya en Scott, a la que no le convence ninguna de las dos posturas. En cuanto a la primera, Scott le objeta que interpreta el concepto de género limitado a la familia y a la experiencia doméstica, dejando de lado la relación con otros sistemas sociales como el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

económico, político y de poder. Aunque, Scott, coincide con el psicoanálisis lacaniano en muchos aspectos, especialmente en poner en el centro del análisis al lenguaje, también en relativizar las categorías de masculino/femenino, hombre/mujer que ya no serían fijas y serían características inherentes a construcciones subjetivas. Así como también rescata la concepción de un sujeto en constante proceso de construcción y la teorización del deseo inconsciente. Pero Scott le critica –según Lamas- que se centra exclusivamente en el sujeto y que recurre a la universalización de categorías y de la relación entre el varón y la mujer. Dice que Scott toma a Teresa de Lauretis quien afirma que necesitamos pensar la subjetividad en contextos sociales e históricos y la teoría lacaniana no se ajusta a ello. En esas apreciaciones críticas, acordamos con Scott y no con Lamas que le critica a la primera no reconocer que el psicoanálisis no se ocupa más que del sujeto y que tiene razón en hacerlo independientemente de lo social (muchos autores en el marco del psicoanálisis toman en consideración su concepción de sujeto pero como social e histórico). Lamas se pregunta: ¿qué sentido tiene para el psicoanálisis pensar al sujeto en términos sociales e históricos?, pero olvida no sólo a los teóricos críticos (Marcuse, Althusser, y otros) sino también al mismo Freud cuando en *Psicología de las masas y análisis del yo* afirma que toda psicología individual es primero una psicología social.

La antropóloga mexicana, entonces, acusa a Scott de no distinguir lo psíquico de lo social y no considerar que ambos ámbitos tienen relevancia cuando analizamos los procesos de construcción de la subjetividad (para ella se deberían analizar separadamente, para nosotros es parte de un continuum).

> "Desde posiciones como las de Scott o de Lauretis no se comprende que es absolutamente válida la insistencia del psicoanálisis en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar la <compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas> (Penley, 1990). Al analizar <la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual> Penley señala cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera."[421]

Aquí Lamas recurre a la dicotomía interior/exterior y, a nuestro criterio, vuelve a la relación antinómica sujeto/objeto, sujeto/mundo. Ella rescata del psicoanálisis cómo éste demuestra que los hombres y las mujeres no están precondicionados por una esencia biológica o por la "marca implacable de la socialización", sino que existe una realidad psíquica y muestra así los límites de las dos perspectivas (biológica y sociológica).

La perspectiva de Lamas se torna estructuralista:

> "No es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la *diferencia sexual* para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas –hormonales, anatómicas, etc.- y sociales –de clase, de etnia, de edad, etcétera). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la *diferencia sexual* es una

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden."[422]

Reconocimiento de las diferencias y de construcción del género

Lamas señala que para analizar el género es necesario abordar las articulaciones entre la *diferencia sexual* y la cultura. Ella afirma que el trabajo crítico y desconstructivista feminista aceptó que los seres humanos estamos sometidos a la cultura y al inconsciente, reconociendo las formas en que intervienen el poder social y psíquico, que dan cuenta de la estructuración de nuestra subjetividad y sexualidad. Con esos análisis, desecharon los abordajes esencialistas y dieron lugar a una nueva historia del cuerpo y la sexualidad, desnaturalizando el sexo y recurriendo a la categoría de género como construcción social. Tal es así que los nuevos trabajos son abordados retomando los aportes de Foucault para desesencializar la sexualidad y mostrar que el sexo también es una construcción social. La sexualidad es muy sensible a los cambios culturales, las modas y las transformaciones sociales. Foucault demostró además que el sexo se establece como una identidad. "Esto, como él lo señala, invierte las jerarquías: por primera vez el sexo deja de ser una parte arbitraria o contingente de la identidad para inaugurar una situación inédita: *ya no hay identidad sin definición sexual.*"[423]

Hoy en día se acepta que la sexualidad no es natural, que se simboliza culturalmente, se inviste de valor o se denigra tanto al cuerpo como al acto sexual. Y Lamas advierte que gran parte de la literatura feminista hace derivar la sexualidad del género y así confunde sexo y género. Género alude en general a las mujeres en la literatura llamada con "perspectiva de género", pero reconoce que eso fue útil políticamente en su momento.

La forma dominante de la sexualidad: heterosexualidad, sí está condicionada por el género, porque está vinculada con la regulación social de la sexualidad que se da en un marco binario que construye el género y desde el que se sanciona la orientación sexual pretendida como "normal". Existen planteos feministas que se basan en la calidad indiferenciada de la libido y que es la cultura la que orienta "artificialmente" la sexualidad. La normativa heterosexual impuesta a la humanidad es limitante y opresiva; y continúa Lamas: "pues no da cuenta de la multiplicidad de las posiciones de sujeto y de identidades de las personas que habitan el mundo. Por eso, desconstruir la simbolización cultural de la *diferencia sexual* se convierte en una tarea prioritaria del feminismo."[424] La reflexión feminista tiene, para ella, que leer de una nueva manera el significado del género y los conflictos que conlleva. En esta forma novedosa de desconstruir el género, Lamas reconoce en Butler el planteo del género como proceso de subversión cultural, ya que esta última propone una estrategia de desnaturalización de los cuerpos y una resignificación de las categorías corporales a través de "prácticas paradójicas" que generan su propia resignificación subversiva y proliferación por fuera del binarismo. De este modo, con Butler

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

“ser femenina” no es un hecho natural sino una “*performance* cultural”. La propia “naturalidad” es generada por medio de actos corporales que provocan reacciones en el cuerpo. Siguiendo esta lectura, las categorías fundantes de la identidad serían el sexo, el género y el deseo –no desligado del poder-. Lamas afirma que “Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantearse que una nueva forma de política emerge cuando la identidad como terreno común ya no restringe el discurso de la política feminista.”[425]

La propuesta de Lamas es que la crítica feminista logre establecer una nueva orientación ética - que no traduzca las diferencias en desigualdades- y forzar el reconocimiento de la diversidad de la organización de las diferencias sexuales. Admite que aunque las reflexiones y teorizaciones no sustituyen la lucha política en lo que hace a la transformación de las relaciones de poder, si son imprescindibles para realizar una “crítica cultural sobre nuestro malestar en la cultura”. Sobre todo si tenemos en cuenta los aportes de Foucault respecto de la conceptualización del cuerpo como “territorio sobre el que se construye una red de placeres e intercambios corporales a los que los discursos dotan de significados” [426], y considerando que Lamas plantea a las prohibiciones y sanciones como las que dan forma y regulan la direccionalidad de la sexualidad, la reglamentan y por lo tanto eso es evidencia de que pueden ser transformadas. La crítica feminista se dirige, entonces, hacia ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran derechos amparándose en la simbolización cultural de la diferencia sexual. Por eso resulta importante qué categorías se utilizan para analizar al sujeto, la experiencia humana y la moralidad porque van más allá de la teoría, dado que tienen implicaciones en la vida concreta de las personas.

De esa manera, la reflexión y la investigación feminista se dirigen a tener mayor

> “(...) eficacia simbólica para la lucha política en el ámbito social. Un objetivo ético-político de intentar esclarecer las dificultades de utilización de la categoría que nombra este proceso de simbolización cultural (el género) es evidenciar supuestos teóricos que no se articulan explícitamente, pero que implican ciertas expectativas ético-políticas: unas muy evidentes son las relativas a los lugares y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad, así como las formas aceptadas de la sexualidad.”[427]

Marta Lamas se pronuncia en contra de reducir la problemática del género a la “opresión de las mujeres” porque es una mirada que conduce al victimismo y al mujerismo. Es decir, que la perspectiva de género tiene que operar para descubrir y describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones sexuales sexistas y homófobos, y esto hecha luz sobre los destinos de hombres y mujeres incompletos y escindidos que se hallan encasillados en dos modelos supuestamente complementarios, que terminan estigmatizando y discriminando a quienes no se ajustan al modelo hegemónico. Lo que propone Lamas para el feminismo es,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

entonces, eliminar -por medio de la acción simbólica colectiva-estas prácticas que dañan a las personas y para ello es importante la desnaturalización de la hegemonía genérica masculina y heterosexual.[428] Lamas tampoco está de acuerdo con la supresión del género o la negación de la diferencia sexual y por ello sostiene: "El quid de la cuestión no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad."

Género y cultura: Una propuesta de articulación entre Antropología y Psicoanálisis

Lamas se propone un cruce entre la antropología y el psicoanálisis lacaniano como marco teórico para el estudio del género. La concepción de género que sostiene "se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres."429 Se trata de una clasificación cultural que define también la división del trabajo, prácticas rituales, ejercicio del poder, y se definen las características morales, psicológicas y afectivas de cada uno de los sexos. Así, la cultura marca a los sexos con el género y éste marca la percepción de todo lo demás (social, político, religioso y cotidiano), es decir que se produce un conocimiento filtrado por el género. "Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad <natural>, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización, y como <productores culturales> (Bourdieu, 1997), desarrollan un sistema de referencias comunes."[430]

El género produce un imaginario social con eficacia simbólica, dando lugar a concepciones sociales y culturales acerca de la masculinidad y la feminidad, siendo usado también para la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia). Como parte del orden simbólico, hombres y mujeres contribuyen al reproducirse y reproducirlo, por lo que son el soporte de las reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Lamas menciona que las feministas norteamericanas de los años setenta intentaron abordar la problemática de la subordinación femenina como multicausal y consideraron importante involucrar los aspectos psicológicos además de los sociológicos, pero no abordaron los aspectos inconscientes de la subjetividad (lo subjetivo como lo que incluye la forma individual en la que el dato biológico es simbolizado en el inconsciente). Es por ello que postulaban una mente en blanco sobre la que la sociedad escribe los papeles que hombres y mujeres deben representar, y de ese modo el cuerpo era considerado un mediador pasivo de prescripciones sociales; en ese sentido la solución sería un recondicionamiento social o reeducación voluntarista (una especie de receta del conductismo social) que transformara los códigos patriarcales arbitrarios y opresores, fomentando conductas políticamente correctas.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

A diferencia de otras feministas, las que tomaron el psicoanálisis lacaniano consideran que la determinación sexual es inconsciente, dado que la estructuración psíquica del deseo lo es. Femenino y masculino no se corresponden con lo biológico. Con el psicoanálisis se destaca el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, independientemente del dato anatómico, y también la inestabilidad de la misma que es impuesta en un sujeto que es bisexual.

La *diferencia sexual* implica no sólo anatomías diferentes, sino también distintas subjetividades. Para algunas feministas la diferencia sexual subrayaba la existencia de una especificidad femenina como ser sexual y en relación a su función materna que hacían a la diferencia u "otredad" de lo femenino.

De algún modo, para Lamas, Butler es en el feminismo una bocanada de aire fresco innovador. Su concepción del género como hacer que constituye la identidad sexual articulando sexo, deseo sexual y práctica sexual; proceso que deriva en actos performativos y que deja como resultado un cuerpo moldeado por la cultura mediante el discurso. Así conceptualizado el género como *performance*, "<como una actuación cuya condición coercitiva y ficticia se presta a un acto subversivo>(...)"[431] Su propuesta feminista distingue el comportamiento de género y el cuerpo biológico que lo alberga y sus conceptualizaciones acerca del cuerpo tienen base en las teorizaciones de Mauss y Bourdieu, especialmente en la noción de *habitus*; aunque no los cite explícitamente. Lamas sostiene que Butler reformula el concepto de *habitus* que ella plantea como "un estilo corporal arraigado profundamente en scripts[432] culturales previamente existentes."[433]

La antropóloga mexicana asevera que en Bourdieu está más logrado que en Butler el dar cuenta de la complejidad de la adquisición del género por los cuerpos sexuados en una cultura, es decir del proceso de constitución e introyección del género. Es por ello que afirma: "(...) no basta la concepción del *género* como *performance*, como actuación con cierto grado de creación individual. Quienes se han interesado por desconstruir los procesos sociales y culturales del género han intentado también comprender las mediaciones psíquicas y profundizar en el proceso de la constitución del sujeto."[434]

Lamas menciona que para Bourdieu todo conocimiento descansa en una operatoria de división que opone lo femenino y lo masculino; y las personas aprehenden esa división a partir de prácticas cotidianas cargadas de sentido simbólico, así los conceptos acerca de lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y organización concreta y simbólica de la vida social. Lo masculino se presenta tan profundamente arraigado en el orden social que aparece como auto-evidente y "natural", eso gracias a las estructuras sociales objetivas y a las estructuras cognitivas inscriptas en los cuerpos y las mentes. "Estas estructuras cognitivas se traducen en <esquemas no pensados de pensamiento>, en *habitus*, mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria en forma de pares (...) Estos *habitus* son producto de la encarnación de la relación de poder, que lleva

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

a conceptualizar la relación dominante/dominado como natural”[435]

Bourdieu sostiene que la eficacia masculina consiste en legitimar una relación de dominación sobre la base de inscribirla como biológica, lo que en realidad es una construcción social biologizada.

Lamas sostiene que Bourdieu enriquece el concepto de *habitus* de Mauss, planteando que son “<sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos.> (Bourdieu, 1995, p. 87)”436 El *habitus* aparece así como una “subjetividad socializada”, en tanto se trata del conjunto de relaciones históricas que habitan en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales que determinan la percepción, apreciación y la acción. Bourdieu hace mención de la violencia simbólica brutal que las personas sufren inconscientemente debido a la introyección eficaz del género[437]. Para Bourdieu todo lo social es vivenciado por el cuerpo, que aparece en su teoría como un artefacto físico y simbólico a la vez, producido tanto natural como culturalmente, y situado en un momento histórico concreto y en determinada cultura. Sin embargo, Lamas advierte que Bourdieu desconoce algunos aspectos ligados a la diversidad de recepción del mandato cultural en la psique individual y la forma en la que se traducen en el imaginario. Asimismo no toma la problemática de las personas cuya identidad no se ajusta a la prescripción cultural y a los *habitus* de masculinidad y feminidad.

La antropóloga mexicana sostiene que el cuerpo es territorio tanto de simbolización social como psíquica y en el caso del género que pertenece a los dos ámbitos –de las expresiones culturales y de las posiciones psíquicas- es donde surgen los conflictos para delimitar qué se puede abordar desde un ámbito y qué desde otro. Lamas afirma que el cuerpo simbólico es social, cultural e histórico, comparte un lenguaje y asume los *habitus* y discursos compartidos (médico, educativo, jurídico); mientras que el cuerpo imaginario de un sujeto se construye partiendo de la diferencia anatómica, pero se pregunta ¿qué formas imaginarias asume en las personas el cuerpo construido culturalmente y cómo se proyecta socialmente? También sugiere que resulta importante revisar tanto los efectos de la simbolización y del condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos realizan enfrentándose a la imposición cultural del *género*. Atender a ello, deriva en explorar la relación entre corporeidad, autoconsciencia e identidad.

Bourdieu muestra, según plantea Lamas, que “masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una consciencia indiferente, sino que la significación del *género* está anclada en la biología vivida en un contexto histórico y cultural.”[438] El género es algo más que socialización y condicionamiento o categoría discursiva sin referente concreto. “La subjetividad se expresa también como sentimiento corporizado”, por eso el término “*embodiment*” expresa mejor la idea de Bourdieu porque remite a una presencia

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

concreta y material del cuerpo y de la subjetividad sensorial[439]. Para él, más que la corporalidad de la diferencia en cuanto a la anatomía, lo determinante es la encarnación, o sea, la organización en el cuerpo de las prescripciones culturales.

Afirma Lamas que "con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura -¿el imaginario social?- mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto."[440] Siendo que esta problemática está íntimamente relacionada con la cuestión de la identidad sexual de hombres y mujeres y posiciones subjetivas que no se pueden explicar desde concepciones biologicistas; ya que cuerpo, género e identidad no se vinculan de forma determinista y existen hoy en día múltiples identidades que van más allá de la ideología heterosexista.

Lamas sostiene que

> "El análisis de los rasgos ostensibles del género, su apariencia y su actividad como *performance*, representación o *habitus*, rutinizado e integrado, apunta a algo básico: aunque existen cuerpos de mujer y de hombre, no hay esencia femenina ni esencia masculina. El análisis de la subjetividad de personas en cuerpo de mujer o en cuerpo de hombre conduce a reconocer algo similar: no hay características psíquicas exclusivas de un sexo."[441]

Resulta interesante lo que retoma Lamas de la perspectiva psicoanalítica como una visión que rompe con el racionalismo que divide lo mental de lo corporal, también es imposible dividir claramente lo social o ambiental y lo biológico ya que ambos aspectos siempre se hallan imbricados. Concebir la diferencia sexual como cuerpo e inconsciente supone un cuerpo pensante, que habla, que expresa el conflicto psíquico y que reacciona inesperada e irracionalmente, un cuerpo que recibe e interpreta las percepciones sensitivas que se vinculan con el placer, el sufrimiento y la angustia.

Para Lamas, la antropología feminista no sólo tiene que abordar la experiencia atravesada por el género sino también la *diferencia sexual* entendida como subjetividad inconsciente y no como anatomía. Afirma que la *diferencia sexual* no es cultura -como sí lo es el género- y por lo tanto no podemos situarla al nivel de los papeles y prescripciones sociales sino al nivel de los procesos inconscientes de simbolización de la diferencia sexual. Esta última no puede confundirse, entonces, ni con el sexo ni con el género.

La antropóloga mexicana sostiene que el cuerpo es una especie de bisagra de articulación entre lo social y lo psíquico, donde se encuentran: "sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente."[442] Y se pregunta "¿cómo investigar *habitus* seculares producidos por instituciones de carácter patriarcal en culturas con inconsciente androcéntrico?"[443] Para ella, el desafío intelectual consiste en el esclarecimiento de los procesos psíquicos y culturales mediante los que nos convertimos en hombres y mujeres en el marco de un esquema que sostiene la complementariedad de los sexos y la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

normatividad heterosexual. Antropología y Psicoanálisis intentan, de este modo, abordar el cuerpo que aparece como un "real inasible". La superficie del cuerpo resulta simbolizada en dos ámbitos: el psíquico y el social. Así, la representación inconsciente del cuerpo pasa por la representación imaginaria y simbólica, en tanto la representación social se arma a partir de lo simbólico y lo cultural; por lo que la tríada lacaniana: simbólico-imaginario-real, plantea que no hay división entre lo biológico, lo psicológico y lo social y que en tanto concepción estructural rompe las dicotomías.

Cuerpo y psicoanálisis en el feminismo

Marta Lamas y Frida Saal[444] retoman la perspectiva psicoanalítica lacaniana para dar cuenta de la diferencia sexual y la constitución subjetiva.

En ese sentido y retomando los planteos del psicoanálisis, Frida Saal sostiene que el error de Luce Irigaray en la consideración del erotismo corporal femenino, como múltiple por remitirse a "dos labios que se abrazan continuamente", es un planteo que retrotrae a características anátomo-fisiológicas centrando en ellas el fundamento de la diferencia de los sexos y considera que una vez subvertido el orden natural ya no puede remitirse a él porque implica un retroceso. Consideramos que esto último es un error –si se lo generaliza- porque desnaturalizar el género no es lo mismo que dejar de lado los aspectos naturales o biológicos de los cuerpos de varones y mujeres. Pensamos que los aportes psicoanalíticos son fundamentales para la consideración de la producción de subjetividad y su relación con la construcción del género, pero que no pueden tomarse al pie de la letra sino resignificarlos considerando que somos seres bio-psico-sociales, que tomamos lo natural para significarlo e imaginarizarlo y no queda simplemente como un real que no tiene efectos sobre la vida como un todo. También es necesario repensar la supuesta vigencia de lo fálico, dado que consideramos es producto de la hegemonía discursiva que opone presencia/ausencia de pene y si esto se modifica en las relaciones cotidianas de forma generalizada, nos encontraremos con discursos de niños que simplemente nombren la diferencia sexual como tal y no en función de la "negatividad" femenina. Dicha negatividad se configura como una amenaza para la mujer y para el varón, y como culpa que reenvía al miedo a la castración[445], culpa (de connotación religiosa) por las seducciones infantiles y que nos constituye en seres eternamente deudores (diría Nietzsche).

Por ello nuestro planteo acerca de la voluptuosidad femenina como ligada a la evidencia de los cambios corporales y su relación con el devenir (que explicitaremos ampliamente en las conclusiones), no niegan la conexión con el cuerpo real, con el esquema corporal.

Saal plantea la cultura y la familia como falocéntricas, en tanto el falo se interprete

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

como el "significante de la castración, de la carencia, de lo que no hay y, *sólo así*, el falo es el centro, porque lo que no hay promueve, pone en movimiento, es condición de existencia de la familia y la cultura." [446] Es decir que el planteo mantiene la dicotomía naturaleza/cultura, carencia/presencia, fálico/castrado. ¿Por qué no pensar las relaciones de oposiciones como *oximorón,* tal como plantea la naturaleza humana Paolo Virno como natural e histórica a la vez e incluso como neoténica, como potencia o *dynamis (facultad del lenguaje)*? Lo no constituido totalmente, lo que puede estar en transformación constante es lo que caracteriza a los seres humanos.[447] No es de lo que carece lo que lo marca sino lo que *en potencia* puede ser y que además implica un devenir en el que no termina nunca de constituirse plenamente.

Saal, se adentra también en el análisis político del sojuzgamiento de las mujeres, y aclara que – aunque tratándose de un análisis diferente al psicoanalítico- "(...) si bien, psicoanalíticamente hablando, el poder se ubica en el registro de lo imaginario, en esta articulación de lo simbólico con lo real, es imposible desconocer sus consecuencias en la realidad."[448] Dice no tener respuesta acerca del origen de la situación de poder de los hombres sobre las mujeres y recuerda que en el origen sólo pueden darse respuestas en el orden del mito y por lo tanto prefiere referenciarse en una mirada histórica porque es la historia la que da cuenta de procesos que precisamente no se pueden abordar porque no se identifica su origen.

Plantea dos reparos históricos básicos: a- que la contradicción y la lucha entre los sexos es más antigua que la contradicción y lucha de clases, pero las modificaciones históricas en estas últimas influyen las primeras. Así, la actualización de las demandas en la lucha de los sexos se da según el momento de las luchas de clases, por lo que no existe ninguna esencialidad de lo femenino y lo masculino. b- la subordinación de la mujer es universal y no hay más que versiones míticas de lo contrario. En toda cultura, afirma, existe y funciona una ley que posibilita el acceso a ciertas mujeres y que impide el acceso a otras, y asevera que esta es la reconfirmación de la universalidad del Edipo[449]. Se confirma también que con algunas variaciones en la participación de las mujeres en las decisiones de importancia grupal y social, se evidencia que siempre hubo jerarquización por lo que las posiciones elevadas eran para los hombres. Aquí, Saal retoma a Godelier, quien sostiene que la jerarquía dominante de los varones respecto de las mujeres no se basa en ninguna superioridad sino que es responsabilidad de los hombres que se apropian y conservan el poder aprovechando las ventajas. Cita también los planteos de Moscovici respecto de que la prohibición no se dirige a un peligro que ya pasó sino que podría venir, es decir el peligro de la desaparición del orden existente: la sociedad de dominación concebida por los hombres. Moscovici propone que las mujeres bloqueen el juego de las reglas del parentesco reteniendo a los hijos en lugar de darlos y cortar así la reciprocidad entre varones. Sin embargo, la autora plantea sus reservas a esta propuesta por lo que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pudiera ésta contradecir de los desarrollos psicoanalíticos; ya que para Saal la ley en el registro de lo simbólico estructura lo real y funda lo imaginario, tiene una función humanizante que es fundante también del deseo.

> "El hombre, el padre, está en el lugar de la ley, el *Nombre del padre,* es también el *No-hombre del padre,* aquello que el padre no es ni puede ser, porque él también carece de cualquier completud. La apropiación del poder, la ocupación del lugar del falo, la asunción imaginaria de esa completud que no posee, trae como consecuencia la anulación de las mujeres, y a veces también la psicosis del hijo. (...) La circulación de las mujeres a través de las leyes del intercambio y del parentesco que está en el origen de todas las sociedades es también el signo de la *primera apropiación*. Dada su condición de reproductora, apropiarse de la mujer es apropiarse de la productora de productores y, en consecuencia, es también la primera ex-propiación." [450]

Desde esta perspectiva lo cultural y humanizante va de la mano del "pater" y su ley, que supuestamente no es masculinista ni se trata del padre realmente sino del nombre del padre que no es hombre pero es lo simbólico. Es de destacar que, sin embargo, la alusión a la completud es siempre por el lado del representante del pene: el falo. No cuestionan esto, ni el hecho de que las que circulen sean las mujeres, cuando en los hechos tienen que circular ambos para que existan el parentesco y lo social.

Como ya hemos planteado, consideramos que el psicoanálisis proporciona al feminismo una teoría acerca de la subjetividad y acerca de la sexualidad que es innegable e imprescindible pero no inmodificable, ya que el mismo Freud deja el importante legado de la revisión crítica teórica constante a partir de su praxis clínica. Tal como plantea Silvia Tubert en el libro de Lamas y Saal:

> "(...) el psicoanálisis resulta imprescindible en un punto crucial: el debate sobre la subjetividad y la sexualidad, en tanto las explicaciones referidas a los aspectos sociales e ideológicos de la subordinación de las mujeres revelan su insuficiencia al no contar con los instrumentos conceptuales apropiados para determinados aspectos de los que no pueden hablar."[451]

También resulta relevante y acordamos con lo que rescata Tubert como aportes imprescindibles del psicoanálisis:

> "Desde mi punto de vista la posición psicoanalítica podría resumirse en la siguiente fórmula: es el orden simbólico el que establece la diferencia de los sexos para el parlante, pero esa diferencia simbólica produce, al ser asumida por el sujeto, efectos imaginarios que se traducen en las <definiciones> y <concepciones> de la mujer y de la feminidad."[452]

De este modo, queda claro que una teoría del género no puede negar los aportes psicoanalíticos en lo que hace a la teoría de la subjetividad y la sexualidad pero tampoco puede agotarse en ellos, sino que requiere de una mirada interdisciplinaria donde la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

antropología, la filosofía y la sociología, entre otras, se entrelazan con el psicoanálisis para abordar las problemáticas del género y la subordinación femenina en particular.

La teoría psicoanalítica permite desnaturalizar la diferencia sexual, terminando con el esencialismo biologicista (la propia existencia de la sexualidad infantil previa a todo reconocimiento de diferencia anatómica, da cuenta de la no naturalidad del género) y enfrentarse también con el mecanicismo sociológico que ubica lo masculino y lo femenino como producto de una "socialización" que imprime un conjunto de conductas impuestas socialmente sobre cada sujeto en tanto "tabula rasa".

> "Freud ha demostrado cómo la sexualidad no es algo naturalmente dado sino que 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 (en tanto sexualidad humana) sino que ésta hace entrar al cuerpo en juego, determinando su organización. La experiencia psicoanalítica supone la sustancia del cuerpo a condición de que ésta se defina como sustancia gozante, dice Lacan. Y un cuerpo se goza sólo si se le conforma de una manera significante."[453]

Para Silvia Tubert, el análisis de la sexualidad que realiza Freud debe ser situado en el marco de la reflexión sobre el malestar en la cultura y es por eso que afirma que la feminidad de la que Freud habló era problemática producto de su "condición" en tanto imposible de inscribirse culturalmente, sino que aparece como un malestar generador de síntomas e incluso la mujer aparece en la teoría psicoanalítica como síntoma de la cultura.[454]

Tubert, asevera que no existe una sexualidad "real" de existencia objetiva que sea reflejada en las representaciones, sino que es producida a través del discurso mismo de una sociedad y por lo tanto puede dar lugar a representaciones conflictivas y luchas políticas entre diferentes representaciones. Menciona que ya Foucault demostró en *Historia de la sexualidad* que el abordaje de la definición de la sexualidad a lo largo de la historia trata del modo de sujeción de los individuos a prácticas particulares, y advierte que la familia no es el guardián exclusivo de la definición de sexualidad, sino que también lo son los discursos legales, médicos y científicos en general. Éstos son los que hacen de la sexualidad un objeto de control económico y político que asume diferentes formas. "Por eso la proliferación de discursos y definiciones sobre la sexualidad femenina marca una lucha política en el campo mismo en que se formulan esas definiciones"[455] y es por ello que decidimos abordar esta temática de tesis con la idea de intervenir en la producción de sentidos en el campo simbólico de nuestra cultura y del feminismo en particular.

*
*
*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Consideramos que Marta Lamas aporta a la perspectiva de Judith Butler las categorías culturales y sociológicas necesarias para teorizar el género (clase social, etnia, etc.) y complejiza la interpretación del mismo, así como de la producción de subjetividad y de la construcción del cuerpo generizado como producto de lo discursivo y vincular –al igual que Butler, ya que ambas se basan en la teoría psicoanalítica lacaniana-, pero le agrega la consideración del aspecto material de la cultura, los objetos y artefactos con los que los seres humanos interactuamos y que median nuestras relaciones, así como la construcción del género. También contempla la diferenciación entre cuerpo social simbólico y cuerpo imaginario singular, tomando los aportes de Bourdieu respecto del *habitus* encarnado, mientras que afirma que Butler se centra en la constitución individual del género al tratarlo como performativo. Por un lado Lamas afirma que, desde la infancia, vamos percibiendo representaciones de género por medio del lenguaje y la materialidad de la cultura (objetos, imágenes, etc.), y que ellas son incorporadas por nosotros antes de representarnos la diferencia sexual anatómica. Aunque, por otro lado, mantiene la perspectiva universalista de Lévi-Strauss respecto de la división binaria del pensamiento humano que dice que cada cultura simboliza la diferencia sexual generando distintas versiones de la misma oposición entre hombre y mujer, femenino y masculino. Aquí, si bien rescatamos que Lamas toma sin temor la diferencia sexual biológica como el universal biológico de la especie (cosa que evita a toda costa Butler), afirmando que no existe el binarismo natural puro sino tematizado por la cultura; termina igualmente manteniendo el binarismo y el consiguiente reduccionismo por adoptar una visión occidentalizante, dado que no cuestiona el binarismo del pensamiento que -para nosotros y como hemos argumentado al comienzo de este trabajo- es propio de la cultura occidental y por lo tanto no es universal.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

A modo de conclusión...“Cuerpo y voluptuosidad como escándalo de lo diverso”

> Evidencia de perogrullo: todos los cuerpos, masculinos y femeninos, proceden de esta inmersión primitiva en un vientre de mujer. (...) todos los cuerpos, masculinos y femeninos, aspiran según un principio de modalidades confusas a los reencuentros con estas voluptuosidades primitivas, a esos momentos en los que la vida despunta, y triunfa exclusivamente la fuerza de las potencias vitales.[456]

Hemos abordado en este escrito los recorridos feministas que difieren de la búsqueda de la igualdad y se autodenominan como “feminismos de la diferencia”, pero que como demostramos, tienden a lo uno y reeditan la esencialización del género y en algunos casos hasta se lo confunde con el sexo. Este último es el caso de las teorizaciones feministas que tomaban como punto de partida la diferencia biológica orgánica y, especialmente, la capacidad biológica de la mujer de ser madre. En ese sentido van las argumentaciones de Agacinski con su reivindicación de la maternidad como lo específicamente femenino (como identidad trascendental) y sus valorizaciones positivas acerca de la mujer en el ámbito privado, aunque intentando que participe más políticamente (es decir socialmente, por lo que mantiene intacta también la división privado-público). Por otro lado, Pateman nos hizo adentrarnos más en la lucha “eterna” de los sexos y la vinculación del contrato sexual y el contrato social intentando un reconocimiento del lugar creativo de la mujer en tanto madre. Ambas perspectivas recaían en universalizar la obligatoriedad de la heterosexualidad y mantener la dicotomía masculino/ femenino, y en ningún momento cuestionan los binarismos ni se preguntan por las diferencias que no son sólo sexuales y sociales, sino culturales, imaginarias y simbólicas. De hecho no consideran las minorías de género, e incluso Pateman no diferencia género y sexo.

Las teorías del género han fluctuado entre las explicaciones biologicistas de las diferencias (como la de Agacinski) y las explicaciones culturalistas que sostienen una definición del género en tanto forma sociocultural que asume la diferencia anatómica, considerando a esta última como presocial. Estas explicaciones socio-culturales del género son las que priman en las políticas públicas -tal como afirma Sabsay- y se basan en las asimetrías binarias (sólo existen dos géneros: masculino-femenino) y en la primacía del imaginario heterosexual.

El feminismo pasó con Simone de Beauvoir por un momento emancipacionista que cuestiona el imaginario masculinista del sujeto de la razón filosófica. Ese momento va a ser cuestionado por las feministas “postcolonialistas” que van a destacar la existencia de feminismos subalternos y la inexistencia de un sujeto universal como “la Mujer”[457].

Efectivamente, no consideramos, como Simone de Beauvoir, que siempre haya existido el patriarcado y esta imposición de una cierta superioridad del hombre sobre la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

mujer. Parte de lo que reproduce la condición de dominación es justamente la reproducción del absoluto, de la esencia hasta el infinito, tanto en las relaciones sociales como en las propuestas teóricas, inclusive del feminismo. Si pensamos el patriarcado como una eternidad, lo elevamos a la categoría de Absoluto, a la esencia misma del mundo humano, y lo que en esta tesis queremos plantear, es que parte de la posibilidad emancipadora está en pensar con categorías que salgan de la metafísica y se sitúen acorde a la pluralidad de la realidad misma. No en todas las culturas y en todas las épocas se ha tratado y pensado a la mujer como "lo otro" a ser esclavizado, apropiado, desvalorizado convenientemente, eso es propio del pensamiento grecorromano y, para ser más específicos, en particular en Grecia se extiende a partir de la dialéctica y el idealismo platónico.

Obviamente no se puede dejar de lado en el proceso de constitución del pensamiento occidental la influencia de la religión cristiana. No podemos dejar de considerar que si bien en la modernidad, el pasaje al antropocentrismo, implicó dejar de tener como principio a Dios, el Estado Moderno y sus consignas de igualdad, fraternidad y defensa de la propiedad, así como la misma categoría de democracia, no dejaban de tener connotaciones sagradas y resultar -por ello- intocables[458]. El Estado se basará en el derecho romano y como dijimos ya, éste ponía a la mujer casi en el status del esclavo.

Justamente Pateman se refiere a esos orígenes del paternalismo aunque ella centra sus desarrollos en el paternalismo moderno. En el párrafo que sigue establece algunas diferencias entre los distintos paternalismos basándose en los desarrollos de Lerner (G. Lerner, *Thc Creation of Patriarchy.* Nucvo York, OxfonI University Prcss, 1986):

> "El contrato originario (según cuenta el relato de la creación) da lugar a un nuevo orden social constituido por los lazos convencionales del contrato. El contrato como base general de un orden social es muy diferente de los ejemplos contractuales de la antigüedad. *The Creation of Patriarchy* incluye una fascinante discusión sobre el convenio entre Yahvé y Abraham, según aparece en el relato del Génesis. Yahvé exige un símbolo espectacular del poder patriarcal como sello del pacto: a saber, la piel circuncisa del pene. Lerner pone de manifiesto el poco interés que se ha dispensado a la elección del sello (...) y agudamente se pregunta por qué si era necesaria una marca física para distinguir a su Pueblo Elegido, se eligió precisamente *ésta".*[459]

No es casualidad que el cristianismo surgido como movimiento transgresor al avance románico, se halla mixturado con este y sí haya dado un lugar a la mujer (virgen María) pero sólo en tanto madre! El lugar sagrado de la maternidad, sólo eso vale en la mujer y en su cuerpo!

Muchas feministas más conservadoras, algunas trabajadas en esta tesis, han enarbolado también la bandera de la condición natural para la maternidad, pero no para analizar el patriarcado como un temor del varón del poder femenino debido a su

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fecundidad (la voluptuosidad femenina es evidencia de ese poder) y la importancia de la trascendencia. No es tampoco casualidad que actualmente haya un marcado retroceso en algunos países y en otros un franco estancamiento respecto de los derechos civiles de la mujer en la disposición de su propio cuerpo y de la posibilidad o no de continuar un embarazo. Hoy en día también los varones y las mujeres que reproducen el patriarcado temen que las mujeres decidamos no ser madres! Porque si "nos dejaran" tomar esa decisión...¿qué seríamos? Probablemente tendríamos libertad de decidir nuestro destino y de hacer una apuesta vital que afirme nuestro devenir eligiendo entre otras cosas, si ser o no madres...escaparnos de lo que de Beauvoir considera –demasiado tajantemente- una cárcel biológica, ya que esa denominación estigmatiza también el cuerpo femenino. El carácter fecundo de nuestro cuerpo es una posibilidad del devenir y no un destino (lógica de lo uno). También habría otra posibilidad: que las parejas, especialmente homosexuales, acrecentaran su acceso a la fecundación artificial por varios métodos posibles y se constituyeran así "familias" diferentes basadas en una relación homosexual fundante. Esto sería un escándalo para propias y extraños, para mujeres y varones. Los varones perseveran en el resguardo del patriarcado y las mujeres en la preservación de lo que han aprendido como único ámbito de poder, un espacio de la esfera privada ligada al cuidado de los hijos es "su reinado", lo que ella supuestamente "sabe" por instinto y maneja a la perfección, dejando al hombre en un rol de inutilidad doméstica. La que en ello resultó domesticada es la mujer!

Alicia Puleo[460] afirma que es hacia el final de la década de los setenta donde las teorías acerca de la sexualidad dan un giro significativo que va de la anterior consideración ontológica de la sexualidad a la sexualidad como construcción cultural y estrategia de poder, es decir: a la dimensión política de la sexualidad en la sociedad patriarcal. El filósofo que lidera ese giro es Michel Foucault con el primer volumen de su obra *Historia de la Sexualidad* llamado *La voluntad de saber.* Allí plantea –según recuerda Puleo- que la sexualidad no es una realidad natural que las sociedades históricamente reprimen cada una a su manera, sino que ella misma es el producto de un proceso complejo de construcción social que involucra un papel formativo y creativo de los dispositivos de poder en las prácticas sexuales. Con ese planteo antiesencialista se enfrenta también a la hipótesis represiva de la izquierda freudiana. Foucault analiza en ese texto el desarrollo del conocimiento sobre la sexualidad occidental, que siempre se había analizado como represión sexual y silenciamiento del tema, y que con la instalación de la burguesía en el poder debía pensarse como "expansión creciente del discurso sexual hasta la apoteosis con el psicoanálisis en el siglo XX."[461] De esta forma, Foucault ubica en la pastoral cristiana del siglo XVII basada en la Contrarreforma, el comienzo de la estrategia creativa (y no sólo represiva) que recomendaba la confesión detallada de las fantasías sexuales aunque insistía en su carácter pecaminoso. Será hasta el siglo XVIII cuando se aplique la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

razón al sexo, según Puleo afirma siguiendo al filósofo francés, investigándose las formas patológicas, clasificándolo y propiciando así una administración racional del sexo que se intensificó en el siglo XIX por lo que Foucault habla de un "dispositivo de sexualidad" puesto en funcionamiento a través de un conjunto de procedimientos de poder (que incluye discursos científicos, medidas legales y organización de los espacios) que tienden a crear y controlar el sexo de los individuos.

En este marco, Foucault critica al psicoanálisis por ser parte del dispositivo normativo de tipo moderno que conforma la subjetividad, ubicando a la sexualidad como verdad última y haciendo de la sublimación de las pulsiones una ética universal. También dice que gracias a esta teoría se torna más relevante el conocimiento de sí que el hacerse cargo de sí mismo. De algún modo, ubica al psicoanálisis como una nueva versión de la confesión religiosa que obliga a mostrar lo que se reprime y así sobreestimula y satura la sexualidad que ya no es considerada como represiva exclusivamente sino que se hace objeto de control y dominación.

Según Puleo, que revisita los aportes de Foucault, son las ciencias médicas las que relevan a la religión en esa tarea de control y administración de la sexualidad. Señala que "se procede a la histerización del cuerpo de la mujer", cuerpo femenino que aparece saturado de sexualidad. "La presencia misteriosa de esta sexualidad exige que el cuerpo de la mujer se someta al control médico que termina uniendo la identidad personal de ésta, pensada siempre como madre, con la salud futura de la población."[462] De tal modo que la procreación pasa a ser un interés del Estado. "Familia, colegios e instituciones psiquiátricas se convierten en dispositivos de saturación sexual."[463]

El propio devenir del psicoanálisis ha sido utilizado en explicaciones familiaristas[464] del sujeto, la sexualidad y el género. Pero también ha sido un aporte diferente e interesante en teorías como la de Judith Butler y Marta Lamas.

Nos parece que es tiempo de dejar de pensar la sexualidad, la constitución del género, y la propia concepción de la subjetividad como algo ligado exclusivamente al ámbito privado de la familia. Es decir que, contrariamente al "feminismo maternal" y a los feminismos que hacen foco en el ámbito privado, nosotros sostenemos que se trata de políticas sociales, de dispositivos sociales que promueven determinadas políticas de género y políticas sexuales, ya que en la familia se reproducen esas políticas y por supuesto que se transforman también; pero en lo que intentamos hacer hincapié es en que la familia (aún las formas variadas actuales) no es la fuente única de todo el andamiaje subjetivo, sexual y de género; y mientras exista el Estado burgués y la democracia liberal que conocemos (sistema deficiente a ser modificado)[465], éste tendrá responsabilidad en cuanto a las políticas equitativas no solo en lo económico sino en las políticas de género que en la familia circulen a partir de los imaginarios y discursos sociales e institucionales que las atraviesan, es decir que tiene responsabilidad respecto de los dispositivos de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

poder que socialmente están en juego.

Por lo tanto, consideramos que además de aplicar organizadamente y como espacio constante y revalorizado de discusión lo que la ESI (Ley de Salud Sexual Integral[466]) plantea –con algunas modificaciones a partir de la consideración o no de la idiosincrasia institucional, en función de lo que sigue- mientras no erradiquemos de las políticas educativas estatales la educación religiosa, difícilmente podamos lograr la emancipación de la mujer. La educación religiosa genera una devastación en la producción subjetiva de las mujeres (y de los varones) de las próximas generaciones porque reproduce los discursos que fomentan significados sociales de depreciación de la mujer, desvalorización, instalación en un lugar de subordinación, sometimiento, servidumbre y hasta una visión "diabólica" del cuerpo femenino y su sexualidad, aunque de las subjetividades en general (pues se basan en la sumisión y aceptación de los dogmas y de los destinos de sufrimiento). Pero por qué hacemos hincapié en la importancia de implementar de una vez por todas un Estado laico -al menos mientras continúe siendo nuestra forma de organización política- porque los dispositivos de poder desde la colonización hasta ahora se han basado en las religiones monoteístas para la reproducción de las formas sociales de dominación, y siempre han recaído especialmente en los sectores más vulnerables y sectores medios de la población que son los que habitualmente reproducen con mayor facilidad las condiciones de dominación tanto capitalista, como sexual y de género.

Es necesario aclarar que la educación "sacerdotal" -en el sentido nietzscheano- involucra también las prácticas educativas que están atravesadas por la visión metafísica del mundo y que mantienen los dualismos occidentales. Por lo que consideramos también que mientras la educación que el Estado sostiene en sus políticas no deje de concebir el cuerpo exclusivamente ligado al trabajo en educación física y biología, y el sistema educativo "finja" que implementa la ley de ESI, no podremos trabajar seriamente con niños y niñas, con "varones" y "mujeres" las diferencias sexuales, de género, culturales, etc. que desembocan en la estigmatización de la mujer como débil, indefensa, sierva, y educada en la moderación frente al hombre. Deberíamos fomentar los espacios educativos que específicamente se dediquen a debatir sobre el género tanto en nivel primario como secundario, y trabajar críticamente los imaginarios sociales que portamos para ir transformando las relaciones de dominación, sujeción e intolerancia (que incluso se extenderá a diversas cuestiones culturales). Se trata entonces de fomentar lo que Butler -retomando a Foucault- menciona como el arte de la *inservidumbre voluntaria*, de la *indocilidad reflexionada*[467]. Destacar la importancia, incluso, de fomentar espacios de trabajo estético y artístico en relación a la corporeidad y sus expresiones, porque nuestra educación sigue basada en el dualismo moderno mente-cuerpo y esto reproduce prácticas políticas conservadoras, de intolerancia y de no consideración de la pluralidad que constituye el mundo de lo humano. En esto difiero de lo postulado por Chantal Mouffe:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

“Ciertamente no creo que el esencialismo implique necesariamente una política conservadora y soy capaz de aceptar que puede ser formulado de una manera progresista.”[468] Existen, efectivamente, numerosos ejemplos de las supuestas políticas “progresistas” del tipo de las que menciona la autora que tendieron rápidamente a instalarse nuevamente en la sombra tranquilizadora del conservadurismo. La lógica de lo uno necesita remitirse a esa unidad y por lo tanto no puede sostener por mucho tiempo la multiplicidad, salvo como una máscara (es el ejemplo típico del multiculturalismo y sus políticas[469]). Consideramos que fácilmente tanto los progresismos ligados al esencialismo como el extremo antiesencialista del llamado posmodernismo pueden recaer -como extremos que son- en el mismo conservadurismo que pretenden evadir, y buscar identidades, unidades, verdades, sin ninguna posibilidad de pluralidad e intercambios posibles. En ese sentido, nos parece interesante el aporte de Chantal Mouffe[470] porque implica la posibilidad de búsqueda de puntos de acuerdo político en el movimiento feminista que no recaigan para nada en la suposición de un sujeto femenino universal y homogéneo. Si consideramos la gran heterogeneidad que implica lo femenino, podríamos escapar de la lógica de lo uno para empezar a transitar la pluralidad sin que eso implique la imposibilidad de las prácticas políticas feministas.

> “Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada con otra entidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al costo de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en cuestión.”[471]

Coincidimos con Chantal Mouffe en que el feminismo es “una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría “mujer” se construye como subordinación.” Y también reconocemos que existen múltiples feminismos que pueden articularse de algún modo buscando las reivindicaciones comunes y que tampoco son islas que puedan desvincularse de otras reivindicaciones y movimientos sociales, pero también es cierto que la organización política moderna que da origen a la democracia no es precisamente favorecedora de los reclamos mayoritarios (no consideramos que se trate de minorías), por lo que cualquier propuesta política desde el feminismo nos parece que tendría que estar pensada para lo inmediato, pero enmarcada en una crítica más general hacia esa organización política, y en torno a un intento de transformación más profunda que subvierta esa misma organización política. Por ello consideramos que la propuesta de democracia radical y plural no se ajusta a estas expectativas ya que solicita simplemente una profundización de la democracia que hoy en día excluye todo reclamo q ue provenga

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de cualquier comunidad que no pertenezca al sector dominante (aunque minoritario), en ese marco la lógica de minorías y mayorías estaría reeditando el binarismo propio del pensamiento occidental y si los dispositivos sociales quedan intactos no habría posibilidad de transformación.

> "Mi argumento principal aquí ha sido que, para las feministas comprometidas con un proyecto político cuya aspiración sea luchar contra las formas de subordinación que existen en muchas relaciones sociales, y no sólo contra aquellas vinculadas al género, una interpretación que nos permite entender cómo es construido el sujeto a través de diferentes discursos y posiciones de sujeto es ciertamente más adecuada que una interpretación que reduzca nuestra identidad a una posición singular — ya sea de clase, raza o género. (...) una perspectiva que nos permita comprender la diversidad de maneras en que se construyen las relaciones de poder y que nos ayude a revelar las formas de exclusión presentes en todas las pretensiones de universalismo y en los alegatos que dicen haber encontrado la verdadera esencia de la racionalidad"[472]

En nuestra cultura occidental y en el marco de sus democracias burguesas las mujeres resultan "otrizadas" y ese "ser otro" equivale a ser minoría aunque no numérica sino ideológica, equivale a: "Ser alguien minorizado, disminuido, definido. Alguien borroso, siempre igual a sí mismo, desprovisto de presente porque excluido de la historia activa y reconocible."[473] Desde el feminismo, todo "otro" es- somos una identidad negada -sobre todo en los "feminismos" originarios americanos donde esto se duplica-, se niega la lengua, la historia, los intereses construidos colectivamente y las diferencias resultan esencializadas. Las mujeres son en todas las sociedades la mitad de la población, por lo que no pueden considerarse "otras" de la sociedad que constituyen, entonces se trata de un proceso de otrización, infantilización, segregación, marginación. Así, las mujeres resultan "convertidas en la excepción ante una sociedad hegemónica que se autoidentifica con el sujeto universal del derecho y la historia."[474] Sujeto que, como mencionamos en este trabajo, es masculino y occidental.

En el caso de los feminismos burgueses y occidentales, también se tiende a anular las diferencias y homogeneizar socio-culturalmente a las mujeres -incluyendo las de otros pueblos no occidentales-, esto se hace acorde a los marcos normativos del propio sistema que opera regulando los saberes y la economía de mercado, así como mantienen un sistema de género binario y excluyente. Se trata de sistemas que ignoran la propia lucha e ideas de mujeres de otros pueblos que piensan más colectiva que individualmente. Es por ello que Francesca Gargallo afirma que las feministas de otros pueblos americanos, desde una perspectiva de complementariedad múltiple, intentan volverse constructoras de una historia "no blanquizada" de América donde "ni las mujeres ante los hombres, ni su pueblo ante el estado-nación que lo contiene, vivan subordinación alguna, sino sean interactuantes en la construcción histórica de su bienestar."[475]

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Consideramos que las posibilidades de emancipación van de la mano de admitir y afirmar las múltiples luchas y los diversos feminismos, e ir socavando con nuestra actividad política diaria – especialmente en los ámbitos educativos- los dispositivos de saber-poder que reproducen y producen institucionalmente las formas de dominación y apropiación de las mujeres que impactan en las producciones subjetivas.

Si bien acordamos con Butler cuando, retomando las afirmaciones de Marx, dice que el punto de partida crítico es el presente histórico, y por ello es que considera que la labor política no puede implicar el rechazo de la política de representación, pensamos que la acción política efectivamente se dará en principio dentro de esa lógica representacional pero para socavarla, ya que ella misma implica y requiere las naturalizaciones de las identidades, la constitución de un sujeto universal de derecho (masculino) y el mantenimiento del status quo de la democracia burguesa. Todo ello forma parte de lo que es motivo de transformación si es que se busca una posibilidad de emancipación de las mujeres (y del género) y de prácticas políticas que no recurran a la subordinación constante de los muchos por parte de unos pocos. Por el contrario, si consideráramos como única posibilidad la de la política de la representación, ¿no estaríamos nuevamente cayendo en las naturalizaciones, universalizaciones y esencialismos que criticamos?, porque no estaríamos admitiendo la propia génesis histórica de la política de representación que, además, como su nombre lo indica re-presenta, vuelve a presentar como reflejo algo que es esencia.[476]

Justamente, Leticia Sabsay en *Fronteras Sexuales*[477] menciona el devenir mercantilista del posmodernismo en el terreno de la representación política y de la producción cultural. De sus palabras se desprende que hay una especie de culto por la diferencia y el presente, siendo el resultado la reontologización del individuo. Ahí, señala que la articulación del deconstructivismo con cierta perspectiva ilustrada retomó una linealidad en el pensamiento que supone un avance hacia la libertad y lleva a concluir que nuestras verdades son un efecto de representación. Admite que este último concepto tiene sus trampas (especialmente en sus consideraciones políticas) pero que habría que pensarlo más como configurador -imaginario- de realidades que como reflejo (distorsionado o no) de una realidad independiente. Esta apreciación de Sabsay nos permite mirar desde otra perspectiva la representación -en tanto imaginaria- y también resituar el cuestionamiento que hacíamos anteriormente. En este sentido, Sabsay clarifica nuestras apreciaciones cuando afirma:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> "El problema que se le ha planteado a este concepto de representación como configurador de realidades (en sentido amplio) es que en la medida en que este se convirtió en el paradigma de análisis –a partir del cual toda realidad social habría de ser vista como una práctica significante y, por lo tanto, como discurso-, devino él mismo en el límite de la propia crítica ya que absorbía todo dentro de él."[478]

De tal modo, denuncia que hoy en día parecemos mantener la fantasía de un mundo posideológico gracias a que la deconstrucción nos libró de la ilusión de una verdad última de la historia y nos creó otra ilusión que es la de la autoconsciencia de que nuestras verdades son relativas, constituyéndose esta autoconsciencia en la ideología actual. Sabsay menciona como delito de las democracias liberales actuales esa posición que niega la misma existencia de los fenómenos de sexismo, heterosexismo, transfobia, xenofobia y racismo cultural; y esta negación vuelve según ella como el retorno de lo reprimido y aparece acechando. Por ello afirma que no basta con la deconstrucción de las categorías porque estas nos habitan, entonces no se trata de un cambio de discurso, sino de cómo se dan las condiciones de posibilidad de la emergencia de prácticas políticas que favorezcan la constitución de un sujeto de acción en el marco del reconocimiento de las diferencias. Para ello, la deconstrucción no tiene que diluirse en inacción, constituyéndose en un instrumento político para inhabilitar las prácticas sociales. De tal modo, no aboga por una práctica más liberal, sino por la construcción de un cambio social más profundo que construya sus propias formas de regulación sociosexual que incluya las diversas formas de vivir el género y la sexualidad.

Sabsay trabaja el sujeto político de la diversidad, cuestionando el devenir de la democratización de la sexualidad como sinónimo de respeto por las libertades individuales y los valores democráticos que hoy en día –según afirma- son los argumentos de una reedición de la supremacía de Occidente y ha desarrollado otro tipo de discriminaciones por diferencias culturales y religiosas en contextos de políticas imperialistas. La autora advierte que existen –en muchos Estados- contradicciones en el pronunciamiento e implementación de políticas progresistas en términos de políticas sexuales, como por ejemplo la coexistencia del reconocimiento al matrimonio igualitario, mientras el aborto sigue siendo ilegal y el trabajo sexual independiente resulta criminalizado. De este modo, en las democracias liberales las políticas sexuales quedan hegemónicamente cernidas al ámbito de los derechos individuales, lo que hace necesario repensar la relación con la formación de identidades, con qué sujeto político se forma.

Sabsay presenta aquí la hipótesis de que "la reinterpretación liberal de las visiones constructivistas sobre la identidad y el sujeto del género, limitaron su potencial crítico."[479] Ella sostiene que el giro performativo de Butler constituye la salida definitiva de la forma binaria de concebir al género y que su teoría de la performatividad del género contribuye a salir de los límites del constructivismo y su impronta liberal.

Sabsay aborda el debate de las nuevas ontologías constructivistas del siglo XX que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

reflexionaron sobre los modos de subjetivación destituyendo la categoría filosófica de sujeto moderno, así como la metafísica y la racionalidad occidentales. En este debate, sitúa el lugar clave del posestructuralismo (como es el caso de Butler en el feminismo) -retomando los caminos abiertos por la teoría crítica, la hermenéutica y el estructuralismo- que le dio protagonismo a la indeterminación a través de categorías como: diferencia, devenir, contingencia. Este posestructuralismo que la autora nuclea en dos grandes vertientes: la derrideana y la deleuziana, es el que producirá el descentramiento mayor del sujeto, por su envestida contra los rasgos trascendentales y universalistas que persistían en el concepto de sujeto y porque desbarata el concepto de identidad. El aporte, en este debate, de los estudios culturales fue muy importante, sobre todo por el papel que jugaron las teorías del discurso y las prácticas de significación en la constitución de los sujetos sociales. Así, se desontologiza la identidad y es abordada desde una perspectiva antiesencialista "como construcción histórica y política, siempre retrospectiva y materializada narrativamente sobre el trasfondo de una matriz cultural, se caracterizaría a partir de entonces por estar sometida a diversos procedimientos de ficcionalización –lo mismo que un texto- (...)"[480] De tal manera, la llamada identidad estaba sujeta a la indeterminación de un sentido, de una lucha política y no podía, por lo tanto, aparecer como suturada. Todo este giro teórico fue también llamado *posmodernismo* y se caracterizó por el constructivismo y antiesencialismo en la perspectiva acerca de los sujetos políticos, y supuso el cuestionamiento de tres nociones básicas respecto de la categoría de sujeto: universalidad, autonomía e identidad. Estas perspectivas han tenido algunas traiciones esencialistas en su seno, pero se han consolidado epistemológicamente, según afirma Sabsay; quien, sin embargo, se pregunta acerca de las consecuencias teórico-políticas de "situar a los procesos significantes como eje de fundamentación para comprender cómo se producen las diferentes formaciones subjetivas (...) a la luz de la historicidad de la misma categoría de sujeto (...)"[481] porque considerar la praxis social como proceso semiótico imposibilitaba encontrar los fundamentos ético-políticos que trascienden a sus condiciones socio- históricas de surgimiento. En este punto, consideramos, como Sabsay que postular la centralidad de los procesos significantes y lo discursivo como determinantes únicos de la constitución subjetiva y del género tiene sus limitaciones y por eso consideramos en este trabajo que la perspectiva antropológica de Lamas y los aportes que retoma de Bourdieu, permiten complejizar las determinaciones tanto de la producción de subjetividad como del género, ya no solamente centrado en la materialidad discursiva. Lamas además postula una articulación con el psicoanálisis que –si bien en algunos aspectos criticamos los universalismos en los que recae y que son sostenidos tanto por Lamas como por Butler- permite considerar no sólo el aspecto imaginario singular del cuerpo como construcción sino su aspecto simbólico socio-cultural.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Sabsay postula que -históricamente hablando- pasamos del rechazo conservador de toda diferencia a una tímida aceptación de la diversidad cultural como "tolerancia frente a lo diferente". En tanto advierte que esta tolerancia implica la reproducción de identidades suturadas típicas de un pluralismo que sólo replica la figura del individuo liberal. Tal es así, que afirma que, en la escena contemporánea, las nuevas tecnologías del yo y el carácter constitutivo de la identidad, terminaron desembocando en una *reontologización liberal del individuo* que se apoya especialmente en el giro semiótico-constructivista. Dicha reontologización, que también confluye con el pluralismo en la concepción de la multiplicidad identitaria, se basa en el giro posmoderno y utiliza las ideas del constructivismo pero llevado a un relativismo de posiciones e identidades asumidas, aunque sigue confirmando al agente como el sujeto que está al mando de las identidades, aún siendo éstas plurales. Resulta, entonces, ontologizada la identidad que ahora se asume como histórica, social, cultural y discursivamente conformada. Dicha identidad resulta fijada en un presente constante, y configura el sujeto liberal o mejor dicho (neo)liberal que constituye una *empresa personal* que construye su verdad y es dueño de sus deseos (transparencia del sujeto).

La multiplicidad identitaria en el marco del progresismo, se mantiene mientras no se perturbe la armonía de las clasificaciones, se acepta a todos los "otros" mientras puedan ser clasificados. [482]

> "El discurso de la diversidad, tanto en su vertiente cultural como sexual, reontologiza las disímiles configuraciones de la identidad desde el momento en que las concibe como un abanico de identidades discretas y claramente clasificables, las cuales habrán de incluirse con más o menos fortuna en un modelo de representación que no se cuestiona a sí mismo como tal."[483]

Sabsay advierte que en la actualidad se mercantilizaron las diferencias y lo mismo sucede con la representación política. Esta apropiación neocolonial y romántica de la diferencia parece precisar un congelamiento de la historia detenido en la sobrevaloración del presente. En la base de este fenómeno de absolutización del presente está justamente la reontologización del individuo y de la identidad.

Para evitar la reontologización del individuo y la universalización deshistorizada de la visión de la realidad en un mundo globalizado, la perspectiva deconstructiva tiene que funcionar, a nuestro criterio, como "contralor" del pensamiento occidental binario con el que funcionamos socialmente, es por eso que consideramos que las prácticas educativas resultan privilegiadas para situarse en esta perspectiva deconstructiva y de fomento del pensamiento crítico no desideologizado y que ese es el camino para la emancipación de la metafísica y los binarismos, y por lo tanto de los discursos e imaginarios patriarcales -encarnados en el habitus- que se traducen en prácticas de discriminación, de violencia y de no respeto por las diferencias. Es decir que la deconstrucción no se transforme en el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

culto en sí mismo y su celebración, sino que se constituya en contralor de la esencialización. De un modo similar a la consideración de la visión performativa del género y la conformación del exterior abyecto o el exterior constitutivo del género así como de la subjetividad, es decir, más acorde al estilo nietzscheano en el sentido de "fuerzas en tensión" constante. Me interesa situar, entonces, la importancia de las prácticas educativas en la performatividad del género y sobre todo, en este caso, en un sentido de subversión del mismo.

La obra nietzscheana tal como la de Butler, fueron víctimas del mismo tipo de interpretaciones que las reconducían al individualismo, al liberalismo, al autonomismo o incluso al determinismo del sujeto en tanto producto de la sujeción. Sin embargo, en ambos está la marca de pensar un sujeto descentralizado, de pensar un sujeto productor y producido por el poder, un sujeto que contiene múltiples posibilidades de posiciones en Butler y de tipologías en Nietzsche y que estas se transforman-devienen constantemente. A ambos también, se los acusó de crear un efecto virulento que hace imposible las relaciones entre sentido y verdad e incluso de despolitizar al sujeto, cuando resulta claro que si bien no hay un sujeto de la autoconsciencia en sus obras sí existen posicionamientos ético-políticos de los sujetos (las apuestas ético-políticas en Nietzsche serán las ligadas al eterno retorno y a la cualidad afirmativa de la voluntad de poder). Ambos también intentan hacer hincapié en el cuerpo como anclaje productivo, no sólo como inscripción de lo social, del lenguaje sino como hacedor. Y es en ese sentido que nos interesaba trabajar aquí ese cuerpo como "entre" y no como "locus" donde imaginariamente se cristaliza una potencial universalización.

El género no es sólo una marca discursiva sino que tiene un anclaje corporal, que se reinterpreta también en términos del habitus bourdieuriano[484]. De este modo, proponemos pensar género y cuerpo como "entre", como "conjunción" (y) que va más allá de las dicotomías: porque es mental y corporal, es cuerpo-pensamiento al estilo de la voluntad de poder nietzscheana, es cuerpo-discursivo y discurso corporal, es individual y colectivo a la vez, atravesado por los imaginarios sociales, por la materialidad de la cultura, la etnia y la clase social. Ese *entre* es el que da cuenta de la complejidad de la producción de subjetividad, de la composición de cuerpo, y de la no exclusividad de lo discursivo en su conformación.

L a voluptuosidad y las implicancias de la concepción del cuerpo femenino en las prácticas sociales y en las formas de subjetivación de las mujeres

"La propia visión intelectual no es una actividad mental desincardinada, antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando. (...) No se trata de relativismo sino, en todo caso, de un enfoque topológico del discurso

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

donde la posicionalidad resulta crucial. La defensa feminista de los "saberes situados" (…) choca con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es la oposición entre lo específico y lo universal, sino más bien dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico. En el marco conceptual feminista el sitio primario de localización es el **cuerpo**."
(Rosi Braidotti: 2004) [485]

La hipótesis de que el cuerpo femenino es evidencia de la **voluptuosidad** de la sexualidad -y que ello tiene relevancia en los intentos de control, dominación, apropiación y en los efectos de opresión de lo femenino en nuestra cultura, así como también influye en los modos de subjetivación de las mujeres-, también rompe con las series dicotómicas occidentales biológico-adquirido, naturaleza-cultura, además de la de mente-cuerpo. La voluptuosidad misma es un **"escándalo"**, al estilo de la prohibición del incesto en Lévi-Strauss que según Derrida desestabiliza y vuelve criticable la dicotomía naturaleza-cultura y hace ingresar al discurso en un camino de "conjunción" (y) y no ya de "disyunción" (o).

El término **voluptuosidad** se halla ligado –en la historia de la filosofía- a la libido o energía sexual que no obedece a la voluntad racional e impulsa al sexo, es la que mueve al cuerpo o lo paraliza. Incluso puede no obedecer a la voluntad de desear, por lo que resulta impredecible. En general, era una noción utilizada para dar cuenta de la erección masculina. Por otra parte, aparece en Nietzsche como exceso de sensibilidad y como un concepto ligado al arte, como exceso y no como sublimación. Es por todo ello que resulta un escándalo aplicar dicho término al cuerpo y al cuerpo de la mujer en particular. Si Voluptas –en la mitología- era una de las 3 Gracias[486], hija de Eros o de Cupido y Psique, ¿por qué se troca en masculino en el medioevo? ¿La seducción femenina torna débil al varón como mencionaba Agacinski? Para San Agustín, esa espontaneidad del deseo resultaba vergonzosa, remitía a lo más perturbador y lo menos dominable de la sexualidad, es decir: la erección. Era lo que tornaba pasivo al hombre porque denotaba que no dominaba ese deseo, ¿si no domina pierde su poder y queda cuestionada su libertad? Tornarlo dominante de esas pasiones, por medio de la razón y culpar a la mujer por ser seductora, ¿fue la solución? Generar un divorcio entre deseo y sexualidad y entre voluptuosidad y procreación, parece haber sido la resolución propuesta por San Agustín.

La **voluptuosidad** que nosotros nombramos aquí no aparece sólo como característica de seducción (incitación o satisfacción de los placeres de los sentidos) sino también como exceso, como devenir intempestivo de cambios muy notables en la imagen social del cuerpo femenino, el cual presenta de ese modo una "mostración", una exhibición que es evidencia de la sexualidad femenina y su fuerte presencia corpo-social de los cambios bruscos del organismo (esquema corporal[487]) con la aparición de los caracteres sexuales secundarios y también en el período de embarazo, pero que no es sólo orgánico sino que va acompañado de las trasformaciones necesarias de la imagen del cuerpo y la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

subjetivación e impacta en el imaginario social del cuerpo femenino como construcción social. Es decir que nuestra imagen corporal es solidaria de la "imagen corpo-social femenina"488 y ambas son inmanentes a las prácticas sociales de subjetivación, producen y son producidas por esas prácticas y por lo tanto la imagen corporal femenina es performativa.

Nuestra pretensión en este escrito fue la de continuar con la osadía de Butler cuando refiere en ocasiones a la teoría nietzscheana para trabajar su teoría del género, digo osadía por la tan habitual lectura del filósofo alemán como misógino y por lo que hemos demostrado en esta tesis respecto de una posible esencialización nietzscheana de la mujer. Pero nosotros queremos denotar que si "la vida es mujer"[489] (y no en el sentido de naturalizarla), siendo la vida un múltiple juego de fuerzas marcada por el azar y la transformación, entonces la voluptuosidad femenina y su evidencia corporal como metáfora del devenir, pareciera ser lo que asusta y por lo tanto se oculta en nuestra cultura occidental y tiende a generar una violencia inusitada. La no tolerancia de lo diverso, de lo que deviene y no "es", de lo que no es totalmente manejable y a lo que se intenta dominar por medio de dispositivos sociales masculinistas de poder.

Esa voluptuosidad genera un efecto de misterio de tipo destructivo en los varones. ¿"Misterio" de la maternidad? única certeza reproductiva. ¿Se nos conmina sólo a reproducir, mientras los varones resultan los absolutos productores? -tomando la antigua idea de Platón respecto del semen masculino cómo único generador-. Así es como se niega de esa voluptuosidad aquello que es una característica exclusivamente femenina, los senos, y se los restringe exclusivamente a su faz dadora a un otro –el nir. amamantamiento-. Tal como afirma Irigaray[490], los senos no se comparan en el par presencia-ausencia de pene/falo y por lo tanto no se evidencia como distrofia masculina, cosa que sí sucede en la representación del clítoris respecto del pene. También afirma que las precocidades de la niña –comparada con el varón- en aspectos madurativos bio-psico-sociales, tales como: control de esfínteres, dominio del lenguaje, mejor disposición social, etc., aparecen en los discursos ligados a la dependencia, sumisión, docilidad e incluso retraso intelectual cuando se remite a características de la mujer, y el hombre aparece como intelectualmente valioso, libre, independiente, no preso de esas tendencias "tiernas" y dueño de su voluntad.

Concebimos, entonces, la voluptuosidad como devenir intempestivo de cambios en la imagen social del cuerpo femenino, a diferencia del *Falo* que se mantiene en la dicotomía imaginaria: presencia/ausencia, órganos visibles y no visibles.

Si bien no existe un origen certero de las cosas, podríamos situar en el origen lo absurdo del temor a la voluptuosidad femenina como testimonio del devenir, como testimonio de trasformación y finitud, como testimonio vital que no es más que la multiplicidad de combinatoria entre: biología- subjetividad-cuerpo-social-poder, etc. Ese

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

temor es el que dio impulso a los intentos de dominación y disciplinamiento de los cuerpos femeninos que hoy en día circulan en el imaginario y las prácticas sociales. El patriarcado ha marcado el cuerpo de las mujeres exigiéndole un vaivén de conductas, acciones, estéticas, mostraciones y ocultamientos "a gusto masculino", a través de las cuales los varones intentan apropiarse de la voluptuosidad femenina y encorcetarla para controlarla y utilizarla. Esto es lo que en las relaciones cotidianas se evidencia en las prácticas sociales donde los varones estigmatizan a las mujeres con comentarios groseros –deberíamos incluir también los comentarios homofóbicos que feminizan a los varones gays y masculinizan a las mujeres lesbianas-, se apropian de sus cuerpos por medio de significaciones que desvalorizan su subjetividad e incluso la biologizan (cuando hacen comentarios sexuales explícitos, animalizando a la mujer y a ellos mismos pero como "re-valorizados" machos). No es casual que las niñas púberes sean disciplinadas por los varones en los espacios públicos y "recibidas" públicamente de modos groseros que las tornan "cosa" observada y amenazada, y de ese modo aprenderán que deberán tener vergüenza de su cuerpo, de los cambios orgánicos que están viviendo y de la propia constitución de su subjetividad y su cuerpo voluptuoso, deberán mostrarlo para el placer de los machos y ocultarlo a la vez por ser excesivo491. Los hombres de todas las edades tienen derecho a objetivar y estigmatizar a cualquier niña o mujer y por lo tanto resultan los "propietarios" por excelencia, son los que pueden apropiarse imaginaria, simbólica y realmente del cuerpo de las mujeres y violentarlas de algún modo. Mujeres y varones son subjetivados en esas prácticas performativas que les confieren roles diferenciados y géneros dicotomizados.

Paradójicamente las teorías de la carencia femenina se basaban en que los órganos masculinos son más visibles e incluso la representación psicoanalítica del órgano sexual será también esa (falo) porque los genitales femeninos "no se ven"; cuando, en realidad aquí demostramos que lo que cultural y socialmente no soporta nuestra cultura occidental es la evidencia de la voluptuosidad del cuerpo femenino que no puede no "verse" y que se resiste a ser objetivado como biológico, como propiedad, como huella patriarcal, que se resiste a ser un mero reflejo, que evidencia el devenir y la inexistencia de una esencia eterna. El horror de la voluptuosidad constituye un ESCÁNDALO!

"(…) no sólo es un cuerpo el que escribe,
sino que la escritura misma se convierte en cuerpo (…)".

Mónica Cragnolini. Moradas Nietzscheanas. P.43.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Notas

[1] Distinción entre esfera inteligible-esfera sensible, mundo de las ideas y de los sentidos o sombras; base epistemológica y ontológica de la filosofía platónica. Platón presenta su teoría de las ideas a través de la *Alegoría de la caverna*: "(…) represéntate nuestra naturaleza, según haya sido o no iluminada por la educación, con esas propiedades de las cosas [ya referidas]. Imagínate, pues, a unos hombres en un abrigo subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a todo lo largo de la fachada; están allí desde su infancia y, encadenados de piernas y cuello, no pueden cambiar de sitio ni ver en otra dirección que hacia delante, porque las ligaduras les impiden volver la cabeza; el resplandor de un fuego encendido lejos, sobre una altura, reverbera tras ellos; entre el fuego y los prisioneros hay una vereda ascendente; a lo largo de esa vereda figúrate un pequeño muro parecido a los pequeños tabiques que los que hacen farsas con marionetas ponen entre ellos y el público y por encima del cual lucen sus habilidades.(…) . Semejantes a nosotros. intervine yo -; porque, ante todo, ¿piensas que en esa situación pueden ver de sí mismos y de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que da frente a ellos? (…) Examina ahora. proseguí yo. su reacción, si se les librase de las cadenas y de su ignorancia y si las cosas pasasen, naturalmente, de este modo: que uno de los prisioneros fuera liberado, que se le obligara a levantarse de pronto, a volver la cabeza, a andar, a levantar los ojos hacia la luz, movimientos todos que le causarían dolor y, deslumbrándole, le impedirían mirar los objetos cuyas sombras veia poco antes; ¿qué piensas que contestaría, si alguien le dijera que entonces, [hasta hace poco], veía cosas sin consistencia, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos con más realidad, vería con más rectitud; si, finalmente, haciéndole ver cada uno de los objetos que desfilaban ante él, se le obliga se a fuerza de preguntas a decir lo que eran? ¿No crees tú que se vería muy en apuros y que los contornos que antes veía le parecerían mucho más verdaderos que los objetos que se le mostraban ahora?
. Mucho más [verdaderos]. contestó.
. Y si se le obligase a mirar la misma luz, ¿[no crees] que le dolerían los ojos y que rehuiría y los volverla hacia las cosas que puede mirar y que considera a éstas más visibles en realidad que las que ahora se le muestran?
. Así [es]. contestó.
. Y si. proseguí yo. de allí se le sacara a la fuerza a través de la áspera y escarpada pendiente y no se le dejase hasta haber sido sacado afuera a la luz del sol, ¿no piensas que él sufriría y se quejaría de ser así tratado y que, una vez llegado a la luz, quedarían deslumbrados sus ojos y no podría ver ninguno de los objetos a los que nosotros, en estos momentos, podemos llamar verdaderos?
. Pues no [los vería] claros, ciertamente.
. Debería, creo, habituarse, si tenía intención de ver el mundo superior. Y al principio, lo que vería más fácilmente serían las sombras; luego, las imágenes de los hombres y de los otros objetos reflejados en las aguas; luego, los objetos en sí; luego, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplaría durante la noche las constelaciones y el firmamento con más facilidad que no lo haría durante el día con el sol y su claridad." (Platón. *La República o El Estado.* Documento preparado por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM).www.bibliotecabasica.com.ar. Recuperado el 07 de enero de 2014 en: http://peuma.unblog.fr/files/2012/07/Platon-La-Rep%C3%BAblica.pdf. Pp. 139-141).

[2] Estas son las palabras de Goethe que Nietzsche elige para abrir su Segunda Intempestiva: Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida.

[3] Tomada de la perspectiva nietzscheana planteada por Foucault en Microfísica del Poder, como la metodología que hace estallar el origen en sus múltiples perspectivas, y no como la búsqueda de una única verdad en el origen.

[4] Perspectiva derrideana. La *deconstrucción* consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas, desde una perspectiva analítico-crítica, e implica fundamentalmente la desconstrucción y desnaturalización del logocentrismo y la metafísica occidental. Según Derrida el tratamiento mismo del concepto de escritura ofrece "(…) ya el medio seguro para comenzar la desconstrucción de la *mayor totalidad* —el concepto de *episteme* y la metafísica logocéntrica—dentro de la cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos

occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación.
Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su "ima gen" o su "símbolo", y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida.* En adelante nuestro esfuerzo apuntará a extraer lentamente estos dos conceptos al discurso clásico, del que necesariamente los tomamos. Este esfuerzo será laborioso y sabemos a priori que su eficacia nunca será pura y absoluta.
La huella instituida es "inmotivada" pero no caprichosa. Al igual que la palabra "arbitrario", según Saussure, ella "No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante" (p. 131). Simplemente no tiene ningún "vínculo natural" con el significado en la realidad. La ruptura de este "vínculo natural" cuestiona, para nosotros, la idea de naturalidad, más que la de vínculo. Por eso la palabra institución no debe interpretarse demasiado apresuradamente dentro del sistema de las oposiciones clásicas.
No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de *la* metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo "arbitrario del signo", desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc.
Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella. La "inmotivación" del signo requiere una sí ntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad— dentro de lo que no es él. *Se anuncia como tal:* he aquí toda la *historia*, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo "no-viviente" hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal." (Derrida, J. De La Gramatología pp. 60 - 61).
[5] Hacemos aquí referencia a los modos de objetivación que, según Foucault en "La cuestión del sujeto" - En: *El poder: cuatro conferencias,* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989 -*,* transforman a los seres humanos en sujetos.
[6] Tomamos ***Occidente*** como categoría filosófica planteada por Gerard Mairet en Chatelet (Comp.), *Historia de las ideologías*. Allí, Mairet presenta Occidente como mito de poder con pretensiones de universalidad, que se opone a Oriente. Más allá de la
territorialidad y de la ubicación geográfica, ubica a occidente como una construcción de poder que tiene su origen en el ágora ateniense y que se ha ido modificando a lo largo de la historia. Occidente es "la morada nocturna del sol", donde las "luces" reposan, donde la claridad – razón - mora más allá del día. Complementa esta categoría el concepto de "orientalismo" que Edward Said propone como construcción de la mirada occidental sobre lo que el Oriente es y representa.
[7] Foucault afirma que al sistema capitalista no le servía el sistema de poder instaurado por la monarquía porque era discontinuo, es por ello que afirma: "Entonces, inconvenientes procesos económicos, diversos mecanismos, de algún modo quedaban fuera de control, y exigían la instauración de un poder continuo, preciso, de algún modo *atómico*. Pasar así de un poder lagunar, global, a un poder continuo e individualizante, que cada uno, que cada individuo, en él mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiese ser controlado, en vez de esos controles globales y de masa." ("Las redes del poder", en Christian Ferrer [Comp.] *El Lenguaje libertario. El pensamiento anarquista contemporáneo. Tomo I.* Montevideo, Uruguay: Norman-Comunidad, 1990. Edición digitalizada, p. 4.) También menciona que no sólo el desarrollo del capitalismo hizo necesaria esa tecnología de poder sino que el propio capitalismo se desarrolló con el impulso de la misma.
[8] Michel Foucault. *El poder: cuatro conferencias. "La cuestión del sujeto".* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989. P. 4.
[9] Remite, en términos generales, al concepto de Cornelius Castoriadis, imaginario social: en tanto significaciones imaginarias que suturan, se cristalizan constituyendo el imaginario instituído que se reproduce en las instituciones sociales.
[10] Cornelius Castoriadis. "Imaginario e imaginación en la encrucijada". "Institución primera de la

sociedad e instituciones segundas" y "¿Qué democracia?". En: *Figuras de lo pensable* (las encrucijadas del laberinto VI). México: FCE, 2006. pp. 93-113, 115-126 y 145-180. (Documento Digital p.4).

[11] En la edad media los alienados, los enfermos mentales y en especial las mujeres –sobre todo si tenían síntomas histéricos o epilepsias- eran quemados por denuncias de posesión demoníaca. El cuerpo era postulado como lugar donde yace lo diabólico, es así que a las mujeres las quemaban por brujas y oscurantistas: " Para Santo Tomás, la libertad es anterior a su alienación por el demonio posesor, y ella permanece irreductible, impenetrable para siempre; sólo en el cuerpo se deslizan los ángeles malos: *nostris corporibus illabuntur;* <impresionan a las facultades ligadas a nuestros órganos, pero la impresión no llega hasta la voluntad porque ésta no depende, ni en su ejercicio ni en su objeto, de un órgano corporal>. De este modo se salva la libertad del poseído. Pero su cuerpo está condenado; y si el ángel posesor está aferrado sólo a la carne, si sólo agita, atormenta y revoluciona a la existencia animal, matar esta vida bestial y quemar ese cuerpo no es más que devolver al alma la pureza de su querer, liberarle del instrumento pervertido de su libertad; el fuego liberará al espíritu de su cuerpo poseído, se quemará al insano por su salvación. Después del Renacimiento, la posesión adquiere un nuevo sentido en el pensamiento cristiano. Ya no es más perversión del cuerpo que deja intacta la libertad del alma, sino posesión del espíritu por el espíritu, abolición de la libertad, mientras que la naturaleza, obra divina, permanece indiferente al tumulto del corazón." (Michel Foucault. *Enfermedad mental y personalidad.* Barcelona, España: Editorial Paidós, 1984. Cap. V: El sentido histórico de la alienación mental. P. 89.)

[12] Voluptuosidad, según el diccionario de la real academia española significa: Complacencia en los deleites sexuales. Incitación o satisfacción de los placeres de los sentidos, especialmente el sexual. Nosotros ampliaremos la significación hacia lo que implica exceso, lo que implica un devenir intempestivo de cambios muy notables en la imagen social del cuerpo femenino.

[13] No olvidemos las figuras metafóricas que se utilizaron para aludir o representar el cuerpo femenino (especialmente desde la religión cristiana): serpiente (muda su piel, se transforma), manzana (jugosa tentación), gato negro (temido aliado de la "bruja" y la brujería).

[14] Siguiendo las nociones foucaultianas de objetivación y de sujeto.

[15] Siguiendo la crítica foucaultiana de la noción de sujeto.

[16] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I - La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990. P. 96.

[17] "—¿No es, repuso Sócrates, la separación del alma y el cuerpo, de manera que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola de otro? ¿No es esto lo que se llama la muerte? —Lo es, dijo Simmias." "—Y respecto de todos los demás placeres que afectan al cuerpo, ¿crees tú que deba buscarlos y apetecer, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demás adornos del cuerpo? ¿Crees tú que debe estimarlos ó despreciarlos, siempre que la necesidad no le fuerce á servirse de ellos?

—Me parece, dijo Simmias, que un verdadero filósofo no puede menos de despreciarlos. — Te parece entonces, repuso Sócratos, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo; y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse sólo de su alma. — Seguramente. —Así, pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar, replicó 'Sócrates, es evidente que lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en despren dersu alma del comercio del cuerpo." (Platón. Cit. Pp. 30-31).

[18] Barush Spinoza. *Tratado Teológico-Político.* México: Editorial Porrúa S.A., 1982. P. XXIX.

[19] Op. Cit. Pág. 44.

[20] Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. (5ª edición) Traducción de Carmen Artal. Barcelona, España: Editorial Anagrama, 1998. P. 59.

[21] Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. *De los despreciadores del cuerpo.* Madrid: Alianza Editorial, 2006. Pp. 64-65.

[22] A mi criterio, Oliverio Girondo pone en prosa poética estas apreciaciones nietzscheanas: "Yo no tengo una personalidad; yo soy un cocktail, un conglomerado, una manifestación de personalidades. En mí, la personalidad es una especie de forunculosis anímica en estado crónico de erupción; no pasa media hora sin que me nazca una nueva personalidad.

Desde que estoy conmigo mismo, es tal la aglomeración de las que me rodean, que mi casa parece el consultorio de una quiromántica de moda. Hay personalidades en todas partes: en el vestíbulo, en el corredor, en la cocina, hasta en el W. C. ¡Imposible lograr un momento de tregua, de descanso! ¡Imposible saber cuál es la verdadera! Aunque me veo forzado a convivir

en la promiscuidad más absoluta con todas ellas, no me convenzo de que me pertenezcan.
¿Qué clase de contacto pueden tener conmigo —me pregunto— todas estas personalidades inconfesables, que harían ruborizar a un carnicero? ¿Habré de permitir que se me identifique, por ejemplo, con este pederasta marchito que no tuvo ni el coraje de realizarse, o con este cretino de cuya sonrisa es capaz de congelar una locomotora?
El hecho de que se hospeden en mi cuerpo es suficiente, sin embargo, para enfermarse de indignación. Ya que no puedo ignorar su existencia, quisiera obligarlas a que se oculten en los repliegues más profundos de mi cerebro. Pero son de una petulancia... de un egoísmo... de una falta de tacto...
Hasta las personalidades más insignificantes se dan unos aires de trasatlántico. Todas, sin ninguna clase de excepción, se consideran con derecho a manifestar un desprecio olímpico por las otras, y naturalmente, hay peleas, conflictos de toda especie, discusiones que no terminan nunca. En vez de contemporizar, ya que tienen que vivir juntas, ¡pues no señor!, cada una pretende imponer su voluntad, sin tomar en cuenta las opiniones y los gustos de las demás. Si alguna tiene una ocurrencia, que me hace reír a carcajadas, en el acto sale cualquier otra, proponiéndome un paseíto al cementerio. Ni bien aquélla desea que me acueste con todas las mujeres de la ciudad, ésta se empeña en demostrarme las ventajas de la abstinencia, y mientras una abusa de la noche y no me deja dormir hasta la madrugada, la otra me despierta con el amanecer y exige que me levante junto con las gallinas.
Mi vida resulta así una preñez de posibilidades que no se realizan nunca, una explosión de fuerzas encontradas que se entrechocan y se destruyen mutuamente. El hecho de tomar la menor determinación me cuesta un tal cúmulo de dificultades, antes de cometer el acto más insignificante necesito poner tantas personalidades de acuerdo, que pref iero renunciar a cualquier cosa y esperar que se extenúen discutiendo lo que han de hacer con mi persona, para tener, al menos, la satisfacción de manda rlas a todas juntas a la mierda." (Poema 8 de *Espantapájaros,*1932. Recuperado el 8 de enero de 2014 en: http://www.poesi.as/og32008.htm)
[23] Teniendo en cuenta que Mónica Cragnolini en *Moradas Nietzscheanas* nombra esto otro, esta alteridad como *"ello";* podríamos decir que si para Sigmund Freud "donde *ello* estaba, el *yo* debe advenir" (*El yo y el ello*), para Nietzsche sería: donde *yo* (ich) estaba, *ello* debe advenir; así el sí mismo se constituye en esa pluralidad, en el ser en devenir que es el ultrahombre nietzscheano, dejando atrás al hombre moderno que decía "yo" y hacía de eso una esencia inmutable.
[24] Formas como modelos o ideales universales, formas perfectas, que son realidades en sí mismas, independientes de la mente que las conoce y de las cosas que "participan" de ellas. Todas estas formas derivan de una que es la idea del Bien.
[25] En *Fedón o Del Alma* (Cit.), Platón deja de lado la ciencia por basarse en los sentidos y dice: "—¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce á error. —Es cierto. — ¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad? — Sí". (p.31).
[26] Así expresa Platón la formación del universo, y da cuenta de la unidad absoluta y el principio único de todo: " El cuerpo del mundo, habiendo comenzado á existir, es necesariamente visible y tangible. (…) Fué, por lo tanto, indispensable colocar el agua y el aire entre la tierra y el fuego. De suerte que el cuerpo del mundo comprende estos cuatro cuerpos particulares. Los comprende en su totalidad. (...) Fuera de él no hay nada. A esto debe el ser completo, el ser único; y á esto debe también el verse libre de enfermedades, de la ancianidad, de la muerte; porque nada exterior puede obrar sobre él, para alterarlo ó disolverlo. Es esférico, porque es la forma más conveniente, **tratándose de un cuerpo que comprende todos los cuerpos, y en sí la más hermosa; completamente liso en su superficie, porque no teniendo nada que ver, nada que escuchar, nada que coger, no tiene necesidad de ojos, ni de oidos, ni de manos, ni de ningun órgano ni sentido.** Como es esférico, se mueve uniforme y circularmente, girando sobre sí mismo, es decir, según el movimiento por excelencia. Antes del cuerpo del mundo, Dios había formado ya el alma del mismo, esta alma racional (...). De la esencia indivisible y de la esencia divisible mezcladas, formó una tercera esencia intermedia; después mezcló esta esencia intermedia con las otras dos, con lo mismo y con lo otro; (...) Y est a fué el alma del mundo. Según que encuentra en su doble movimiento las cosas que subsisten ó las cosas que pasan, y expresa su opinión sobre las unas ó las otras, tiene opiniones sólidas y verdaderas, ó la inteligencia y la ciencia perfecta. Ahora bien. Dios puso esta alma en el cuerpo del universo, ó más bien, puso el cuerpo del universo en est a alma, haciendo que sus centros coincidieran; y de esta manera resultó acabado y completo el animal

racional, que es el mundo." [Platón. *Timeo.* Obras completas, traducción de Patricio de Azcárate, tomo 6. Madrid, España: Medina y Navarro Editores, 1872. (El resaltado es mío). Pp. 132-133.]

[27] Tener en cuenta, en especial, lo resaltado de nota 27.

[28] Friedrich Nietzsche. Así habló Zaratustra. Cit. P. 174. (El resaltado es mío).

[29] Fredrich Nietzsche. *Ecce Homo* (6ta. ed.), *Por qué soy un destino*. Madrid: Alianza Editorial, 1980. P. 130.

[30] Así lo expresa Platón en *Fedón o Del Alma*: "(…) La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan á veces algún cambio, por pequeño que sea, ó cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar- nunca la menor alteración, ni la menor mudanza? —Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás.(…) —¿No decíamos que , cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oido, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender á los objetos m ediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas, que no son nunca las mismas; se extravia, se t urba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado á cosas de esta naturaleza? —Sí. —Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige á lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable (...). Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida á lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este est ado del alma es lo que se llama sabiduría." (Platón. Cit. Pp. 54-55).

[31] Similares cuestiones expresa en *Humano Demasiado Humano* en el Cap. 1: **De las primeras y últimas cosas. Aforismo 1. "Química de las ideas y de los sentimientos**.– Los problemas filosóficos revisten hoy las mismas formas que hace dos mil años:
¿cómo puede nacer una cosa de su contraria, por ejemplo, lo razonable de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del deseo avaro, el altruismo del egoísmo, la verdad del error? La filosofía metafís ica, para vencer esta dificultad, se ha valido hasta hoy de la negación de que una cosa naciera de otra, y aceptando para las de alto valer un origen milagroso: la separación del núcleo y la de la esencia de «la cosa en sí»." (Friedrich Nietzsche. *Humano demasiado humano.* Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor, 2000. p.18).

[32] Fredrich Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. (2da. reimpresión) México: Editores Mexicanos Unidos, 1993. Pp. 26-27.

[33] Op. Cit. P. 28.

[34] Así Platón afirma en *Fedón* (Cit.): "Dígase en buen hora que sí yo no tuviera huesos ni nervios, ni otras cosas semejantes, no podría hacer lo que juzgase conveniente; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que yo hago, y no la elección de lo que es mejor, para la que me sirvo de la inteligencia, es el mayor absurdo, porque equiva le á no conocer esta diferencia: que una es la Causa y otra la cosa, sin la que la causa no sería nunca causa; y por lo tanto la cosa y no la caus a es la que el pueblo, que camina siempre á tientas y como en tinieblas, toma por verdadera causa, y á la que sin razón da este nombre." (p. 84).

[35] Es necesario aclarar que el nihilismo referido aquí es el nihilismo como síntoma, que niega la vida (cualidad de negación de la voluntad de poder), que la deprecia y, por tanto, ésta toma el valor de nada. Nietzsche distingue ese nihilismo negativo, tan to del reactivo que introyecta la nada y la contagia, como del nihilismo pasivo que lleva al límite la reacción haciendo morir los valores supremos -forzando la negación de la negación- y por lo tanto puede dar lugar a un devenir afirmativo, a un nihilismo activo donde lo negativo se convierte en poder de afirmar, donde el hombre quiere perecer, ser superado y se da una transvaloración de todos los valores, porque en la aceptación de la finitud está la transformación, el devernir activo, el eterno retorno de las fuerzas vitales. (Para ampliar, ver: Cap. V de *Nietzsche y la Filosofía* de Gilles Deleuze - 5ª edición- Barcelona, España: Anagrama, 1998.)

[36] Friedrich Nietzsche. Cit., p. 33.

[37] Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia.* Traducción de Roberto Ganiz. México: Editores Mexicanos Unidos, 1994. (CCCI: *La ilusión de los contemplativos*) P. 224.

[38] "Un gran **dolor** es el último liberador del espíritu; él es quien nos enseña la gran sospecha, (…)" (Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Cit. P. 18 del Prólogo. -La negrita es mía-)

[39] Mónica Cragnolini. *Moradas Nietzscheanas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Cebra, 2006. P. 47.

[40] Friedrich Nietzsche. *Así Habló Zaratustra.* Cit. *De los apóstatas.* P. 260.

[41] Michel Foucault. *Microfísica del poder.* (3ª Edición). Madrid, España: Ediciones de La Piqueta, 1992. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia;* pp 10-12.
[42] Nietzsche llama valores supremos a los que la cultura alemana erige como únicos y verdaderos, valores que no se reconocen como creación sino como esencias y que son producto de una voluntad de poder que niega la pluralidad de perspectivas.
[43] Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Cit.*, *Por qué escribo tan buenos libros*. P. 51
[44] *Hombre de rebaño y moral de rebaño*: "Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos. Por fortuna no está el mundo construido sobre instintos tales que cabalmente sólo el bonachón animal de rebaño encuentre en él su estrecha felicidad; exigir que todo se convierta en «hombre bueno», animal de rebaño, ojiazul, benévolo, «alma bella» o altruista, como lo desea el señor Herbert Spencer, significaría privar al existir de su carácter *grande,* significaría castrar a la humanidad y reducirla a una mísera chinería. ¡Y se ha intentado hacer eso!... Precisamente a eso se lo ha denominado moral... En es te sentido Zaratustra llama a los buenos unas veces «los últimos hombres» y otras el «comienzo del final»; sobre todo, los considera como la especie más nociva de hombre, porque imponen su existencia tanto a costa de la verdad como a costa del futuro. Los buenos, en efecto, -no pueden crear: son siempre el comienzo del final: -crucifican a quien escribe nuevos valores sobre nuevas tablas, sacrifican el futuro a sí mismos, ¡crucifican todo el futuro de los hombres! Los buenos han sido siempre el comienzo del final." (*Ecce Homo*. Cit. *Por qué soy un destino,* p.127).
[45] Algunas traducciones prefieren ultrahombre porque implica ir más allá del hombre moderno y no una simple superación. Usaré indistintamente las dos nominaciones.
[46] Friedrich Nietzsche. Cit., p. 57.
[47] Friedrich Nietzsche. Cit, Ibid p. 57.
[48] Op.Cit, p. 103.
[49] Friedrich Nietzsche. Cit., p. 128.
[50] Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo.* Cit. P. 54
[51] Aunque, por otro lado, critica en varios pasajes de su obra el concepto mismo de profundidad y lo liga al idealismo, a la búsqueda de esencias.
[52] Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Cit. P. 111.
[53] *Ilustración 1* Foto de Nietzsche, Rée y Andreas-Salomé. Recuperada el 19 de enero de 2014 de: http://www.nietzscheana.com.ar/fotos/Lou_ReeNietzsche1.htm. Ver las referencias en la web donde se indica que Nietzsche prepara cuidadosamente la escena de la foto, donde es la mujer la que tiene el látigo.
[54] Aquí hay una nota de Sánchez Pascual que remite a la tercera parte: *La otra canción del baile.* Donde en la p. 316, Zaratustra
usa el látigo para hacer que la vida, que es una mujer, baile.
[55] Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra.* Cit. Ibid, P. 111.
[56] Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo.* Cit. P. 31.
[57] Op.Cit., Ibíd., p.31.
[58] A diferencia de la visión occidental, la filosofía oriental postula que cada existencia, cada ser, objeto o pensamiento posee un complemento del que depende para su existencia y que a su vez existe dentro de él mismo. De allí que lo existente nunca remite a un estado puro ni tampoco se encuentra en absoluta quietud, sino en continua transformación. Es decir que no se trata de una dicotomía que se sintetiza en una esencia única, sino que la esencia es esa pluralidad o multiplicidad. Esta es la misma perspectiva que Nietzsche asume en su concepto de voluntad de poder.
[59] Friedrich Nietzsche. Op. Cit., Ibid, pp. 62-63.
[60] Se refiere al mito de la muerte de Orfeo en manos de las Ménades de Dioniso.
[61] F. Nietzsche. Cit., Ibíd., p. 63.
[62] F. Nietzsche. Cit., Ibíd., p.63.
[63] No olvidemos que Ibsen, en sus obras, lleva adelante una crítica a la familia y las leyes masculinas a las que tienen que someterse las mujeres.
[64] Friedrich Nietzsche. Cit., Ibid, p. 64.
[65] En *Así habló Zaratustra,* Nietzsche postula tres transformaciones del espíritu: se convierte en camello, el camello en león y éste en niño. El camello es la metáfora del animal de la pesadez, "la bestia de carga que renuncia a todo y es respetuosa". El león es el que *quiere* conquistar la libertad y ser señor, por eso se enfrenta con el dragón que dice *tú debes* y así se proclama el mismo como todos los valores ya creados. El león desgarra al dragón, pero aún no puede crear nuevos valores, eso puede hacerlo el niño. (Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra.* 9na.

Reimpresión. Madrid, España: Alianza Editorial, 2006. pp. 53-55)
[66] Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo.* Cit. P. 64.
[67] "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. (…) Y este misterio me ha confiado la vida misma. <Mira, dijo, *yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo* (…) Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades (…). Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseño yo- ¡voluntad de poder! (…) En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que sean imperecederos -no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos. Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercéis violencia, valoradores: y ese es vuestro oculto amor, y el brillo, el temblor y el desbordamiento de vuestra propia alma. (…) Y quién tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ese tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores." (F.Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Cit. P. 176-177.)
[68] Ver *Así habló Zaratustra* (Cit.), p 110.
[69] Platón. Cit. Pp. 33-34. (El destacado en negrita es mío)
[70] El tema de la preñez aparece también en *Así habló Zaratustra* como preñez del que crea, opuesta a la lascividad de los filósofos de la contemplación -tratándolos como simil "mirones"-: "¡Oh, sensibles hipócritas lascivos! A vosotros os falta la inocencia en el deseo:¡y por eso ahora calumniáis el desear! ¡En verdad, no como creadores, engendradores, gozosos de devenir amáis vosotros la tierra! ¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura. ¿Dónde hay belleza? Allí donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se quede sólo en imagen. Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes!" (Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra, Del Inmaculado conocimiento.* Cit. p. 187).
[71] Nietzsche parece idealizar el estado de embarazo y así lo expresa en el aforismo 552 de *Aurora:* "*El egoísmo idealista.* ¿Hay un estado más sagrado que el del embarazo, en el que todo se hace con el convencimiento íntimo de que, de un modo u otro, aprovechará al ser que se lleva dentro en estado de devenir, de que esto aumentará el valor secreto que ilusiona con el encanto del misterio que se lleva en el cuerpo?" (Friedrich Nietzsche. *Aurora.* Madrid, España: M. E. Editores, 1994. P. 273.)
[72] Friedrich Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal.* Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor, 2000. P. 64.
[73] Friedrich Nietzsche. *La mujer griega.* Artículo digital sin paginación. Recuperado el 5 de enero de 2014 en:
http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros../N/Nietzsche%20-%20Mujer%20griega.pdf
[74] No olvidemos que los argumentos religiosos que "defienden la familia" nuclear y cristiana son que toda mujer sigue a su marido obedientemente, que la pareja heterosexual es la "natural", que el no tener hijos y la homosexualidad son consideradas "contranatura".
[75] El calificativo es mío, basado en las referencias psicológicas que Nietzsche da en su obra respecto de los efectos que estas dos mujeres tenían sobre él, e incluso la supuesta relación casi incestuosa con su hermana, de quien se escapaba en cuanto sus fuerzas se lo permitían.
[76] Mónica Cragnolini. *Moradas Nietzscheanas.* Cit. (Nota 2 de pié de página). P. 133.
[77] F. Nietzsche. Cit. P. 104.
[78] F. Nietzsche. Cit., P. 254.
[79] F. Nietzsche. *La Gaya Ciencia.* Cit., Pp. 103-104.
[80] Más adelante analizamos desde esta perspectiva los aportes de las filósofas feministas.
[81] "**Peso Formidable**: ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades, diciéndote:
<Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, dada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con el tú, polvo al polvo?> ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: <¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!?> Si este pensamiento arraigare en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero

acaso te aniquilara: la pregunta, <¿quieres que esto se repita una e inn umerables veces?> ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!" (F. Nietzsche. *La Gaya Ciencia.* Cit., Pp. 255-256).

[82] Michel Foucault. *Microfísica del Poder.* Buenos Aires: Ed. La Piqueta; 1992. Pp. 166-167.

[83] Op. Cit., Ibíd., P. 166.

[84] Aquí se vislumbra la crítica foucaultiana de la noción de sujeto, los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Nociones íntimamente relacionadas con las categorías de cuerpo y poder, centrales en este trabajo.

[85] Michel Foucault. *Las redes del poder*. En El lenguaje libertario. Montevideo, Uruguay: Ed. Nordan Comunidad, 1990. P. 5

[86] Op. Cit., P. 6

[87] Op. Cit, Ibid., p. 6.

[88] Op. Cit., Ibid, p. 6.

[89] Op. Cit., P. 8.

[90] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, 1 – la voluntad de saber.* Cit. P. 59

[91] Op. Cit. Pág. 63.

[92] En este punto, resulta inevitable preguntarse si el celibato podría incluirse dentro de los dispositivos de saturación sexual, basado en la prohibición y la autoflagelación, y si éste tiene relación con conductas de tipo perverso que incluyen abusos sexuales de niños/as, muy frecuentes al interior de la iglesia católica.

[93] Michel Foucault. *Las redes del poder.* Cit. Pp. 8-9.

[94] De la clase 11 del Prof. Esteban Rodríguez del curso Estado, Sociedad y Poder. Tres visiones críticas de la teoría social. Maestría de Ciencias Sociales y Humanidades, UNQUI, 2009.

[95] Por supuesto que esto no es posible para Foucault, pero a mi criterio es el efecto del dispositivo sobre los cuerpos que para ser utilizados deben ser dóciles, deben sobresaturarse de sentidos, incluso políticos, para despolitizar las relaciones.

[96] De la clase 11 del Prof. Esteban Rodríguez. Cit. Pág. 11

[97] Michel Foucault. *El poder: Cuatro conferencias.* Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989 [s.n]. P. 10.

[98] Op. Cit. P. 9.

[99] Op.cit. Pp. 9-10.

[100] Francesca Gargallo Celentani. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* 1ra. Edición – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: América Libre, 2013.

[101] Op. Cit. Pp 17-18.

[102] Ana de Miguel. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulos disponibles en: http://www.mujeresenred.net/anademiguel.html. (Recuperados el 11 de enero de 2014).

[103]Celia Amorós y Ana de Miguel. *Teoría Feminista: De la Ilustración a la Globalización.* Editorial Minerva, 2005. Recuperado el 11 de enero de 2014 en: http://www.mujeresenred.net/spip.php?article436.

[104] Aunque De Miguel considera que comienza con la obra del filósofo cartesiano Poulain de la Barre *"Sobre la igualdad de los sexos"* publicada en 1673. Afirma: "(…) Amorós encuadra la obra de Poulain en el contexto más amplio de la Ilustración. Aun reconociendo el carácter pionero y específico de la obra, ésta forma parte de un continuo feminista que se caracteriza por radicalizar o universalizar la lógica de la razón, racionalista primero e ilustrada después. Asimismo, mantiene que el feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones y como proyecto político capaz de constituir un sujeto revolucionario colectivo, sólo puede articularse teóricamente a partir de premisas ilustradas: premisas que afirman que todos los hombres nacen libres e iguales y, por tanto, con los mismos derechos." (Ana de Miguel. Cit. Cap. II. En: http://www.mujeresenred.net/historia- feminismo2.html).

[105] Op. Cit. Ibid., s/n.

[106] Ver una referencia a los tres escritos pioneros del feminismo en: http://feminismo.about.com/od/historia/tp/tres-escritos-pioneros-del-feminismo.htm . (Recuperado el 11 de enero de 2014).

[107] Ana de Miguel. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulo III. Recuperado el 11 de enero de 2014 en: http://www.mujeresenred.net/historia-feminismo3.html

[108] Op. Cit. Ibid., s/n.
[109] Ana de Miguel. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulo IV. Recuperado el 11 de enero de 2014 en:
http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo4.html.
[110] Op. Cit., Ibid., s/n.
[111] Op. Cit., Ibid., s/n.
[112] Soledad Murillo de Vega. *Inquisidoras de nuestro cuerpo, la búsqueda de imperfecciones.* La semantización del cuerpo femenino. En: A. Revista de Salud CAPS. Centro de Salud Catalán. Generalitat de Cataluña. Barcelona, 2002 (pp.: 25 -36). Recuperado el 12 de febrero de 2014 de: http://www.soledadmurillo.es/articulo/inquisidoras-de-nuestro-cuerpo-la-busqueda-de- imperfecciones
[113] Murillo recuerda que Hobbes en el Leviatán sostiene que: "(...) para ser ciudadano hay que ser dueño de uno mismo y propietario de su cuerpo. Atrás queda la negra Edad Media, donde los hombres no se pertenecían a sí mismos, sino a un señor feudal fuerte y territorial. Pero, hoy en día, nos pertenecemos, marcamos las reglas de nuestro cuerpo, o además del tiempo, también nos han expropiado la imagen singular para que aspiremos a un rostro y cuerpo estandarizados." (Murillo. Artículo citado. S/n)
[114] Murillo señala la paradoja de: "(...) proclamarse ciudadana, cuando el cuerpo es un campo de correcciones y se transforma en un lugar del que me distancio para adaptarlo, o volverlo del revés, como se (re)quiera. Es cierto, que habitar el propio cuer po, con el sentimiento de sentirse dueña del mismo, es un hecho reciente para las mujeres. Si ha existido un consenso entre pensadores, médicos, sacerdotes, no importaba clase y condición, éste se ha basado en la persistente sospecha sobre la malignidad del cuerpo femenino. Sus discursos no regatean explicaciones "científicas" para validar sus teorías, armadas bajo una única recomendación: precaverse de la conducta de las mujeres. El cuerpo femenino ha sido blanco de las más sofisticadas afrentas: la Sofía de Rousseau, la deshonra cristiana, el puritanismo, la teoría freudiana (y su catálogo de envidias), la doncella mancillada, la perfecta casada, todas estas prescripciones nos llevan a una severa petición: separarnos de nuestro cuerpo para domesticar lo, porque nosotras somos las primeras guardianas de sus fronteras." (Op. Cit., Ibíd., s/n.)
[115] Op. Cit. Ibid., s/n.
[116] Soledad Murillo. *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio.* Madrid, España: Editorial Siglo XXI, 1996.
[117] Op. Cit., P. 2.
[118] Op. Cit., Ibíd., p.2.
[119] "La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos, como una trascendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia, hay degradación de la existencia en "en sí", de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia, experimenta ésta como una necesidad indefinida de trascenderse."[Simone de Beauvoir. *El segundo sexo.* (2ª edición). Traducción de Juan G. Puente. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana, 2005. Pp. 30-31.]
[120] Simone de Beauvoir. Cit. P. 220.
[121] Op. Cit. p. 18.
[122] Discutiríamos este término, porque consideramos que absolutiza una categoría que es propia de la cultura occidental y del modo que imprime la metafísica en los cuerpos, en las subjetividades que conforma dicha cultura. De Beauvoir no discute al sujeto hegeliano, sino que se pregunta por qué la mujer, en tanto esclava o vasalla, no lucha relativizando ese absoluto. "En verdad, la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable. Si la mujer se descubre como lo inesencia l que jamás retorna a lo esencial, es porque ella misma no realiza ese retorno." (Op. Cit., P. 21)

[123] Op. Cit., P. 218.
[124] Op. Cit., Ibid, p. 218.
[125] Lo cual nos remite al disciplinamiento del cuerpo de la mujer, en términos foucaultianos, y a cómo especialmente las disciplinas penetran el cuerpo femenino indicando qué y cómo hacer, paradójicamente en el marco de la naturalización instintiva de la misma, exclusivamente en tanto madre.
[126] Sylviane Agacinski. *Política de Sexos.* Madrid, España: Taurus, 1998.
[127] Op. Cit., p. 10.
[128] Op.Cit., P. 16.
[129] Op.Cit., P. 17.
[130] Op.Cit., P. 18.
[131] Op.Cit., P. 22.
[132] Op.Cit., P. 23.
[133] Op.Cit., P. 25.
[134] Seguramente al tomar a F. Heritier, quien retoma a Lévi-Strauss, Agacinski está influenciada por las teorizaciones del antropólogo y filósofo estructuralista respecto del tratamiento estructuralista del parentesco y los mitos, buscando las invariantes universales en el cruce con las particularidades culturales. Asimismo, Lévi-Strauss postula en su obra *Las mitológicas* y en *Antropología Estructural*, que los mitos siempre son intentos de explicación acerca de cuestiones incognoscibles para el hombre y que remiten en general al origen de la vida, a la muerte y a la sexualidad; del mismo modo menciona que no se puede conocer el mito original, por lo que el mito es en sí mismo sus versiones. Sólo es posible estudiar los mitos en conjunto, en sus múltiples versiones; siendo la del etnólogo una más. Resulta importante señalar también que la naturaleza, para este antropólogo, tiene el atributo de ser universal por excelencia (Ver *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Tomo 1. Cap. Naturaleza y Cultura). Esta característica parece estar especialmente presente en Agacinski aunque no menciona a Claude Lévi-Strauss.
[135] Sylviane Agacinski. Cit., P. 31.
[136] Ver nota 134.
[137] Sylviane Agacinski. Cit. P. 34.
[138] Sobre este tema ver: Silvina Cuello. Cap.1.3: "El atravesamiento socio-político de los cuerpos ¿Cuerpo como lenguaje?
¿Cuerpo como texto que se lee y como papel sobre el que se escriben-inscriben improntas culturales?". En: Medina (Coord.) et.
Al. *Ensambles: problemáticas y perspectivas de las subjetividades contemporáneas.* Buenos Aires, Argentina: EUDEBA, 2010.
[139] Sylviane Agacinski. Cit. P. 34.
[140] Op. Cit. P. 35.
[141] Ver *"Los bárbaros de Terry Jones". E*n: Canal Encuentro. Disponible en:
http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/Programas/ver?rec_id=110550.
[142] Sylviane Agacinski. Cit., P. 41.
[143] Op. Cit., P. 42.
[144] Op. Cit., P. 43.
[145] Op. Cit., P. 48.
[146] Op. Cit., P. 49.
[147] Op. Cit., P. 91.
[148] Op. Cit., P. 92
[149] Erótica que -según la autora- en el caso de las parejas del mismo sexo, el deseo del placer se encuentra totalmente desvinculado de la fecundidad. Afirmación que no contempla para nada la realidad singular de muchas parejas homosexuales, quizás porque, como antes mencionamos, para ella el deseo se liga a la biología y por lo tanto la homosexual está ligada más a la transgresión (e incluso a la perversión) para la autora. También retoma a Platón para dar cuenta de la estructura del deseo homosexual como amor (sublimado y puro) dirigido al alma, y en el caso de la mujer al cuerpo fecundo (amor impuro dirigido a la procreación). Agacinski, irónicamente se pregunta si aún somos platónicos, por la poca valoración a la fecundidad.
[150] Agacinski. Cit., Ibíd., p. 92.
[151] El tema de la voluptuosidad será retomado luego, dado que sostenemos que la evidencia en el cuerpo de esa voluptuosidad femenina, es uno de los motivos principales del intento de ocultamiento, desvalorización y finalmente del intento de dominación y apropiación del cuerpo femenino en nuestra cultura.
[152] Sabemos ya de sobra que, desde las mismas teorías psicoanalíticas mencionadas por Agacinski, el deseo nunca coincidió con la biología –salvo por la lejana conexión con la pulsión-, mucho menos con la reproducción, y aún menos en los varones dado que carecen de la vivencia biológica del embarazo y deben

claramente “adoptar” a ese hijo por nacer (las madres también aunque de modo distinto).
[153] Agacinski. Cit., P. 106.
[154] No leo los mismos argumentos en contra de algún señor capitalista que se enriquece de la explotación de otros que no pueden ni vivir en condiciones dignas.
[155] Agacinski. Cit., P. 58.
[156] Op. Cit., P. 68.
[157] Op. Cit., P. 73.
[158] Op. Cit., P. 76.
[159] Op. Cit., P. 81.
[160] Op. Cit., Pp. 83-84.
[161] Op. Cit., P. 84.
[162] Ana Esteban Zamora. *Reseña de "Política de sexos Sylviane de Agacinski”.* En: *Revista de Antropología Social, núm. 9*. En
Redalyc.org (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica). Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid, 2000. pp. 251- 256.
[163] Agacinski. Cit., P. 85.
[164] Op.Cit., p. 127.
[165] Pareciera expresar, de algún modo, que la mujer, a quien le gusta pensar más política, tranquiliza al varón con la palabra.
[166] Agacinski. Cit., P. 171.
[167] Carole Pateman. *El contrato sexual.* Traducción de M. a Luisa Femenías, revisada por Maria-Xosé Agra Romero. México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.
[168] Desde la perspectiva tradicional del contractualismo, se da un reemplazo de lo natural por lo social como fundación política a través del contrato, es decir que se mantiene intacto el par naturaleza-cultura.
[169] Carole Pateman. *El contrato sexual.* Cit., Pp. 10-11.
[170] Op. Cit., P. 22.
[171] Op. Cit., P. 50.
[172] Op. Cit., P. 51.
[173] Op. Cit., P. 52.
[174] Op. Cit., P. 54.
[175] Op. Cit., P.124.
[176] Op. Cit., P. 125.
[177] Op. Cit., P. 135. El resaltado es mío.
[178] Op. Cit., P. 128.
[179] Op. Cit., P 132.
[180] Op. Cit., Ibid, p. 132.
[181] Op. Cit., Pp. 137-138.
[182] Op. Cit., p. 141.
[183] Op. Cit., Ibíd., p. 141.
[184] Es decir que se crea la histeria femenina (manifestación del deseo insatisfecho y metonímico) a la par que la justificación d e la dominación y la violación.
[185] Pateman. Cit., P. 142.
[186] Op. Cit., P. 135.
[187] Op. Cit., p. 57.
[188] Op. Cit., P. 144.
[189] Op. Cit., P. 152.
[190] Pateman recuerda, aquí, los planteos de Lévi-Strauss sobre el pasaje de la naturaleza a la cultura por medio de la ley de prohibición del incesto y la ley de exogamia, siendo la primera una “regla social que, como las leyes de la naturaleza, es universal.” Refiere también que para el antropólogo francés, el matrimonio vendría a ser como el arquetipo del intercambio, ya que por medio de la exogamia permite intercambiar mujeres, bienes y mensajes con otros grupos y ampliar el propio grupo de parentesco para su subsistencia cultural. Ese intercambio de mujeres garantiza igualdad de acceso sexual de todos los hombres, ordenando así la distribución de mujeres. “Lévi-Strauss pone el acento en que (como en el lenguaje) la ley de la exogamia crea lazos entre los hombres, se toman cuñados, se constituyen y se afianzan los lazos comunitarios (fraternales).” (Cit., p. 156).
[191] Pateman. Cit., p. 154.
[192] Op. Cit., Pp. 151-152 (nota al pie n° 183).

[193] Op. Cit., P. 56.
[194] Op. Cit., P. 161.
[195] Op. Cit., P. 165.
[196] Op. Cit., P. 171.
[197] Op. Cit., P. 172.
[198] Op. Cit., P. 174.
[199] Op. Cit., P. 175.
[200] Op. Cit., P.18.
[201] Aquí se refiere a las feministas socialistas que homologan la situación de los trabajadores y las esposas, basándose en las "condiciones coercitivas de ingreso a la contratación" presentes en las relaciones sociales que llevan a los obreros a vender su fuerza de trabajo y a las mujeres a casarse. El único modo de la mujer de ganarse la vida era el matrimonio, dado que socialmente se le negaba el acceso a educación, oficios, conocimientos y manejos contractuales en general.
[202] Pateman. Cit., P. 183.
[203] Op. Cit., P. 186.
[204] Op. Cit., p. 187.
[205] "La solución de Engels supone que el contrato original es puramente un contrato social y que los términos del contrato social
son universales: las relaciones conyugales en la familia son como las del mercado. Es decir, supone que los varones no tienen su
poder sobre las mujeres en tanto que *varones:* el interés de un esposo en la subordinación de su esposa es exactamente igual a aquel del capitalista que tiene otro hombre trabajando para él."(Pateman. Cit., p. 187.)
[206] Observamos que la autora alerta sobre el engaño (de carácter metafísico, decimos nosotros) que implica considerar que "(...)
que la esfera pública siempre arroja luz sobre la esfera privada más bien que su inversa." (Pateman. Cit., P. 200).
[207] Aquí la filósofa utiliza de forma acrítica el concepto de intercambio libre y de algún modo parece contradecir lo que afirma - en otros pasajes del libro- respecto de que el capitalismo se basa en el contrato social (que supone siempre la subordinación y no es plenamente libre) y por lo tanto es una categoría patriarcal.
[208] Pateman. Cit., p. 192.
[209] Op. Cit., P. 198.
[210] "La afirmación de que se enajena *la fuerza de trabajo* y no el trabajo, los cuerpos o las personas permite a los defensores del contrato sostener que el contrato de empleo, como otros contratos relativos a la propiedad en la persona, constituye una relación libre. Cuando las feministas sostienen que un esposo se apropia de la fuerza de trabajo de su esposa de modo exactamente igual
que el capitalista se apropia de la fuerza de trabajo de un obrero, implícitamente están uniéndose al contrato." (Op. Cit., p. 199).
[211] Pateman parece rescatar a Marx y condenar la interpretación de la fuerza de trabajo que hacen las feministas. Para Marx es un síntoma social del capitalismo que la fuerza de trabajo se mercantilice separándola del cuerpo siendo el individuo un todo social.
[212] Op. Cit., P. 204.
[213] Op. Cit., P. 208.
[214] Op. Cit., Ibíd., p. 208.
[215] Esta es una apreciación un tanto particular porque retoma la separación mente-cuerpo, procede separando el cuerpo o la fuerza de trabajo como parte de él (incluyendo lo intelectual) de la totalidad del individuo social –en términos de Marx- sin considerar que hay efectos superestructurales, que las relaciones sociales producen efectos sobre las conciencias de las personas. En nu estros términos, esto tiene efectos de alienación desde la misma producción de subjetividad y constituiría un error comparable con el de
separar el contrato sexual y la división sexual del trabajo como independiente del contrato social, que es lo que denuncia Pateman.
[216] Pateman. Cit., p. 210.
[217] Op. Cit., p. 211.
[218] Habla de las feministas pero se centra particularmente en los libros de William Thompson y de Stuart Mill, *Appeal* y *La sujeción de la mujer* respectivamente, que -según afirma- exponen argumentos tomados luego por muchas feministas contemporáneas.
[219] Pateman. Cit., p. 231.
[220] Op. Cit., p. 233.
[221] Op. Cit., p. 247.

[222] "Si la situación civil de los varones y de los amos patriarcales ha de mantenerse, el contrato del cual la mujer ha de formar parte debe separarse de los demás contratos. Una mujer accede a obedecer a su esposo al convertirse en su esposa, ¿ qué mejor modo de afirmación pública de que los varones son los amos sexuales y que ejercen la ley del derecho sexual masculino en sus vidas privadas?" (Op. Cit., p. 251.)
[223] Op. Cit., P. 255.
[224] Op. Cit., p. 29.
[225] Op. Cit., P. 259.
[226] Op. Cit., P. 28.
[227] Op. Cit., Ibid, p. 28.
[228] Op. Cit., Pp. 29-30.
[229] Op. Cit., P. 267.
[230] Op. Cit., P. 284.
[231] Op. Cit., P. 286.
[232] Op. Cit., P. 287.
[233] Pateman advierte, brevemente, que tiene relación con que si no contratara estaría cuestionado el principio de libertad univer sal que es fundamental para la sociedad civil.
[234] Pateman. Cit., P. 159.
[235] Op. Cit., P.13.
[236] Op. Cit., P. 159.
[237] En general se trata de una mujer que ha sido inseminada artificialmente con un óvulo fecundado o con el esperma de un varón cuya mujer no es fértil. Esa mujer gesta al bebé y lo entrega al nacer al padre biológico; percibiendo por ello una paga.
[238] Pateman. Cit., P. 288.
[239] "La mayoría de los argumentos utilizados para defender o condenar la prostitución han reaparecido a raíz de la controversia sobre la maternidad «subrogada». Obviamente, los contratos de subrogancia suscitan problemas sobre las condiciones de entrada en el contrato y la coerción económica. La división sexual del trabajo en el capitalismo patriarcal y la «feminización de la pobreza» aseguran que un contrato de subrogancia pueda parecer financieramente atractivo a las mujeres de la clase trabajadora, aunque el pago sea muy bajo dado el tiempo implicado y la naturaleza del servicio." (Op. Cit., P. 291).
[240] Op. Cit., P. 292.
[241] Pateman reconoce que se le objete esto y aclara que quizás es el único contrato de una mujer con otra mujer en sujeción (la subrogada), es decir que se va al otro extremo para inmediatamente mencionar la duda de que quizás se oculta la demanda del varón respecto de este servicio y luego afirmar: "(...) los varones pueden contratar el uso de una <subrogada> sin la mediación de otra mujer, (...) La esposa es superflua en el contrato (aunque, socialmente, su presencia legitima la transacción), Una esposa puede constituir una parte formal en un contrato de <subrogación> pero en el fondo su posición es bastante diferente de la del marido. La esposa no contribuye con propiedad alguna al contrato, simplemente espera su resultado." (Op. Cit., P.294).
[242] Pateman. Cit., P. 294.
[243] La autora también establece una comparación y a su vez intenta diferenciar cualitativamente un contrato de empleo y un contrato de subrogación, y por lo tanto el producto del trabajo y el bebé como producto del contrato de subrogación, dando cuenta de la separación de sus productores (alienación en términos marxistas).
[244] Pateman. Cit., P. 297.
[245] Objeción que le refiere también Chantal Mouffe en *Feminismo, Ciudadanía y Política Democrática Radical*. Ensayo publicado originalmente en: Judith Butler and Joan Scott, *Feminists Theorize the Political.* Nueva York, Londres: Routledge, 1992. Recuperado el 16 de enero de 2014 de: http://www.mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/chantal_mouffe%5B1%5D.pdf%20ciudadania%20y%20feminismo.pdf (traducción Hortensia Moreno). Mouffe afirma: "(...) su visión aún postula la existencia de alguna clase de esencia que corresponde a las mujeres como mujeres. De hecho, su proposición de una ciudadanía diferenciada que reconozca la especificidad de la condición femenina se basa en la identificación de las mujeres como mujeres con la maternidad." (p.7). Esta autora, refrenda la crítica de Pateman a la concepción moderna y patriarcal de ciudadano, pero igualmente es partidaria de reconocer la importancia de la concepción moderna de ciudadano para la construcción de una democracia moderna radical y pluralista que es su propuesta –debido a los principios ético-políticos de la democracia moderna: libertad e igualdad para todos-.
[246] Pateman. Cit., P. 312.
[247] Op. Cit., P. 307.
[248] Op. Cit., p. 308.
[249] Op. Cit., p. 313.

[250] En consonancia con los planteos previos, Nora Goren afirma que el género es una categoría analítica proveniente del feminismo que da cuenta de la construcción de la identidad como un complejo proceso social e individual, y que se diferencia de las características naturales de cada sexo. Sostiene que la identidad social es un proceso dinámico donde la historia personal se desenvuelve articulando el aspecto biográfico y el relacional. Se trata de un proceso de construcción que implica las representaciones que individuos y grupos sociales elaboran de sí mismos, condicionadas por los marcos sociales y las relaciones que establecen los individuos entre sí. Es decir que es un proceso de atribución de identidad por parte de las instituciones en interacción con el individuo (eje relacional-sincrónico) y de una incorporación de identidad por parte de éstos, en tanto interiorización activa productora de una *"definición de sí"* (eje biográfico-diacrónico).
[251] Los planteos de las feministas Moira Gatens y Elizabeth Grosz evocan el pensamiento de Spinoza, donde luego del rechazo del dualismo mente-cuerpo con el concepto spinoziano de *conatus*, se puede concebir la dimensión sociopolítica del cuerpo y deja éste de ser el vehículo de expresión de la mente. El cuerpo aparece, así -para Grosz- como eje de la subjetividad y socialmente construido.
[252] Joan Scott. *Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista*. En Debate Feminista Nº5, 1992. P. 90.
[253] Op. Cit., P. 104
[254] Op. Cit., Ibíd., p. 104.
[255] Conway, Bourque, Scott. *"El concepto de Género"* en Lamas, M (comp.) El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. México: PUEG/ Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2000.
[256] Esto nos remite a las afirmaciones de Foucault acerca del poder que penetra los cuerpos y se reproduce, sin que esto sea un proceso consciente.
[257] Nota: En muchos casos, el tratamiento conceptual de los estudios académicos acerca del género también ha procedido del mismo modo.
[258] Ver planteos de Gilles Deleuze en *Mil mesetas*, especialmente en la introducción "Rizoma". Ver también las críticas de Nietzsche a la filosofía platónica, a la filosofía occidental y a la alemana en particular. Por ejemplo en: *El Ocaso de los ídolos, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral*.
[259] Judith Butler. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Traducción de María Antonia Muñoz. Barcelona, España: Paidós, 2007.
[260] Butler afirma en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*: "(...) siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. (...) La <sujeción> es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto. (...) el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder." (Traducción de Jaqueline Cruz. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2001, P. 12)
[261] Judith Butler. *El género en disputa...* Cit., P. 49.
[262] Op. Cit., P. 53.
[263] Op. Cit., P. 56.
[264] Op. Cit., P. 58.
[265] Op. Cit., P. 64.
[266] Op.Cit., Pp. 35-36.
[267] Op. Cit., P. 72.
[268] Op. Cit., Ibid, p. 72.
[269] Define este concepto en la nota 6 del primer capítulo: "Utilizo la expresión *matriz heterosexual* a lo largo de todo el texto para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de «contrato heterosexual» de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad." (Butler. Cit., p. 292)
[270] Escritora feminista francesa (1935-2003) que fue muy importante dentro de la llamada Teoría Queer, la cual rechaza las clasificaciones universalistas respecto del género y lo considera una construcción social, al igual que a las identidades y orientaciones sexuales. *Queer* es un término inglés que se utilizaba peyorativamente para designar a los diferentes como "raritos", y aquí es resignificado para tornarse un concepto de efecto político y tornarse transformador.
[271] Butler. Cit., Pp. 80-81. momento histórico determinado.
[272] Op. Cit., Ibid, p. 81.
[273] Op. Cit., P. 83.

[274] "Foucault quiere aclarar que no hay «sexo» en sí que no esté provocado por complejas interacciones de discurso y poder; con todo, al parecer sí que hay una «multiplicidad de placeres» *en sí* que no es el resultado de ningún intercambio concreto de discurso/poder. Es decir, Foucault recurre a un tropo de multiplicidad libidinal prediscursiva que admite una sexualidad «ant es de la ley»; en realidad, una sexualidad que quiere liberarse de las cadenas del «sexo»." (Butler. *El género en disputa*. Cit., P. 200). Aquí Butler pone en evidencia las contradicciones de Foucault en este escrito sobre el hermafrodita, porque evidencia el tipo de reclamo antiemancipador de libertad sexual. Ella advierte acerca del peligro de caer en la tentación de "romantizar la sexualidad de Herculine como el juego utópico de los placeres previo a la imposición y las limitaciones del <sexo>." (Op. Cit., P. 203). Mientras Foucault, justamente, en ese caso idealiza románticamente la no identidad sexual.
[275] Op. Cit., P. 84.
[276] Aquí, la autora remite a una cita a Nietzsche en *La genealogía de la moral*, donde afirma que no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir.
[277] Recordemos que se trata de un procedimiento similar al nietzscheano, cuando el filósofo alemán intenta –a través de la genealogía- dar cuenta de la composición de cuerpo en la inmanencia del "querer" que presenta la voluntad de poder en un
[278] Ver Cornelius Castoriadis. "Imaginario e imaginación en la encrucijada" en: *Figuras de lo pensable.* México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
Es la actividad poiética de nuestra imaginación la que crea la sociedad, porque se trata del carácter poiético de la psique humana que crea en un marco histórico social las significaciones imaginarias de la sociedad. De este modo, la creación es lo propio del mundo humano. "(...) una facultad constitutiva de las colectividades humanas, y más generalmente, del campo sociohistórico. En este asunto, lo que eriza la piel e irrita a los representantes de la filosofía heredada, como a los de la ciencia establecida, consiste en la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser. Creación ontológica: de formas como el lenguaje, la institución, la música, la pintura, o bien de tal forma particular, de tal obra musical, pictórica, poética, etcétera. (...) Pero la creación pertenece al ser en general (...) la creación pertenece de manera densa y masiva al ser socio-histórico, como lo atestiguan la creación de la sociedad como tal, la de diferentes sociedades y la alteración histórica permanente, lenta o repentina, de estas sociedades." (P. 4. Material didáctic o versión digital-provisto en la Maestría de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNQUI).
[279] Constructivismo del agente que también comparte con Bourdieu. Ver *Invitación a la sociología reflexiva* de Bourdieu y Wacquant. (Bourdieu, P.; Wacquant, L. *Invitación a la sociología reflexiva.* -2ª edición- Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2008.
[280] Aquí Butler hace referencia en el prefacio de 1999 a que la condición ritual de la performatividad está íntimamente ligada al
concepto de *habitus* de Piere Bourdieu. Concepto fronterizo entre lo individual y lo social, implicando además una relación con la disposición social del cuerpo. Remito nuevamente a la obra ya citada de Bourdieu.
[281] Butler. *El género en disputa.* Cit., P. 17.
[282] Cuerpo materno que Kristeva conceptualiza como prepaterno y precultural, según afirma Butler. Cit., p.195.
[283]Butler se refiere aquí a cierta confusión que percibe en Irigaray: "En realidad, no está del todo claro en el texto de Irigaray si la
sexualidad se construye culturalmente, o si sólo se construye culturalmente con respecto al falo. Es decir, ¿está el placer específicamente femenino «fuera» de la cultura como su prehistoria o como su futuro utópico? Y si lo está, ¿de qué manera se puede utilizar esa noción para negociar las luchas contemporáneas de la sexualidad dentro de los términos de su construcción?"(Butler. Cit., p. 93).
[284] Op. Cit., P. 94.
[285] Aquí Butler refiere cierta duda respecto de plantearlo como parodia o pastiche, si considera la distinción de Fredric Jameson – en *Posmodernismo y sociedad de consumo*-, ya que el pastiche se torna más radical acerca de la imposibilidad de remitirse a un "original". (Ver *El género en disputa.* Cit., nota 56 del cap. 1., P. 298). La noción de parodia del género, Butler la contrapone a identidad de género original y la incluye dentro de las prácticas culturales trasvestidas, el trasvestismo y la estilización sexual de las identidades *butch/femme*. Las identidades paródicas no imitan un original, sino que la parodia recae sobre la misma noción de original. Así, Butler afirma: "(...) la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización

paródica." (Op. Cit., P. 269).
[286] Butler. Cit., p. 95.
[287] Op. Cit., P. 98.
[288] Op. Cit., Ibid, p. 98.
[289] En el capítulo 1.3 de *Ensambles: problemáticas y perspectivas de las subjetividades contemporáneas.* Cit.
[290] Esta crítica de Ricoeur es aceptada y publicada por Lévi-Strauss en una nota al pie de *Antropología Estructural*.
[291] Ver capítulo 14: Tótem y Tabú versión jíbara, en: *La alfarera celosa*. Traducción de Caterina Molina. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1986.
[292] En palabras de Lévi-Strauss: "De este modo, en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa.* El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización." (*Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Argentina: Planeta-Agostini, 1993. P.80).
"(...) la exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, afirma la existencia social de los otros y sólo prohíbe el matrimonio endógamo para introducir y prescribir el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica: no, por cierto, porque el matrimonio consanguíneo signifique un peligro biológico, sino porque el matrimonio exógamo resulta un beneficio social." (Lévi-Strauss. Cit. P. 557)
[293] Para este tema, aconsejamos ver -de Lévi-Strauss- el capítulo "La Eficacia Simbólica" en: *Antropología Estructural.* Buenos Aires, Argentina: EUDEBA, 1977.
[294] Nosotros retomaremos el término, en las conclusiones, para pensar el tema de la voluptuosidad femenina.
[295] Jaques Derrida. *Dos Ensayos. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (traducción de Eugenio Trías) y *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación* (traducción de Alberto González Troyano). Barcelona, España: Editorial Anagrama, 1972. P. 18.
[296] En palabras de Lévi-Strauss: "La diversidad de las culturas rara vez aparece al hombre como lo que es: un fenómeno natural que resulta de las relaciones directas e indirectas entre las sociedades. Más bien se ha visto en ella una suerte de monstruosidad o escándalo. Desde los tiempos más remotos, una tendencia que podría considerarse instintiva por estar sólidamente anclada, incita a los hombres a repudiar de manera lisa y llana las costumbres, creencias, los usos y valores más alejados de aquellos vigent es en su propia sociedad." (*La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Traducción de Agustina Blanco. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal, 2011. Pp. 158-159)
[297] "El <bricoleur>, dice Lévi-Strauss, es el que utiliza <medios de andar por casa>, es decir, los instrumentos que encuentra alrededor suyo a su disposición, que ya están ahí, que no habían sido concebidos especialmente para la operación para la cual se les emplea y a la cual se les intenta adaptar por tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que resulte necesario, en ensayar varios a la vez, inclusive en caso de que fueran por su origen o por su forma heterogéneos, etc. Hay, pues, una crítica del lenguaje en la forma del <bricolage> e inclusive ha podido decirse que el <bricolage> era el lenguaje crítico mismo (...)" (Jaques Derrida. Cit. P. 21.)
[298] En palabras de Jaques Derrida: "No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple,* que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento.* El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado." (*La escritura y la diferencia.* Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona, España: Anthropos, 1989. P. 397).
[299] Butler. *El género en disputa.* Cit., P. 168.
[300] Op. Cit., p. 169.
[301] Aquí no lo especifica pero probablemente se refiere al concepto derrideano de "exterior constitutivo" y que remite a la imposibilidad de sutura, identidad, totalidad. Esta noción es muy utilizada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau; especificando la primera vez que dicha categoría fue propuesta por el filósofo estadounidense Henry Staten, en su libro *Wittgenstein y Derrida* y lo hizo para referirse a una serie de temas desarrollados por Derrida, en torno a las nociones de: suplemento, traza y differance. En tanto, Mouffe y Laclau lo utilizan para dar cuenta de la imposibilidad de la sociedad como una totalidad suturada, extendiendo la noción a la imposibilidad de la identidad en sí.
[302] Butler. Cit., p. 170.
[303] Op. Cit., Cap. 3.
[304] Op. Cit., P. 175.
[305] Op. Cit., p. 185.
[306] Op. Cit., p. 191.
[307] Op. Cit., P. 193.

[308] Op. Cit., Ibid. Pp. 193-194.
[309] Op. Cit., P. 195.
[310] Esta crítica de Butler a Foucault la trabajamos en el apartado acerca de su concepción de cuerpo.
[311] Esto no parece confirmarse en la cita 83 de la página 35 de este trabajo.
[312] Butler. *El género en disputa.* Cit., P. 256.
[313] "Como no hay una «esencia» que el género exprese o exteriorice ni un ideal objetivo al que aspire, y puesto que el género no es un hecho, los distintos actos de género producen el concepto de género, y sin esos actos no habría ningún género. Así pues , el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; la construcción nos «obliga» a creer en su necesidad y naturalidad. Las opciones históricas materializadas a través de distintos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reguladas de forma punitiva, que alternadamente se personifican y se desvían bajo coacción." (Butler. Cit., p. 272).
[314] Op. Cit., P. 274.
[315] Op. Cit., p. 282.
[316] Butler. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Traducción de Alcira Bixio. (2ª edición) Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2008. P. 18.
[317] Butler. *Cuerpos que importan...*Cit. Ibíd., p.18.
[318] Butler refiere aquí a la significación latina de abyección como acción de arrojar fuera, desechar, excluir, lo que produce un terreno de acción desde el que se establece la diferencia. Incluso lo relaciona con el término lacaniano de forclusión que funda al sujeto y demuestra a su vez la precariedad de esa construcción, pero en ese caso queda fuera lo real para que el sujeto se constituya en la socialidad, en tanto ese real no puede reingresar en lo social sin el riesgo de producir una psicosis y por lo tanto la disolución del sujeto mismo. En cambio, Butler sostiene que lo abyecto no estaría por fuera de la socialidad, sino que "(...) dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disoluci ón psicótica." (nota 2 en Pp. 19-20 de *Cuerpos que importan.* Cit). Cabe reflexionar acerca de que la forclusión de lo real, podría interpretarse también como el sepultamiento de lo "natural" del cuerpo y su reemplazo por la construcción cultural del sujeto, lo cual dejaría intacta la dicotomía naturaleza-cultura que Butler critica en muchos pasajes de su obra y que afirma que lleva al error de separar sexo y género adjudicando a cada uno el polo correspondiente de lo natural y lo cultural. Así lo social anula lo natural suponiendo que el género es la significación social que asume el sexo en una cultura determinada.
[319] Butler. *Cuerpos que importan...*Cit. p. 20.
[320] Op. Cit., Ibid, p. 20.
[321] Op. Cit., Pp. 29-30.
[322] El concepto de différance: Derrida prefiere decir que es un haz, un cruce, un tejido de diferentes líneas de sentido, de fuer za. Es una marca. Sólo se percibe en la escritura, ya que en la oralidad no hay distinción entre différ(e)nce y différ(a)nce. "Se propone por una marca [marque] muda, un momento tácito (...)". Derrida destaca que lo escrito vigila el propio discurso y lo ordena. Además, este concepto, le sirve para poner en cuestión la propia existencia de un principio o punto de partida absoluto. "Es preciso dejarse llevar a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. El orden que resiste a la oposición, y la resiste porque la lleva (en sí), se anuncia en un movimiento de la différance (con una a) entre dos diferencias o entre dos letras, defférance que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende (...) ***entre*** palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos." Derrida liga, el término, al verbo latino diferir en sus dos sentidos: Como temporización (postergar, retrasar, pausar) y como espaciamiento (diferenciar, separar). El signo (verbal o escrito) viene al lugar de la ausencia para representar lo que no está presente. La significación en tanto différance de temporización es la típica estructura del signo que supone una presencia diferida de la que pretende reapropiarse. "Siguiendo esta semiología clásica, la sustitución del signo por la cosa misma es a la vez ***segunda*** y ***provisional:*** segunda desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar; provisional con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación (...) Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferencia «originaria», tendría, pues, como consecuencias: 1. que ya no se podría comprender la différance bajo el concepto de «signo» que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia; 2. que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta."
Así, si la marca [trace] no es presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, desplaza repite

(como las prácticas de "generización"), no tiene lugar determinado sino que borrarse es parte de su estructura. Por eso se naturaliza el género en lo corporal. La *différance* indica una dislocación "sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren". Entonces, la propuesta de Derrida es dar cuenta de la *différance* de la différence, teniendo presente que el carácter arbitrario del signo da cuenta de que el lenguaje se constituye por diferencias, diferencias que actúan en el lenguaje (lengua y habla) y por lo tanto son efectos que se desenvuelven históricamente.
He aquí, creemos, que se halla la relación con la performatividad del género, dado que Derrida sostiene que lo que se escribe como <différance> es el movimiento mismo de juego que <produce> estas diferencias, efectos de diferencias en el presente sin que haya un origen inmodificado. Así, "La différance es el <origen> no-pleno, no-simple, el <origen> estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias" Por lo que admite que ya no puede llamarse origen. Las diferencias, incluyendo el género, son efectos pero no de un sujeto o una sustancia. La mismidad de la diferencia en el eterno retorno nietzscheano, será la respues ta de Derrida a lo que difiere. "Podremos, pues, llamar différance a esta discordia <activa>, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia. (...) El uno no es más que el otro diferido, el uno que difiere del otro. El uno es el otro en différance, el uno es la différance del otro. Así es como toda ***oposición*** aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, de <ficción teórica>."
Ver *La Différance*. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Societé française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Teorie d´ensemble* (col. Quel, Ed.de Seuil, 1968); en Derrida, J. *Márgenes de la filosofía,* traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel). Madrid, España: Cátedra, 1998. S/n Edición digital de *Derrida en castellano.* Recuperado en 10 de febrero de 2014 de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm
[323] Op. Cit., p. 31.
[324] Op. Cit., P. 35.
[325] Op. Cit., Ibid, p. 35.
[326] Op. Cit., P. 36.
[327] Op. Cit., P. 37.
[328] Op. Cit., Ibid, p. 37.
[329] Op. Cit., p. 28
[330] Op. Cit., Pp. 47-48.
[331] Op. Cit., Nota 19, p. 48.
[332] Op. Cit., P. 49.
[333] Si lo pensáramos al modo nietzscheano, eso que queda por fuera y que se reconoce con el método genealógico, es lo que las fuerzas reactivas intentaron negar por cernirse a lo "uno", a una única explicación y eso sería limitado de por sí, aquello que corresponde a la diferencia, a lo múltiple, a los sentidos y valores que fueron negados en pos del "uno".
[334] Op. Cit., P. 58.
[335] Op. Cit., p. 59.
[336] Op. Cit., p. 60.
[337] Nosotros trabajaremos esa "importancia" del cuerpo femenino en relación a la voluptuosidad como natural-cultural y subjetivante, en tanto la voluptuosidad incluye y da cuenta de la metamorfosis del embarazo, de la transformación y de la potencia del cuerpo como evidencia del devenir. Dicha importancia se oculta en el sojuzgamiento y las significaciones de debilidad de la mujer tornando "misterioso" todo lo relativo al cuerpo femenino, e inteligible lo relativo a lo masculino como referencia universal y parámetro de comparación de todo lo considerado válido. Así, lo femenino importa en el sentido de la dominación y apropiación.
[338] Op. Cit., p. 63.
[339] Op. Cit., Nota 12, Pp. 64-65.
[340] Op. Cit., Ibíd.
[341] "La economía que pretende incluir lo femenino como el término subordinado de una oposición binaria masculino/femenino excluye lo femenino, produce lo femenino como aquello que debe ser excluido para que pueda operar esa economía."(Op. Cit., p. 66).
[342] Op. Cit., p. 71.
[343] En este trabajo, podría considerarse que no es todo lo femenino lo no inteligible, sino la "voluptuosidad del cuerpo femenino" y sus consecuencias, apareciendo como lo que se sitúa en los márgenes y sin embargo marca el binarismo de género y la necesidad de dominación y apropiación del cuerpo femenino desde la lógica paternalista y el falocentrismo.
[344] "Recordemos que, para Platón, el receptáculo recibe todas las cosas, es aquello a través de lo cual

opera cierta penetrante capacidad de generar, pero que a su vez no puede penetrar ni generar. En este sentido, el receptáculo puede interpretarse como una garantía de que no habrá ninguna mimesis desestabilizadora de lo masculino y que lo femenino permanecerá siempre afirmado como lo infinitamente penetrable. Derrida repite este movimiento en sus referencias a "el lugar sin lugar donde todo deja su huella, pero que en sí mismo no está marcado."" (Op. Cit., Nota 28, Pp. 74-75).

[345] Ver citas 177 y 178 de esta tesis.

[346] Op. Cit., P. 81.

[347] Op. Cit., p. 92.

[348] Op. Cit., P. 108.

[349] "(...) todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza a través de un proceso significante que, en su condición sensible, es siempre-ya material. En este sentido, pues, el lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación." (Butler. Cit., P. 110).

[350] Op. Cit., P. 115.

[351] Op. Cit., Ibíd, p. 115.

[352] Op. Cit., P. 117.

[353] Op. Cit., P. 118.

[354] Para Lacan el yo es un objeto que cumple una función imaginaria y en tanto objeto "no es ni interior ni exterior al sujeto, sino que es el sitio permanentemente inestable donde se negocia perpetuamente esa distinción espacial; esa ambigüedad es lo que marca el yo como *imago,* es decir, como relación identificatoria." (Butler. Cit., P. 121)

[355] Según la lectura que hace Sabsay de Butler "la precipitación de la multiplicidad en una subjetividad corpórea no da con la totalidad de un sujeto autosuficiente, sino con la escisión, la imbricación con otros y la opacidad del sujeto consigo mismo" (Leticia Sabsay. *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía.* Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2011. P. 57)

[356] Cuando la otredad nos habita, porque no somos identidad.

[357] "El yo es ante todo y sobre todo un objeto que no puede coincidir temporalmente con el sujeto, (...) el temporal carácter futuro del yo y su exterioridad como *percipi,* establecen su alteridad respecto del sujeto." (Butler. Cit., P. 121)

[358] En las formulaciones de Freud en las que se basa Lacan. "En la misma declaración en que se afirma la minimización de cualquier posible identidad entre pene y falo se ofrece una relación alternativa entre ellos, me refiero a la relación de *simbolización.*" (Butler. Cit. P. 131.) De tal modo, el pene constituye el referente privilegiado del falo, pero debe negarse tal conexión. Butler afirma que el falo no sería nada sin el pene, en tanto ella destaca y parece quejarse de que el falo no admita otra simbolización que la del pene, ya que el clítoris no puede identificarse con el falo, según Lacan.

[359] Butler afirma que, aunque Lacan no lo reconozca, "(...) el falo *no* es una parte del cuerpo (sino que es el todo); *no* es un efecto imaginario (sino que es el origen de todos los efectos imaginarios). Estas negaciones son constitutivas; funcionan como recha zos que precipitan -y luego quedan borrados por- la idealización del falo." También advierte que "Afirmar que el falo tiene una jerarquía de significante privilegiado produce performativamente y hace efectivo ese privilegio. El hecho de que se lo anuncie hace realidad ese significante privilegiado." (*Cuerpos que importan...*Cit., p. 131).

[360] "El falo funciona como una sinécdoque, porque en la medida en que es una figura del pene, constituye una idealización y el aislamiento de una parte del cuerpo y, además, la investidura de esa parte con la fuerza de la ley simbólica. Si los cuerpos se diferencian de acuerdo con las posiciones simbólicas que ocupan y esas posiciones simbólicas consisten en tener el falo o ser el falo, los cuerpos se diferencian y conservan esa diferenciación al someterse a la Ley del Padre que dicta las posiciones de "tener" y de "ser";(...)" (Butler. Cit., P. 201). Lo cual obliga a aproximarse a una de las dos posiciones (idealizadas) y el cuerpo asume una supuesta integridad sexuada como femenina o masculina, como ficción de límites fijos de la inteligibilidad del sexo.

[361] El padre del psicoanálisis realiza esta ruptura: con su teorización de la pulsión como somato-psíquica, concepción de enfermedad como combinatoria orgánico-psíquica, consideración acerca de los procesos psíquicos como "realidades" (ruptura verdad-mentira como equivalentes de real-ficción), consideración de la consciencia como un mínimo instante de tiempo para el funcionamiento del aparato psíquico. Es decir, que el psicoanálisis ha contribuido ampliamente en la ruptura con el pensamiento binario, salvo en lo que consideramos era una trampa propia de la época victoriana y su moral, para Freud, que es la cultura paternalista en la que está inmerso y en la que están inmersas sus pacientes mujeres; quienes –al pertenecer a clases más o menos acomodadas- tenían impedido el acceso a cualquier desarrollo personal en lo intelectual y en lo laboral.

[362] Butler. *Cuerpos que importan...*Cit., Nota 30 de p. 132.

[363] Término que también remite a la economía capitalista y al no-lugar en el mundo del trabajo para la mujer.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

[364] Op. Cit., P. 133.
[365] Op. Cit., p. 135.
[366] Op. Cit., p. 136.
[367] Op. Cit., Ibid, p. 136.
[368] Op. Cit., p. 139.
[369] Op. Cit., p. 138.
[370] Retoma la reformulación derrideana de la estructura levistraussiana, donde la estructura se demuestra en su reiteración y es allí donde halla su diferencia. La iterabilidad que produce diferencia es la condición de su identidad y, a su vez, el principio de su imposibilidad. Así, se trata de la diferencia como *différance*, "un aplazamiento de cualquier resolución en la autoidentidad." (Butler. Cit., nota 34, p. 140.)
[371] Op. Cit., P. 140.
[372] Op. Cit., P. 180. El corchete [] es nuestro.
[373] Op. Cit, P. 181.
[374] Leticia Sabsay. *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía.* Cit. P 55.
[375] Butler toma de Gloria Anzaldúa, la noción de *encrucijada* como articulación de demandas discursivas para reemplazar la concepción sustancial de sujeto, de tal modo que la noción de "sujeto" no sería apropiada para dar cuenta de la encrucijada de fuerzas discursivas culturales y políticas implicadas. Por ello Butler sostiene: "No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción." (*Cuerpos que importan...*Cit., p. 183).
[376] Butler. Cit., P. 182.
[377] Op. Cit., P. 185.
[378] La tolerancia, a nuestro criterio, tiene connotación metafísica y hasta religiosa ligada a: si yo soy la verdad tengo que comprender al resto equivocado.
[379] Butler. Cit., P. 333.
[380] Op. Cit., P. 338.
[381] Marta Lamas. *Cuerpo: diferencia sexual y género.* -2ª reimpresión, 2006- México: Ed. Taurus, 2002.
[382] Marta Lamas. Op. Cit., P. 12.
[383] Op. Cit., P. 9.
[384] Op. Cit., P. 25.
[385] Op. Cit., P. 175.
[386] Era postulada como inevitable y remitida a la diferencia biológica de la maternidad, la cual presuntamente influía sobre la división sexual del trabajo. En cualquiera de los extremos de esa dicotomía, se cometía el error de pensar lo biológico como lo inmutable y lo social como lo transformable; de allí que varias feministas críticas del biologicismo se fueran al otro extremo: el culturalismo.
[387] Op. Cit., P. 176.
[388] La autora aclara que utiliza el término "fetiche" como sinónimo de objeto de culto o veneración excesiva y también su carácter de sustituto (para el psicoanálisis freudiano).
[389] Lamas. Cit., P. 182.
[390] Op. Cit., P. 43.
[391] Op. Cit., P. 44.
[392] Op. Cit., P. 45.
[393] Op. Cit., P. 46.
[394] Op. Cit., Ibid, p. 46.
[395] Op. Cit., P. 53.
[396] Op. Cit., P. 54.
[397] Op. Cit., P. 55.
[398] Op. Cit., P. 57.
[399] Op. Cit., P. 58.
[400] Op. Cit., P. 59.
[401] Op. Cit., P. 61.
[402] Op. Cit., P. 63.
[403] Op. Cit., P. 68.
[404] Op. Cit., P. 69.
[405] Op. Cit., P. 78.
[406] Op. Cit., P. 81.
[407] Op. Cit., P. 83.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

[408] Op. Cit., Ibid, p. 83.
[409] Op. Cit., P. 90.
[410] Op. Cit., P. 112.
[411] Op. Cit., Pp. 92-93.
[412] Op. Cit., P. 98.
[413] Op. Cit., Ibid, p. 98.
[414] Op. Cit., P. 99.
[415] Op. Cit., P. 101.
[416] Op. Cit., P. 104.
[417] Op. Cit., P. 105.
[418] Op. Cit., P. 106. El resaltado en negrita es nuestro.
[419] Op. Cit., P. 108.
[420] Op. Cit., P. 114.
[421] Op. Cit., P. 117.
[422] Op. Cit., Ibid, p. 117.
[423] Op. Cit., P. 119.
[424] Op. Cit., P. 121.
[425] Op. Cit., P. 122.
[426] Op. Cit., Pp.122-123.
[427] Op. Cit., Pp. 124-125.
[428] En este mismo sentido va nuestra contribución por medio de este trabajo, considerando también que estas reflexiones y teorizaciones feministas contribuyen a prácticas políticas emancipadoras; y teniendo en cuenta, además, que el ámbito educativo es el privilegiado para poner en juego prácticas emancipatorias de género, articulando así teoría y praxis.
[429] Op. Cit., P. 134.
[430] Op. Cit., P. 135.
[431] Op. Cit., P. 140.
[432] Scripts remite a guiones informáticos para realizar tareas o combinar componentes (consideramos que no es una comparación del todo feliz, ya que el habitus –si bien, en parte, nos preexiste- no es simplemente la puesta en práctica de guiones prefijados sino que es estructurado-estructurante, es decir que el agente también es parte en la construcción de los habitus, no es pasivo. En
esta comparación, quizás Butler esté influida por las teorías cognitivas del procesamiento de la información o las teorías sistémicas de la mente).
[433] Lamas. Cit., P. 142.
[434] Op. Cit., P. 143.
[435] Op. Cit., P. 145.
[436] Op. Cit., P. 146.
[437] Aquí, Lamas aclara que Bourdieu incorpora la noción de hegemonía como "dominación con consentimiento" de Gramsci para complejizar la categoría de violencia simbólica.
[438] Op. Cit., P. 152.
[439] Bourdieu -al igual que Nietzsche y Foucault- rescata la noción de corporeidad de la supuesta desvalorización del pensamiento occidental.
[440] Lamas. Cit., P. 153.
[441] Op. Cit., P. 155.
[442] Op. Cit., P. 159.
[443] Op. Cit., Ibid, p. 159.
[444] Marta Lamas y Frida Saal (A cargo de). *La bella (in)diferencia*. México: Siglo XXI -2ª edición, 1998.
[445] En ese sentido, quizás sea más pertinente pensar en el concepto de *afánisis* de Ernest Jones, como desaparición (del deseo)
que afectaría a ambos sexos. Éste término griego, lo utiliza para dar cuenta de la amenaza de extinción de toda capacidad de placer sexual y se halla emparentado con la pulsión de muerte. Ver el debate Jones-Lacan planteado en el capítulo 1 del libro de Lamas y Saal. *La bella (in)diferencia*. Op. Cit.
[446] Frida Saal, en: Lamas y Saal. Cit., P. 28.
[447] Ver Paolo Virno. "Historia Natural" en *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas.*
Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue, 2003.
[448] Lamas y Saal. Cit., P. 29.
[449] Hemos expresado ya nuestras reservas respecto de dicha universalidad, basándonos en la crítica que le hace Lévi-Strauss a dicha concepción.
[450] Lamas y Saal. Cit., P. 32.

[451] Silvia Tubert en: Lamas y Saal. Cit., P. 135.
[452] Silvia Tubert en: Lamas y Saal. Cit., P. 136.
[453] Op. Cit., P. 142.
[454] Este punto se relaciona íntimamente con la concepción de la histeria como enfermedad cultural y como rebelión "fallida" feminista, planteada por Nelly Schnaith: "...lo que empuja a la mujer a la histeria –una sintomatología del orden sexual- es la minusvalía cultural de su género que afecta profundamente su propia valoración narcisista, dependiente de la valoración que la
cultura misma ha hecho y hace todavía de la feminidad. La histeria es una rebelión inconsciente y enferma de la mujer contra su propia condición cultural. Sus síntomas suplen un impulso consciente de reivindicación femenina por una forma inconsciente de autoafirmación que consiste en negar el propio deseo al deseo del otro." Así, la mujer se hace oír en tanto sujeto, reivindicando su deseo de reconocimiento y valoración en tanto género femenino. "(...) las mujeres se rebelan como <niñas> o como <enfermas> porque no se las considera ni se consideran a sí mismas como <adultas>. Y Kant vio bien pero entendió mal: se rebelan como los débiles porque no se les permite ejercer su propia fortaleza." Esto considerando que la cultura es masculina porque el discur so es impuesto por el género masculino, tal como afirma Schnaith. (En: Lamas y Saal. *La bella (in)diferencia*. Cit., Pp. 65-66).
También se emparenta con la idea de "servilismo" ligada a la demanda de reconocimiento *desde la sumisión*, que Nietzsche y Freud ayudan a comprender como "fuerza de los débiles", según Schaith: "La única libertad alcanzable, *sin salir del cuadro de la dependencia*, se obtiene por caminos desviados, desplazados, subrepticios. Ésa es la única forma de dominio que le ha sido permitida, culturalmente hablando, a la mujer: la activación de mecanismos perversos para revertir el propio sometimiento . Por cierto, sólo el fracaso pudo sellar esa salida. Los seres a quienes se prohíbe la verdadera satisfacción de la acción, encuentran una vía de escape que consiste en actuar por reacción. Sin llegar a la negación combativa oponen al dominador un <no> interior, inconfesado, que, por tanto, se expresa en formas indirectas, por medios trastocados y sustitutos. En esta distorsión se afirma su dominio." (Op. Cit. P. 74). Aquí la autora refiere al tratado II de *Genealogía de la Moral* donde Nietzsche aborda la conversión de la impotencia en fuerza, es decir, hacer de la represión del instinto una virtud del espíritu, en tanto lo llama "rebelión de los esclavos".
[455] Tubert. Cit., P. 139.
[456] Michel Onfray. *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar.* Traducción de Ximo Brotons. Valencia, España: Pre- Textos, 2008. P. 13.
[457] Este tema fue retomado por Butler, quien además visibiliza que la perspectiva culturalista del género no se ocupa del cuerpo que lo sostiene y es por eso que ella toma la temática del cuerpo como soporte del género y su performatividad.
[458] Ver de Mairet: La Cristiandad. Punto 1: "La Ideología de Occidente: Significación de un mito orgánico", en: Francois
Chatelet. *Historia de las Ideologías*, Tomo2, Cap. 1. México: Premia Editora, 1980. Pp. 11 a 23.
[459] Pateman. Cit., P. 47.
[460] Alicia Puleo. *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea.* Madrid, España: Ediciones Cátedra,
1992.
[461] Op. Cit., p. 6.
[462] Op. Cit., p. 8.
[463] Op. Cit., ibíd., p. 8.
[464] Que ubican a la familia como causa de todas las determinaciones.
[465] El Estado basa su surgimiento y sostenimiento en la propiedad privada y la mujer fue considerada un bien más del esposo para esta organización política, asimismo y como vimos con Pateman el individuo masculino es el ciudadano de ese Estado, el único capaz de contratar y de "poseer", ese ciudadano representante de una voluntad consciente y racional que es la que el esencialismo moderno enaltece.
[466] Ver texto de ley que establece el Programa Nacional de Educación Sexual Integral en: http://portal.educacion.gov.ar/files/2009/12/ley26150.pdf. También los Lineamientos Curriculares del Programa están disponibles en: http://portal.educacion.gov.ar/files/2009/12/lineamientos-curriculares-ESI.pdf
[467] Aquí se refiere al uso de la crítica como el arte de la indocilidad reflexionada. Ver: Judith Butler. *¿Qué es la crítica? un ensayo sobre la virtud de Foucault.* en : Producción cultural y prácticas instituyentes .Líneas de ruptura en la crítica institucional. Madrid, España: Traficant es de Sueños, 2008. Disponible online en: http://www.academia.edu/4609041/Produccion_cultural_y_practicas_instituyentes._Lineas_de_ruptura_en_la_critica_institucional y Recuperado el 2 de febrero de 2014 también en: http://eip_cp net/transversal/0806/butler/es, con traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos [en David Ingram (ed.), The Political: Readings in Continental Philosophy, Basil Blackwell, Londres, 2002].

[468] Chantal Mouffe. Op. Cit., P. 3.
[469] Ver: Nuria Estrach Mira. *La máscara del multiculturalismo.* Barcelona, España: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.* Universidad de Barcelona Nº 94 (104), 1 de agosto de 2001. Allí la autora expresa que "(...) el *multiculturalismo* es una máscara que bajo la pretensión de una sociedad universal transnacional desgrana el posible poder estructural del pueblo en nombre de la tradición cultural más folclórica y a beneficio del capitalismo multinacional. (...) el *multiculturalismo*: una forma de racismo negada, invertida que afirma tolerar la identidad del Otro, concibiendo al Otro como una comunidad cerrada hacia la cual, el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada." Posición universal que es la del liberalismo capitalista.
[470] "A menudo se dice que la desconstrucción de las identidades esenciales, la cual es resultado del reconocimiento de la contingencia y ambigüedad de toda identidad, convierte la acción política feminista en algo imposible." (Chantal Mouffe. Cit., P. 3).
[471] Chantal Mouffe. Cit., Pp. 4-5.
[472] Chantal Mouffe. Cit., P. 11.
[473] Francesca Gargallo Celentani. Cit., p. 17.
[474] Op. Cit., Ibid, p. 17.
[475] Op. Cit., p. 18.
[476] Ver para este tema: *"Re-presentación. La Vuelta a la Presentación (¿Política?)"* de Silvina Cuello y Laura Glanc; presentado en la V Jornada de Sociología de la UBA, Taller: ¨Pensar la Crisis. Argentina antes y después de diciembre¨. Buenos Aires, 12 y 13 de noviembre de 2002. Disponible en: http://www.imagencristal.com.ar/imagencristal_portal/re-presentacion-la-vuelta-a-la-presentacion-politica/ y en: https://sites.google.com/a/educ.ar/silvinacuello/escritos (recuperado el 30-01-14).
[477] Leticia Sabsay. *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía.* Op. Cit.
[478] Sabsay. Cit., P. 39.
[479] Op. Cit., P. 32.
[480] Op. Cit., P. 35.
[481] Op. Cit., Ibíd., p. 35.
[482] El multiculturalismo procede también de este modo, como guetización de las diferencias culturales.
[483] Sabsay. Cit., P. 38.
[484] "El habitus es un *mecanismo estructurante* que opera desde el interior de los agentes, sin ser estrictamente individual ni en sí mismo enteramente determinante de la conducta. El habitus es (...) el principio generador de estrategias que permite a los agent es habérselas con situaciones imprevistas y continuamente cambiantes [...] un sistema de disposiciones duraderas y trasladables que, integrando experiencias pasadas, funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones y hace posible la realización de tareas infinitamente diversificadas. Como resultado de la internalización de estructuras externas, el habitus reacciona a las demandas del campo de una manera aproximadamente coherente y sistemática. Como lo colectivo individualizado en su encarnación o individuo biológico <colectivizado> por la socialización, el habitus es afín a la <intención en acción> de Searle (1983: especialmente el capítulo 3) o la <estructura profunda> de Chomsky, con la salvedad de ser en vez de una invariante antropológica, una matriz generadora históricamente constituida, institucionalmente fundada y por ende socialmente variable. Es un operador de racionalidad, pero de una racionalidad práctica inmanente de un sistema histórico de relaciones sociales y por tanto trascendente al individuo. (...) El habitus es creativo, inventivo, pero dentro de los límites de sus estructuras, que son la sedimentación encarnada de las estructuras sociales que lo produjeron." (Pierre Bourdieu y Loïc Wacquand. *Una invitación a la sociología reflexiva.* -2ª edición- Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2008. P.44)
[485] Rosi Braidotti: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade.* Barcelona, España: Gedisa, 2004. P.15.
[486] Diosas romanas ligadas a la belleza, fertilidad, encanto. También remitían a ciertos misterios.
[487] Nos basamos en la distinción entre "esquema corporal" e "imagen del cuerpo" que establece Françoise Dolto en *La imagen inconsciente del cuerpo*. "*El esquema corporal es una realidad de hecho*, en cierto modo es nuestro vivir carnal al contacto del mundo físico. Nuestras experiencias de la realidad dependen de la integridad del organismo, o de sus lesiones transitorias o indelebles, neurológicas, musculares, óseas y también de nuestras sensaciones fisiológicas viscerales, circulatorias (...) Es frecuente, empero, que en un mismo sujeto cohabiten un esquema corporal invalidado y una imagen del cuerpo sana." (p. 18). Mientras que el esquema corporal corresponde al individuo como representante de la especie (el mismo para todos), la **imagen del cuerpo** es propia de cada uno y ligada al sujeto y su historia, corresponde a la objetivación de la intersubjetividad en tanto memoria inconsciente y actualizable de toda vivencia relacional libidinal fundada en el lenguaje; es eminentemente inconsciente aunque entrelaza los tres sistemas. Dolto la define como "(...) la síntesis vida de nuestras experiencias emocionales: interhumanas, repetitivamente vividas a través de las sensaciones erógenas electivas, arcaicas o actuales. Se la puede consid erar como la

encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante y ello, antes inclusive de que el individuo en cuestión sea capaz de designarse por el pronombre personal <Yo> [Je] ...” (*La imagen inconsciente del cuerpo.* -1ª edición 1ª reimpresión- Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2007. p. 21) El resaltado en negrita es nuestro.

[488] Así llamamos a las significaciones imaginarias que circulan socialmente respecto del cuerpo de las mujeres.

[489] Cragnolini hace referencia a esta frase de Nietzsche donde compara la vida y la mujer como insondables, y recuerda los planteos de Weiniger en *Sexo y carácter* cuando afirma que el hombre tiene un pene y la mujer es pura sexualidad. Allí Weiniger expone su idea de que la mujer es pura sexualidad, puro deseo ilimitado, puro caos e indeterminación. (Misma idea trabajada por Pateman en la crítica al pensamiento de los contractualistas que sostenían que las mujeres no manejan sus pasiones y no se conducen racionalmente). Eso ilimitado e indeterminado es lo que asusta de la mujer: su posibilidad de ser todo (mientras que el hombre posee la sexualidad, la mujer la “es”), la dificultad para acotarla y encerrarla dentro de ciertos límites; la mujer aparece como lo informe que puede devorar, e incluso se la compara con lo oriental por ser la suma de la indeterminación, esto desde una perspectiva eurocéntrica y masculinista de la cultura y la razón. La mujer como “todo” sexualidad y como “nada” a la vez pued e ser objeto de apropiación, es des-apropiada y considerada no-productiva, frente al “ser” masculino considerado productivo y que remite a la posesión y a la identidad –mientras que lo femenino es parte de un devenir-mujer. (Ver *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”,* cap.13: “Mujer y los riesgos de la multiplicidad”) Quizás estas ideas coinciden en parte con el planteo que hacemos en este trabajo respecto de que la cultura occidental no soporta la voluptuosidad femenina como debe

[490] Luce Irigaray. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, España: Ediciones Akal, 2007.

[491] Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón sin ver que sois la ocasión de lo mismo que juzgáis...decía Sor Juana, constituyéndose así en la otra “Juana loca”! A una la tildaron de loca “por celos” -ocultando su inteligencia, anhelos y exigencias como persona- y a la otra de posesa.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Bibliografía

Agacinski, Sylviane. (1998) *Política de Sexos.* Madrid, España: Taurus.

Armstrong, A.H. (1993). *Introducción a la filosofía antigua.* Buenos Aires, Argentina: EUDEBA. Bourdieu, P.; Wacquant, L. (2008). *Invitación a la sociología reflexiva.* -2ª edición- Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Braidotti, Rosi. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade.* Barcelona, España: Gedisa.

Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Traducción de María Antonia Muñoz. Barcelona, España: Paidós.

Butler, Judith. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* (2ª edición en castellano). Traducción de Alicia Bixio. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Butler, Judith. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducción de Jaqueline Cruz. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Butler, Judith. (2008) *¿Qué es la crítica? un ensayo sobre la virtud de Foucault.* En: Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Madrid, España: Traficantes de Sueños. Disponible online en: http://www.academia.edu/4609041/Produccion_cultural_y_practicas_instituyentes_Lineas_de_ruptura_en_la_critica_institucional y Recuperado el 2 de febrero de 2014 también en: http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es, con traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos [en David Ingram (ed.), The Political: Readings in Continental Philosophy, Basil Blackwell, Londres, 2002].

Castoriadis, Cornelius. (2006). "Imaginario e imaginación en la encrucijada". "Institución primera de la sociedad e instituciones segundas" y "¿Qué democracia?". En: *Figuras de lo pensable* (las encrucijadas del laberinto VI), México: Fondo de Cultura Económica. pp. 93-113, 115-126 y 145-180.

Chatelet, Francois. (1980). *Historia de las Ideologías*, Tomo2. México: Premia Editora. Cap. El Cristianismo pto. 1: "La ideología de Occidente: Significación de un mito orgánico". Pp. 11 a 23.

Conway, Jill; Bourque, Susan y Scott, Joan. (2000) "El concepto de género", en Lamas, M. (Comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual.* México: PUEG/ Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa.

Cragnolini, Mónica. (2006). *Moradas Nietzscheanas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Cebra.

De Beauvoir, Simone. (2005). *El segundo sexo.* (2ª edición).Traducción de Juan García Puente. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Deleuze, Gilles. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. (5ª edición) Traducción de Carmen Artal. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Derrida, Jaques. (1986) *De la Gramatología*. (4ta. Ed. en castellano). Traducción de Oscar Del Barco y Conrado Cerett. México: Siglo XXI Editores.

Derrida, Jaques. (1972). *Dos Ensayos. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las*

ciencias humanas (traducción de Eugenio Trías) y *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación* (traducción de Alberto González Troyano). Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Derrida, Jaques. (1989). *La escritura y la diferencia.* Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona, España: Anthropos.

Dolto, Françoise. (2007) *La imagen inconsciente del cuerpo.* -1ª edición 1ª reimpresión- Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Esteban Zamora, Ana. (2000). *Reseña de "Política de sexos Sylviane de Agacinski".* En: *Revista de Antropología Social, núm. 9*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid, 2000. pp. 251- 256. Disponible en Redalyc.org (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica). Recuperado el 10 de enero de 2014 en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83800919.

Estrach Mira, Nuria. (2001). *La máscara del multiculturalismo.* Barcelona, España: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.* Universidad de Barcelona Nº 94 (104), 1 de agosto de 2001.

Foucault, Michel. "Las redes del poder", en Christian Ferrer [Comp.] *El Lenguaje libertario. El pensamiento anarquista contemporáneo. Tomo I.* Montevideo, Uruguay: Norman-Comunidad, 1990. Edición digitalizada provista por la UNQUI.

Foucault, Michel. (1992). *Microfísica del poder.* (3ª Edición). Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, España: Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel. (1990). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1990). "Las redes del poder"; en *Lenguaje Libertario Tomo 1.* Montevideo, Uruguay: Nordam-Comunidad.

Foucault, Michel. (1989). *El poder: cuatro conferencias.* México: Universidad Autónoma Metropolitana. Foucault, Michel. (1984). *Enfermedad mental y personalidad.* Barcelona, España: Editorial Paidós. Foucault, Michel. (2009). *El gobierno de sí y de los otros.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.

Foucault, Michel. (1994). *Hermenéutica del sujeto.* Madrid, España: Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel. (1989). *Vigilar y castigar*. (17ª edición en español, 1ª reimpresión argentina). Traducción de Aurelio Garzón Del Camino. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Gargallo Celentani, Francesca. (2013). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* (1ra. Edición en Argentina). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: América Libre.

Gatens, Moira; Lloyd, Genevieve. (1999). *Collective Imaginings. Spinoza. Past and Present.* Routledge, Londres.

Goren, Nora. (2008). "Identidad, género y espacio público y privado / doméstico" en *Mujeres y Programas de Empleo en la Década de 1990: Tradición e Innovación de los estereotipos de*

género Capítulo 2. Tesis doctoral. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Buenos Aires, Filosofía y Letras.

Grosz, Elizabeth. (1994). *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism.* Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.

Irigaray, Luce. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, España: Ediciones Akal.

Lamas, Marta. (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género.* -2ª reimpresión, 2006- México: Ed. Taurus. Disponible online y recuperado el 28 de enero de 2014 en: http://issuu.com/materialdidactico8/docs/cuerpo_diferencia_sexual_y_genero -_marta_lamas0001#.

Lamas, Marta y Saal, Frida (A cargo de). (1998). *La bella (in)diferencia* -2ª edición-. México: Siglo XXI. Lévi-Strauss, Claude. (1993). *Las Estructuras elementales del Parentesco.* Traducción cedida por Paidós

Ibérica S.A. de Marie Therese Cevasco. Buenos Aires, Argentina: Editorial Planeta-Agostini. Lévi-Strauss, Claude. (1977). *Antropología Estructural.* Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

Lévi-Strauss, Claude. (1986). *La alfarera celosa*. Traducción de Caterina Molina. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Traducción de Agustina Blanco. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.

Medina (Coord.) et. Al. (2010). *Ensambles: problemáticas y perspectivas de las subjetividades contemporáneas.* Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

Moller Okin, Susan. (1996) "Liberalismo Político, justicia y género", en Castells, Carmen (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política.* Barcelona, España: Paidós.

Murillo, Soledad. (1996). *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio.* Madrid, España: Siglo XXI.

Nietzsche, Friedrich. (1980). *Ecce Homo* (6ta. ed.). Traducción de Andrés Sanchéz Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich. (2006). *Así habló Zaratustra.* (9na. Reimpresión). Traducción de Andrés Sanchéz Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich. (1987). *Genealogía de la Moral*. (10ª reimpresión). Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich. (2001). *El Anticristo.* (4ta. Reimpresión). Traducción de Andrés Sanchéz Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich. (1995). *El Nacimiento de la Tragedia.* Traducción de Andrés Sanchéz Pascual. Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich. (1993). *El Crepúsculo de los Ídolos.* (2ª Reimpresión). Traducción de Pedro González Blanco. México: Editores Mexicanos Unidos.

Nietzsche, Friedrich. (1994). *Aurora.* Traducción s/n. Madrid, España: M. E. Editores.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Aurora.* Traducción s/n. Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Opiniones y Sentencias.* Traducción s/n. Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Humano demasiado humano.* Traducción s/n. Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Más allá del Bien y del Mal.* Traducción s/n. Buenos Aires, Argentina: Bureau Editor.

Nietzsche, Friedrich. (1994). *La Gaya Ciencia.* Traducción de Roberto Ganiz. México: Editores Mexicanos Unidos.

Nietzsche, Friedrich. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [II Intempestiva].* Traducción de Germán Cano. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Onfray, Michel. (2008) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar.* Traducción y notas de Ximo Brotons. Valencia, España: Pre-Textos.

Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual*. Traducción de M. a Luisa Femenías, revisada por Maria- Xosé Agra Romero. México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.

Platón. *Obras completas.* Varias ediciones.

Platón. (1949). *La República.* Buenos Aires, Argentina: Colección Austral.

Platón. (1872). *Timeo.* Obras completas, Tomo VI, traducción de Patricio de Azcárate. Madrid, España: Medina y Navarro Editores.

Platón. (1949). *La República o El Estado.* Buenos Aires, Argentina: Editora Espasa-Calpe. Colección Austral. También en versión digital: Documento preparado por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM).www.bibliotecabasica.com.ar. Recuperado el 07 de enero de 2014 en: http://peuma.unblog.fr/files/2012/07/Platon-La-Rep%C3%BAblica.pdf.

Puleo, Alicia. (1992). *Dialéctica de la sexualidad: género y sexo en la filosofía contemporánea.* Madrid, España: Ed. Cátedra.

Rodríguez Magda, Rosa María. (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos.* Barcelona, España: Anthropos.

Sabsay, Leticia. (2011). *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía.* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Said, Edward. (1990). *Orientalismo.* Madrid, España: Libertarias.

Scott, Joan. (1992). "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista". En *Debate Feminista Nº5*.

Virno, P. (2003). "Historia Natural" en *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas.* Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue.

Webgrafía, Imágenes, Videos y Textos.

Amorós, Celia y De Miguel, Ana. (2005) *Teoría Feminista: De la Ilustración a la Globalización.*

Editorial Minerva, 2005. Recuperado el 11 de enero de 2014 en: http://www.mujeresenred.net/spip.php?article436.

De Miguel, Ana. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulos disponibles en: http://www.mujeresenred.net/anademiguel.html. (Recuperados el 11 de enero de 2014).

De Miguel, Ana. *Los feminismos a través de la historia.* Cap. II. En: http://www.mujeresenred.net/historia-feminismo2.html).

De Miguel, Ana. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulo III. Recuperado el 11 de enero de 2014 en: http://www.mujeresenred.net/historia-feminismo3.html

De Miguel, Ana. *Los feminismos a través de la historia.* Capítulo IV. Recuperado el 11 de enero de 2014 en: http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo4.html.

Derrida, Jaques. *La Différance*. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Societé française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Teorie d´ensemble* (col. Quel, Ed.de Seuil, 1968); en Derrida, J. *Márgenes de la filosofía,* traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel). Madrid, España: Cátedra, 1998. Edición digital de *Derrida en castellano.* Recuperado en 10 de febrero de 2014 de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm

Soledad Murillo de Vega. (2002) *Inquisidoras de nuestro cuerpo, la búsqueda de imperfecciones.* La semantización del cuerpo femenino. En: A. Revista de Salud CAPS. Centro de Salud Catalán.

Generalitat de Cataluña. Barcelona, 2002 (pp.: 25 -36). Recuperado el 12 de febrero de 2014 de:
http://www.soledadmurillo.es/articulo/inquisidoras-de-nuestro-cuerpo-la-busqueda-de-imperfecciones

Mouffe, Chantal. (1992). *Feminismo, Ciudadanía y Política Democrática Radical.* Ensayo publicado originalmente en: Judith Butler and Joan Scott: *Feminists Theorize the Political*. Nueva York, Londres: Routledge. Recuperado el 16 de enero de 2014 de: http://www.mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/chantal_mouffe%5B1%5D.pdf%20ciudadania%20y%20feminismo.pdf (traducción Hortensia Moreno).

Platón. (1871). *Diálogos de Platón. Fedón o Del Alma – Gorgias – El Banquete*. Obras Completas, Tomo V, traducción de Patricio de Azcárate. Madrid, España: Medina y Navarro Editores. Recuperado el 6 de enero de 2014 en: http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf05009.pdf

Video *"Los bárbaros de Terry Jones"* en Canal Encuentro: http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/Programas/ver?rec_id=110550.

Ilustración 1 Foto de Nietzsche, Rée y Andreas-Salomé. Recuperada el 19 de enero de 2014 de: http://www.nietzscheana.com.ar/fotos/Lou_ReeNietzsche1.htm.