

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini

Director: Juan Carlos Junio



**Colección “Tesis de investigadores e
investigadoras del CCC”**

Autoras: Sol Benavente y Jimena Rodriguez

**Título: “Los ecos de Pandora: la trama de la culpa
androcéntrica”**

Tesis presentada y aprobada en la Carrera de Ciencias de la Comunicación
de la Universidad de Buenos Aires en el año 2010

Director/a: Natalia Romé

ISBN: 978-987-33-1848-1

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 - www.centrocultural.coop

Director del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini: Prof. Juan Carlos Junio

Subdirector: Ing. Horacio López

Director Artístico: Juano Villafañe

Secretario de Ediciones y Biblioteca: Jorge C. Testero

Secretario de Investigaciones: Pablo Imen

Secretario de Comunicaciones: Luis Pablo Giniger

Publicado en la Biblioteca Virtual del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -

www.centrocultural.coop

Año de publicación 2012

Algunos derechos reservados.

El presente trabajo se publica bajo una licencia Creative Commons Atribución - Share Alike 2.5

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/ar/>

Índice

INTRODUCCIÓN	4
PARTE I	9
APROXIMACIONES A UNA CONSTELACIÓN DE CATEGORÍAS	9
➤ Culpa. El devenir de una renuncia	10
➤ Género: efectos de una tecnología política compleja	19
➤ Androcentrismo, los límites socio-simbólicos de una dominación	22
➤ Apuntes para una genealogía no androcéntrica	25
PARTE II	30
GENEALOGÍA DE LA CULPA	30
➤ De la culpa mítica a la religión de la culpa	31
➤ Entre el cielo y el infierno. La culpa de la carne	36
➤ La tecnología de la culpa	43
➤ La pos culpa en la era de las identidades dislocadas	50
PARTE III	62
CONSECUENCIAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS	62
➤ Derivas de un significante. Notas para la revisión de la culpa	63
➤ Desafíos para una nueva praxis feminista. Hacia la subversión de los sentidos	66
BIBLIOGRAFÍA	72

Introducción

Con la intención de indagar los procesos discursivos que se fueron sedimentando bajo la forma de la articulación “mujer/culpa”, nos dispusimos a trazar un mapa de coordenadas desde donde problematizar esta compleja relación y, de esta manera, iniciar un camino que aporte claves para repensar la relación entre la reflexión teórica y la acción política para un proyecto emancipatorio de las mujeres.

El cruce distintas categorías y tradiciones teóricas nos permitió recuperar su fecundidad heurística. A partir del núcleo fuerte marcado por el concepto *culpa*, como condensador de procesos históricos, fuimos delimitando nuestro abordaje desde las perspectivas abiertas por la categoría de género y algunas líneas de indagación genealógicas.

En la búsqueda de pistas que permitan identificar modos en que el significante culpa se haya atado para construir el presente orden discursivo androcéntrico, articulamos tres dimensiones metodológicas: en primer lugar, el rastreo genealógico de núcleos de sentido que han constituido la experiencia de la culpa como una tecnología que sostiene la subordinación de las mujeres; en segundo lugar, el reconocimiento y exploración de distintas tradiciones teóricas que comparten la afirmación de la opacidad de lo social y de lo subjetivo; y, por último, el despliegue de algunos intentos de articulación de los desarrollos anteriores con los análisis desarrollados por los Estudios de Género.

A fin de situar una escena contemporánea que permita circunscribir el tipo de articulación discursiva que el significante “culpa” pone en superficie, a la vez que indicar, a título ilustrativo, su eficacia en relación con los procesos de sostenimiento de la dominación androcéntrica, incluimos el siguiente anuncio publicitario de la marca de chocolates Cofler. Esta publicidad, que podría ser intercambiable por cualquier otra, obedece a un patrón discursivo hegemónico que utiliza invariablemente la misma representación de la mujer.



Con la intuición de que la culpa tenía mucho más para decir de las mujeres que un permiso a la hora de tentarnos con un chocolate o de ridiculizarnos con la compulsión de invadir los espacios del varón, tomamos esta publicidad gráfica de la línea Light de chocolates Cofler a modo de disparador, como *monumento*¹ de una configuración discursiva en la que el Hombre continua siendo elevado como medida de todas las cosas.

Cada época se define a partir de cierta configuración del entramado discursivo, estableciendo suturas parciales. En este proceso, una cosmovisión resulta hegemónica, naturalizando sentidos que son transmitidos e internalizados a través de diferentes dispositivos socializadores que, en términos de Foucault, funcionan como una tecnología política compleja.

En la era del capitalismo global la totalidad de la existencia se encuentra atravesada por el juego de las leyes de la oferta y la demanda; valores, objetos e individuos son arrojados al mercado, a la espera del mejor postor. Los enunciados publicitarios se inscriben en esta trama y se revelan como prácticas eficaces para la reproducción del sistema. Como espacio de enunciación, la publicidad se constituye como una poderosa tecnología del género “para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover, e implantar representaciones de género” (Lauretis, 1996, p.25).

¹ Tal como es definida por Foucault en “Contestación al Circulo de epistemología”, en Terán, O. (comp.), El discurso del orden, México, Folios 1983

Este discurso sin fisuras se despliega en una constelación estratégica que naturaliza ciertas construcciones de la mujer e impone a través de la degradación, la ridiculización, la objetivación del cuerpo, la desvalorización de sus capacidades, el menosprecio estético, la descalificación intelectual, lo que Rita Segato (2003) define como violencia moral.

Así en las estrategias publicitarias se reconocen la utilización de ciertos valores, estereotipos y creencias que habrían sido superadas por el pensamiento moderno y que sin embargo perduran fuertemente arraigadas en el sentido común. Para comenzar a delinear la problemática que abordaremos en este trabajo es necesario indagar ¿Cuáles fueron los procesos que permitieron la articulación de la forma que adquiere el binomio culpa/mujer en el presente para constituir la trama discursiva donde, por ejemplo, la marca de chocolates Cofler encuentra el significante culpa y su acentuación eficaz para interpelar a la mujer actual en el lanzamiento de su línea light?

Este trabajo se propone como un primer acercamiento a un campo discursivo y el esbozo de un análisis provisorio que nos ha permitido desandar la construcción del concepto "culpa" en ciertos discursos centrales de la tradición occidental para identificar algunos de los múltiples sentidos históricos reificados por el uso social. Empezaremos este recorrido utilizando categorías de diferentes corrientes teóricas a la manera del *bricoleur*, es decir, "denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos como instrumentos que pueden servir todavía" (Derrida, 1989: p.390). Estos han sido seleccionados por su valor metodológico a la luz del problema a analizar pero en muchos casos serán despojados de su verdad ontológica.

Desde esta perspectiva los conceptos centrales que orientarán nuestra investigación serán la concepción discursiva de lo social desarrollada por Ernesto Laclau para analizar la eficacia política de los significantes; la categoría de género para problematizar las relaciones de poder desiguales entre varones y mujeres; y el concepto de "punto nodal" para comprender el operar de la culpa en tanto significante de valor ideológico en la construcción del lugar subalterno de la mujer.

Por otra parte, es preciso aclarar desde un principio, que si bien durante este trabajo usaremos indistintamente la palabra *mujeres*, comprendemos que la misma no alude a un sujeto colectivo existente e identificable *a priori*. Por un lado, porque es imposible encontrar referentes de identificación universales, aunque sea necesario crearlos en las tramas argumentativas y en la práctica política. Y por otro lado, porque los criterios para determinar quiénes pueden y quiénes no pueden ser consideradas mujeres, son

relativos, contingentes y se inscriben en configuraciones significantes conformadas según dinámicas de poder y hegemonía. Esto implica rechazar a la Mujer como símbolo que contiene una esencia inherente a todas las mujeres y pensar, en cambio, en las mujeres que están dentro y fuera de las representaciones de género, aceptando y resistiendo su devenir Mujer (Lauretis, 1996).

En este devenir, la emergencia del significante culpa indica el lugar en que se manifiesta su eficacia que ante la trasgresión a los mandatos del poder, funciona como un dispositivo de castigo y normativización.

Si consideramos la conceptualización de la performatividad retroactiva que desarrolla Žižek a partir de las formulaciones lacanianas, la eficacia del significante culpa se expresa en su capacidad para estructurar y constituir determinadas posiciones del sujeto femenino. Nuestra genealogía no androcéntrica encuentra en la Edad Media la matriz histórica donde el sentimiento de culpa se configura como instancia disciplinadora. De él se valdrá el poder para articular sus estrategias e imponer un ideal normativo sobre las prácticas y cuerpos de las mujeres. Intentaremos tender puentes entre el pasado y el presente asumiendo el peso de la institucionalización de la tradición cristiana entendida como un conjunto de dispositivos, prácticas, rituales y disposiciones enunciativas, que ha funcionado como organizador de relatos y experiencias de períodos anteriores. En este sentido, utilizaremos el término “Iglesia”, a fin de indicar ese conglomerado discursivo que cataliza relatos sobre la Antigüedad y los dispone como mecanismos de interpelación en la contemporaneidad.

En nuestro esfuerzo de sistematizar algunas intervenciones en el campo de discusiones y desarrollos conceptuales producido en torno a la articulación entre el significante culpa y lo femenino, partiremos del análisis del Mito de Pandora. En coincidencia con Foucault, consideramos que los mitos sólo pueden ser interpretados en la *regularidad de su dispersión* ya que “No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente son siempre sombras o virtualidades inaprehensibles, inactualizables y, en primer término, inexistentes” (Derrida, p.393).

No se trata de forzar el pasado para que llene las categorías interpretativas modernas ni de reducir el presente a meras repeticiones del pasado, sino de rastrear los enclaves de sentido desde los cuales se fue tramando el horizonte discursivo donde el binomio culpa/mujer resulta un dispositivo eficaz en la configuración de una trama de relaciones históricas que resulta en prácticas de dominación androcéntrica.

Las paradojas de la praxis, nuevos interrogantes

En este recorrido nos encontramos con un nuevo interrogante: la pregunta por la acción política en el campo del feminismo. La tensión entre la matriz teórica utilizada y la apuesta política se fue delineando claramente hasta configurarse como una inconsistencia, en principio insuperable.

Así el eje de la culpa nos abrió un escenario donde el operar de ciertos significantes y las configuraciones de poder en las que emergen indican un problema irresuelto del feminismo, extensible a toda lucha política: las paradojas de la praxis. En el entrecruzamiento de las categorías utilizadas y las posiciones críticas de los Estudios de Género que recogimos, la tensión mencionada se despliega entre dos posiciones que resultan contradictorias en sus fundamentos filosóficos: por un lado, aquella que desde la militancia apuesta por la autonomía del sujeto en el juego político, y por otro, aquella que desde la reflexión teórica asume una concepción del sujeto como efecto de articulaciones, justamente, aquellas articulaciones estructurales que la acción política apunta a subvertir. Desde estas premisas es necesario pensar las luchas.

PARTE I

Aproximaciones a una constelación de categorías

Culpa. El devenir de una renuncia

Durante largo tiempo, la pretendida búsqueda del origen de la culpa estuvo signada por una reflexión de tipo esencialista, reduciendo su explicación a la naturaleza del ser. Sin embargo, autores como Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, asumieron el análisis de la culpa desde diferentes perspectivas y metodologías.

En el marco de una empresa de carácter científicista y orientada por una pregunta de corte clínico, Freud, encara su análisis de la culpa desde figuras míticas, transhistóricas y universales. Nietzsche, en cambio, desde su camino genealógico, explica la culpa a través de entrecruzamientos históricos y culturales, que lo alejan de los enfoques esencialistas, considerando que no es posible encontrar “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia, fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (Nietzsche, 1985, p.9).

A la luz de nuestro problema, un punto fuerte de conexión entre ambos autores es su reconocimiento de la imbricación de los orígenes del sentimiento de culpa y la cultura, entendiendo el proceso constitutivo de esta última como la represión de los instintos destructivos del ser humano para posibilitar la vida en comunidad.

En este sentido, el psicoanálisis concibe un sujeto atravesado por dos pulsiones antagónicas, la pulsión de vida (*Eros*) y la pulsión de muerte (*Thánatos*). Con la emergencia de la cultura, se instaura el malestar como un estado estructural, originado por las exigencias de la vida en sociedad, redireccionando la economía de su energía psíquica y dando origen al sentimiento de culpa que surge como “la expresión del conflicto de ambivalencia, la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte” (Freud, 1997: p. 3065).

El ingreso del sujeto a la cultura se produce a través del “Complejo de Edipo” que implica la aceptación de la Ley investida en la figura del Padre, con quien establece una relación de ambivalencia, “quisiera ser como él y reemplazarlo en todo”. El padre interfiere entre el niño y su primer objeto de deseo (la madre); esta situación angustia doblemente al niño. En primer lugar, ante la posibilidad de castigo representada en la castración y, en segundo lugar, por temor a la pérdida del amor del objeto amado (la madre).

Para Freud este Complejo se encuentra en la génesis de la conciencia moral, a partir del cual explica el doble origen de la culpa. Por un lado, el miedo a la autoridad externa representado por la figura del Padre que conlleva a la renuncia de la satisfacción de los instintos y, por otro lado, a una vigilancia interior omnipresente, que es definida como super-yo y engendrada a partir de una identificación con el arquetipo paterno. Esta identificación, tiene un carácter desexualizador de la pulsión. “Tras la sublimación, el componente erótico ya no tiene más la fuerza para ligar toda la destrucción aleada con él, y esta se libera como inclinación de agresión y destrucción. Sería de esta desmezcla, justamente, de donde el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser” (Freud, 1997: p.2717).

En adelante, esta autoridad exterior introyectada actuará como juez sometiendo al yo a la necesidad de autocastigo. Así, el sentimiento de culpabilidad “descansa en la tensión entre el yo y el ideal del yo, es la expresión de una condena del yo por su instancia crítica” (p. 2717).

Para comprender el operar de esta actividad censora del psiquismo, es necesario introducir las otras dos instancias psíquicas que constituyen al individuo: el ello y el yo. El Ello, dominado por el principio de placer, es totalmente inconsciente, es la forma primitiva y original de lo psíquico que contiene las fuerzas pulsionales de vida (Eros) y de muerte (Thanatos). Estas pulsiones demandan su satisfacción, son el motor del pensamiento y el comportamiento humano.

El yo quiere mediar entre el mundo (las percepciones) y el ello, sometiendo el principio del placer al principio de realidad. Es el representante anímico del exterior e interviene en la desexualización del deseo tomando los rasgos del objeto. “La transformación de la libido objetal en libido narcisista, que aquí tiene efecto, trae consigo un abandono de los fines sexuales” (p.2718)

Las tres instancias del aparato psíquico no son estáticas ni es posible comprenderlas como unidades independientes. El Yo se ve sometido a tres servidumbres, a tres tipos de peligros: los provenientes del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó.

El vínculo del súper yo con el yo no se agota en la advertencia: «Así (como el padre) debes ser», sino que comprende también la prohibición: “Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas». Esta doble faz del ideal del yo deriva del hecho de que estuvo empeñado en la represión del complejo de Edipo; más aún: debe su génesis, únicamente, a este ímpetu subvirtiente (Umschwung)”(p.2723).

El súper yo conservará el carácter del padre y su autoridad caerá sobre el yo bajo la forma de conciencia moral o sentimiento inconsciente de culpabilidad. En definitiva este sentimiento hostigador que constituye al ser humano, no es más que el temor a la pérdida del amor que se manifiesta en el plano social como la angustia a la disolución de los lazos que sujetan al individuo a su grupo. La culpa indica el temor a la represalia y la expulsión (material o simbólica) de la comunidad.

Al originarse en el Complejo de Edipo, gran parte del sentimiento de culpa permanece normalmente inconsciente en el individuo y en la cultura, por eso Freud elige llamar a esta latencia de la culpa: malestar; esa frustración o descontento que camuflado en motivaciones múltiples oculta su núcleo central que es la angustia de castración que en el plano social se expresa como angustia ante la conciencia moral.

El gran aporte del psicoanálisis fue introducir una teoría de la constitución y el funcionamiento psíquico general, que permitió entre otras cosas, explicar y describir la sexualidad en la sociedad humana y los mecanismos por los cuales la identidad sexual es internalizada alejándose de las explicaciones biologicistas.

En tanto teoría que concibe la organización psíquica en su compromiso constitutivo con la alteridad, con la dimensión relacional en una tónica “descentrada”, el psicoanálisis permite poner en conexión el proceso de configuración subjetiva con las coordenadas culturales, históricas en las que se inscribe cada sujeto y en consecuencia, permite pensar los diversos modos en que los parámetros que organizan la vida social dejan su marca en los perfiles estructurales de los sujetos. En alguna medida puede pensarse a partir de allí, el vínculo entre las formas de la censura y la angustia como contrarrestos del sentimiento de culpa, en un marco que interroga la pertinencia social de estos fenómenos. “En la vida anímica individual, aparece integrado siempre, efectivamente, “el otro”, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social...” (p.2570).

La tendencia hacia la agresividad que surge como consecuencia del proceso de advenimiento de la cultura, debió ser reprimida para el sostenimiento de la vida comunitaria. El precepto “Amarás al prójimo como a ti mismo” cumple, para Freud, esta función. Pero, a su vez, desconoce esta tendencia constitutiva del hombre y por eso se torna irrealizable, devuelve la agresión contra el mismo sujeto donde se originó, acechándolo a través de su propio súper yo. “Es asombroso que el ser humano, mientras más limita su agresión hacia afuera, tanto más severo – y, por ende, más agresivo- se torna en su ideal del yo” (p.2725).

Por su parte Nietzsche, manteniendo la represión de los instintos de destrucción del hombre como explicación central de la culpa, hará hincapié en el binomio deudor/acreador para explicarla. Esta relación remite a las formas básicas de compra, venta, cambio y comercio y consolida como regla general la creencia de que todo es medible y de que “toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado”. En oposición a la concepción moderna de justicia sobre la que algunos genealogistas de la moral explicarán la culpa, este autor señala que en última instancia, la retribución invariable era el sentimiento de bienestar que experimentaba el acreedor al descargar su maldad y poder sobre el deudor; su derecho a la crueldad antes que un sentimiento de justicia.

Las relaciones entre el deudor y el acreedor, se basaban en una equivalencia entre perjuicio y dolor, y de esta forma eran saldadas a través de procedimientos y actos que formaban parte del entramado de significaciones e imponían una memoria colectiva. “Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios...” (Nietzsche, 2007: p.63). Ciertas ideas, principios y normas deben volverse imborrables para mantener la convivencia social.

En este punto, los abordajes de ambos autores confluyen en la consideración de la culpa, de modo paradójico, como causa y efecto de la vida en sociedad. Para Nietzsche, en esta fundación de un orden latente signado por el horror, la culpa emerge de la tensión entre la capacidad de olvido y una facultad opuesta, una memoria de la voluntad, “un activo no-querer-volver-a-liberarse” (p.59). Esta capacidad positiva de no olvidar es la que introduce en el orden social la responsabilidad, un poder sobre sí, sobre el destino y sobre la relación con sus iguales. Para este autor, de esto se trata la conciencia. Tal como afirma, en cada época:

...se acaba por retener en la memoria cinco o seis “no quiero”, respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, - y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar “a la razón!” (p.59). Lo que la Modernidad enalteció con el nombre de razón, no es más que el resultado de un violento proceso de sellado de la memoria colectiva y la necesidad de hacer calculables las conductas humanas. Este proceso condujo a “la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal “hombre” acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos (p.72).

La puesta en escena de las represalias a aquellos que se desvían de la norma opera en la dimensión del imaginario con el mismo fin que el precepto “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” utilizado por Freud para comprender el funcionamiento de la vida en sociedad. Encontramos tanto en Freud como en Nietzsche la

idea de que la conciencia no es fuente sino efecto de los procesos de entramado social-moral. Más tarde, Foucault condensaría estos procedimientos en el concepto de biopoder.

Cuando la sociedad se complejizó, fue necesario que el hombre reprimiera y posteriormente sublimara estos instintos que se vuelven contra él en forma de “mala conciencia”. Nietzsche utiliza este término para hablar de la culpa, entendida como “...la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz” (p.93).

Como parte constitutiva del propio dispositivo que le otorga la vida en comunidad, el hombre deviene en un ser escindido, “que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir”. En este estadio, la comunidad asume el rol de acreedor y sus miembros asumen la conciencia de la deuda. A medida que el poder del acreedor se acrecienta, el castigo hacia el deudor se distiende, porque éste no representa ya un peligro para su funcionamiento. En este vínculo dialéctico, la culpa opera como un regulador de la vida social, en tanto indicador del peligro que supone la trasgresión a los lugares culturalmente establecidos.

A partir de lo desarrollado, se reconoce una profunda relación entre culpa, memoria y dolor, que cada época condensará en diferentes significantes que invisten operaciones de dominación para sostener las formas de organización social. Y, como se verá a continuación, en tanto aluden a sus mecanismos, constituyen una puerta de entrada para el análisis del revés de la trama que produce su funcionamiento.

La eficacia política del significante vacío

*“Esta ausencia del significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de la significación”.
Jaques Derrida, La escritura y la diferencia*

El estallido de la lógica estructuralista condujo a la conformación de un campo atravesado por el deseo de una estructura siempre ausente, por un ideal de centro inexistente y a su vez, estructurador. Desde la óptica posestructuralista, muchos autores y autoras, se arrojaron a la tarea de reflexionar en torno al componente contingente de la significación y su poder político, así como el carácter discursivo de lo social. A partir de este momento, el signo se convierte en “el nombre de una escisión, de una imposible sutura

entre significante y significado” (Laclau y Mouffe, 1987: p.130). Esta imposibilidad será efecto del exceso de significación que le otorga su labilidad al significante.

Desde una consideración ideológica del lenguaje y la significación, Ernesto Laclau repone la dimensión social de la lengua en tanto discurso y por esta vía, logra zanjar meollos centrales alrededor de la materialidad del discurso como las dicotomías subjetivo/objetivo, discursivo/extradiscursivo.

Al concebir los fenómenos significantes en su espesor sociocultural, el significado de las palabras ya no remitirá a la función de representación sino a su uso público, a las reglas que permiten los “juegos de lenguaje²” dentro del contexto de las formas sociales que organizan y dan sentido a los mismos.

El movimiento de descentramiento explicado por Jaques Derrida, demolió el último sostén de la estructura. Así, el movimiento de juego posibilitado por la falta, por la ausencia de un centro fijo explica el efecto de *suplementariedad*, ese exceso de significación que posibilita el pensamiento simbólico.

En esta línea, Ernesto Laclau y Chantall Mouffe, definen al discurso como totalidad relacional, sin una positividad extrínseca *a priori*, sino como una lógica abierta por la incompletitud permeada por la contingencia. “Una formación discursiva no se unifica ni en la coherencia lógica de sus elementos, ni en el *a priori* de un sujeto trascendental...el tipo de coherencia que atribuimos a una formación discursiva es cercano al elaborado por Foucault: la regularidad en la dispersión” (1987:p .120).

En ese terreno magmático se origina la posibilidad de articulación en oposición a la fijación esencialista, entendida como una práctica discursiva que surge de la propia dispersión. En esta práctica de articulación se establece una relación entre elementos, una fijación/dislocación dentro de un sistema de diferencias que modifica la identidad de esos elementos, convirtiéndolos en momentos.

La relación articuladora todos los órdenes sociales, por lo cual resulta imposible distinguir lo puramente lingüístico de las prácticas sociales o los objetos en un sentido óntico. En este sentido, Laclau y Mouffe afirman:

a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de

² Wittgenstein, L (2004). *Investigaciones filosóficas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas

acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas (p.125).

De ello se desprende que las propiedades materiales de las cosas no puedan ser consideradas esencias que emanan de la propia cosa y de la cual resultaría uno y sólo un concepto, ni se puede afirmar que existen características objetivas que logren delimitarse al margen del discurso, es decir, "...lo Real no contiene un modo necesario de ser simbolizado" (Zizek, 1992: p.137).

El carácter arbitrario y contingente de los signos, abre la posibilidad de nombrar las cosas de nuevas maneras; Laclau va a utilizar el concepto de significante flotante para hacer referencia a estos elementos que no logran ser articulados en la cadena discursiva. Este espacio móvil, polisémico, contingente que se escapa a cualquier fijación constituye la dimensión simbólica de lo social.

Sin embargo, esto no indica la apertura total de las formaciones discursivas; para garantizar la vida en sociedad deben establecerse límites parciales. Existen ciertos significantes nodales que fijan el sentido de la cadena, estas sujeciones constituyen lo social, estableciendo límites que evitan la proliferación de múltiples sentidos capaces de subvertir el sistema, pero revelan a su vez, la imposibilidad de fijar sentidos últimos. Tal como afirman estos autores, "El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro" (Laclau y Mouffe, 1987: p.139).

Slavok Zizek retoma la expresión lacaniana "*point de capiton*", para dar cuenta del funcionamiento de ese núcleo de significación en torno al cual los otros términos encuentran su unidad. Pero, aclara, que lejos de tener una significación última este punto condensador es pura diferencia; su identidad queda definida en términos topológicos de posición-relación. Este significante nodal es el que constituye el núcleo de la identidad del objeto y en tanto significante vacío, deviene operador del sostén de todo el edificio ideológico. "El designante rígido apunta a ese núcleo imposible-real, a lo que hay en un objeto más allá del objeto, a ese plus producido por la operación significante" (Zizek: p.137).

Para analizar esta operación, se vuelve fundamental encontrar la conexión entre la contingencia de la nominación y la constitución de estos núcleos que confieren identidad a la constelación de prácticas que ingresan en su atmósfera.

Dentro de la cadena de significantes, la transferencia de significación no se produce en forma lineal o progresiva sino que se produce retroactivamente, es decir que algunos significantes flotantes son atados a

un significante amo dador de significado. Asimismo, al fijar el significado en su contingencia, el *point de capiton* asume diacrónicamente el lugar de código sincrónico.

Ese centro vacío, esa sutura inconclusa definen el carácter imposible de la sociedad, que dentro de esta lógica de posiciones sólo puede pensarse como un *continuum* de diferencias. Como espacio retórico, como gramática unificada, lo social es el lugar donde se expresa una eterna lucha dialéctica entre lo interno/externo, necesidad/imposibilidad, universalidad/particularidad y en donde cada dimensión subvierte a la otra; no logra ser fijado a formas y signos últimos, pero se define en su esfuerzo por lograrlo.

Esta forma de concebir lo social/discursivo en tanto unidad indisociable, permite problematizar las dicotomías anteriormente mencionadas. Justamente esta incompletitud constitutiva que opera a partir de diferencias lo que define las identidades sociales y concede la promesa de universalidad propia del juego político y la lucha por la hegemonía.

Más aún, la “incompletitud” de todas y cada una de las identidades es el resultado directo de su emergencia diferencial: ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y proclamar la exclusión de otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la misma condición compartida de toda constitución de identidad (Butler, 2000: p.38).

El antagonismo como expresión de la imposibilidad de la sociedad es en sí constitutivo de lo social, señalando la imposibilidad de una presencia plena y de cierre total. En esta imposibilidad, lo universal deviene irrepresentable excepto como expresión de una particularidad contingente que “produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales” (Laclau, 2000: p.64).

El movimiento de la identificación se constituye en un acto de articulación, es el cierre transitorio de una estructura pero en el horizonte de la trascendentalidad. El desplazamiento de un significado hacia nuevos usos, esa subversión, en tanto decisión, es el lugar de emergencia del sujeto

De esta manera, la decisión en tanto momento contingente, deviene una encarnación transitoria de la estructura, personificación de la sociedad y a la vez condición de libertad. Las sociedades, en definitiva, están constituidas por múltiples decisiones contingentes y, es entre los límites del marco normativo y esta no determinación *a priori*, donde se construye la identidad.

En este punto precisamente se establece el paralelo con la interpretación psicoanalítica del proceso de identificación como interacción de la identificación simbólica (Ideal de yo) y la identificación imaginaria (yo ideal). “Esta interacción de identificación imaginaria y simbólica bajo el dominio de la identificación

simbólica constituye el mecanismo mediante el cual el sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado –el modo en que él/ella asume ciertos “mandatos”...” (Zizek: p.153)

El sujeto siempre está ligado a un significante a través del cual se presenta y representa ante el otro y de esta forma, asume el mandato simbólico que permite su ingreso a la red de relaciones simbólicas. Este significante en operar contingente funciona como el Gran Otro en términos psicoanalíticos al imponer ciertos mandatos.

La intersubjetividad es pagada con la sumisión del sujeto a ese significante performativo a través del cual el sujeto deviene en objeto del deseo del Otro. Como respuesta a la incertidumbre que genera esta interpelación, a través de la fantasía, el sujeto puede aprender a desear en contraposición de ese deseo estructurado y estructurante que impone el orden simbólico.

De todas maneras, el momento decisional en el que emerge el sujeto está condicionado por el marco normativo de una sociedad. Laclau señala que este momento se encuentra internamente escindido: “es, por un lado, esa decisión (un contenido óptico preciso), pero, por otro lado, es *una* decisión (tiene la función ontológica de proveer un cierto cierre a lo que estaba estructuralmente abierto)” (Laclau, 2000: p.85).

En esta imbricación sujeto/sociedad, la fantasía también se despliega en el plano social como una estrategia ideológica que intenta suturar la escisión antagónica que funda lo social y, a su vez, constituye su imposibilidad.

Precisamente la ausencia de una sutura final, la imposibilidad de la universalidad y plenitud, explica la eficacia política del uso de los significantes vacíos, es decir, la indefinición en los vínculos entre un nombre y su significado original específico. “La autonomía, irreducible del significante frente al significado, es la condición de hegemonía que estructura lo social desde su misma base” (Laclau: p.83) y es a la vez lo que abre la posibilidad de una contra hegemonía.

En su construcción, significante/significado (forma/contenido) resultan indisociables, unificados por el principio de la diferencialidad; la relación hegemónica “...requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos tomen la representación del primero” (Laclau: p.62).

Sin embargo, la sutura nunca logra ser total, sino que existe un proceso de contaminación mutua entre los significantes vacíos y las particularidades. Es por ello que el análisis de ciertos signos permite valorar la eficacia política de los significantes vacíos. Si, como señala Žižek, el espacio ideológico está constituido por significantes flotantes cuya identidad está abierta, sobredeterminada por la articulación de sus elementos, detectar qué significantes nodales totalizan el espacio social y fijan parcialmente el movimiento de la significación se vuelve fundamental para el juego de la lucha ideológica.

Si las identidades son posibilidades latentes de articulación y/o exclusión, esto supone que las relaciones sociales y políticas están abiertas al cambio. Sin embargo, esta indeterminación abre interrogantes sobre las posibilidades de la acción política en esta arquitectura teórica. Acaso, ¿es posible seguir pensando la política como una decisión racional con arreglo a fines o valores? O, en cambio, será necesario conceptualizarla de otro modo, asumiendo que el sujeto está atrapado en una red de relaciones significantes en la que puede intervenir pero de la que no es amo ni origen.

El análisis de la articulación y rearticulación de múltiples significados que confluyen en el significante culpa nos permitirá entrever las estrategias androcéntricas que en diferentes épocas organizaron las asimetrías entre varones y mujeres.

Género: efectos de una tecnología política compleja

La categoría de género se transforma en una herramienta metodológica indispensable a la hora de definir el rumbo de nuestra investigación y será fundamental para desentrañar los significados que la sociedad fue construyendo a lo largo de la historia en torno a lo que se espera de mujeres y varones, dejando al descubierto las dicotomías sobre las que se instauraron los discursos fundadores de la Modernidad.

Como un estigma de la sociedad patriarcal, estas dicotomías son resignificadas por un reduccionismo sexista que se filtra naturalizando visiones, institucionalizando violencias y relativizando situaciones de opresión sobre “el sexo débil”.

Entendemos que la idea sostenida por ciertas corrientes del feminismo sobre la posibilidad de lograr la autonomía del sujeto femenino a través de una crítica posicionada en un “afuera” del entramado social en que se constituye, choca con las concepciones de sujeto y de lo social sistematizadas a lo largo de las secciones anteriores. Sin embargo, utilizaremos la categoría de género apelando a su finalidad política en el marco de las luchas feministas y nuestra intencionalidad de aportar en este camino.

Los Estudios de Género buscan hacer visibles a las mujeres y su experiencia, así como el sostenimiento de su opresión; comprenden todos aquellos conceptos, teorías y críticas que se han propuesto y se proponen develar el orden material y simbólico androcéntrico para emancipar a las mujeres de las categorías heredadas y modos de comprender el mundo falocéntricos.

A pesar de su heterogeneidad, tanto en sus orígenes como en sus desarrollos, comparten y problematizan el uso de la categoría de género que permite deconstruir los supuestos sobre los que se ha erigido el pensamiento occidental: la equivalencia entre humano = masculino y masculino = humano.

Esta equivalencia ontológica asume la forma de una lógica binaria, jerárquica y atributiva, ya que instituye a uno de los sexos, el masculino, como modelo positivo del comportamiento humano, y es desde este modelo que configura al otro sexo sobre la base de atribuciones en términos de negatividad respecto del modelo (Bonder, 1982: p.16).

Atributiva en tanto otorga a los predicados del sexo masculino la propiedad del modelo humano y construye al otro género en términos de negatividad. Binaria, porque alterna sólo dos valores, instalando uno como verdadero y otro como falso. Jerárquica, en tanto transforma uno de los dos términos en inferior; lo diferente es siempre negativo de aquello que lo hegemónico señala como lo uno.

En términos históricos, esta tradición de estudios parte de una ecuación básica que iguala sexo y género. Pensamientos posteriores permitirán romper con esta falsa subsunción para problematizar ambas categorías como instancias conformadas dentro de un entramado cultural, lingüístico e histórico. El/los géneros no pueden ser verdaderos ni falsos, sino que son efectos del discurso que entran relaciones de poder naturalizadas en identidades y costumbres. En este sentido, no se trata de justificar, ni de demostrar la falsedad de los alcances del sexo, sino mostrar que los fundamentos que se utilizan para tal fin son estrategias políticas. “De allí que lo extraño, lo incoherente, lo que queda “afuera” nos brinde la posibilidad de comprender el mundo dado-por-sentado de la categorización sexual como un mundo construido y, por cierto, como un mundo que podría ser construido de manera diferentes” (Butler, 2001: p.110).

El término género aparece por primera vez en 1955 cuando el investigador John Money propone hablar de “papel de género” para describir el conjunto de conductas atribuidas a los varones y las mujeres. En 1968, Robert Stoller estableció más nítidamente la diferencia conceptual entre sexo y género.

Sin embargo, la utilización política de la categoría género para develar y denunciar las relaciones desiguales de poder entre varones y mujeres, es extendida por las feministas.

“El término género forma parte de un esfuerzo de las feministas contemporáneas por reivindicar un territorio definitorio específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre hombres y mujeres” (Scott, 1999, p. 59).

Tal como mencionamos, en sus primeros usos el género aún quedaba encerrado en una relación que igualaba género y mujer. Aportes posteriores centraron el foco de análisis en la relación desigual y ampliaron la categoría como espacio articulador primario del poder, vinculándolo con otras desigualdades como la de clase social y etnia. De esta forma, es posible comprender que “el género asigna a una entidad, digamos a un individuo, una posición dentro de una clase y, por lo tanto, también una posición *vis-a-vis* con otras clases preconstituidas” (Lauretis, 1996: p.10).

Al considerar el género como un concepto clave para nuestro análisis, es preciso delimitar qué entendemos por esta categoría. El género es una construcción cultural que organiza las relaciones sociales a partir de la diferencia entre los sexos. “Como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo existente en los seres humanos sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja” (Lauretis: p.8).

De acuerdo a Joan Scott (1999) el género comprende cuatro elementos interrelacionados:

- 1- símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias –Eva y María por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental-, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción.
- 2- Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educacionales, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y sin lugar a dudas el significado de varón y mujer, masculino y femenino.
- 3- Una noción de fijeza (como si las posiciones normativas fueran producto del consenso social y no de conflictos), una apariencia de una permanencia atemporal en representación binaria del género cuando en realidad son impuestas por instituciones y organizaciones sociales.
- 4- La identidad subjetiva. Las formas en que se construyen sustancialmente las identidades genéricas y la relación de ellas con una variedad de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas.

El concepto de sistema sexo-género, introducido por Gayle Rubin, designa un conjunto de disposiciones por el cual los datos biológicos del sexo son producidos por la cultura, adoptando ciertas convenciones y transformando las necesidades humanas; el sexo es en sí, un producto social. En el análisis de este sistema que instala diferentes formas de opresión se debe tener en cuenta todas sus dimensiones.

Androcentrismo, los límites socio-simbólicos de una dominación

“El hombre se ha comprendido a sí mismo como ser genérico, el comportamiento del hombre se ha convertido en el modelo del comportamiento humano”.

Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*

El punto de vista hegemónico del pensamiento que en Occidente toma la forma del “hombre” como medida de todas las cosas, vector de la lógica y fuente de la razón es definido como “androcentrismo”.

Recuperando la etimología de la palabra, androcentrismo proviene del griego: *aner-dros* hace referencia al ser de sexo masculino, al hombre por oposición a la mujer, y por oposición a los dioses: al hombre de una determinada edad (que no es niño, ni adolescente, ni anciano), de un determinado status (marido) y de unas determinadas cualidades (honor, valentía) viriles. El segundo término de este concepto alude a su posición central (Moreno, 1986: p.11).

La ideología del sistema androcéntrico funciona a través de la operación de generalización de lo humano como sinónimo de lo masculino, en otros términos, produce la totalización de la parcialidad masculina como el universo de lo humano que es sinónimo de lo masculino, naturalizando un sistema de relaciones desiguales, valores implícitos y dominación. Sin embargo aquel genérico masculino no es asimilable a cualquier hombre, sino que está sustentado en lo que Amparo Moreno definió como arquetipo viril: “...un ser humano de sexo masculino, adulto y cuya voluntad de expansión territorial y, por tanto, de dominio sobre otras y otros mujeres y hombres le conduce a privilegiar un sistema de valores que se caracteriza, como ya resaltó Simone de Beauvoir, por valorar positivamente la capacidad de matar...” (Moreno: p.11).

Esta cosmovisión se ha sostenido y reproducido a lo largo de la historia a través de discursos que se instauran como credos de la cultura, estableciendo los límites de nuestra realidad y nuestro *universo*

mental viril. Las sucesivas teorías, corrientes y narrativas han establecido a la mujer como lo Otro, articulándose con las relaciones de poder sociales vigentes, contribuyendo a sostenerlas y perpetuarlas.

La dominación tiene su origen en la transformación de la relación entre el sí-mismo y el otro de la que depende la autoafirmación y el reconocimiento. El desequilibrio que instaura la dominación conlleva a la objetivación de uno de los polos de la relación y su sometimiento a una posición de acatamiento y reproducción de un estado de cosas dado y asimilado como *orden natural*.

Esta relación arbitraria de dominación estructura el orden social haciendo aparecer como naturales y necesarias las construcciones culturales que justifican la división entre los sexos. Convertida en esencia, la superioridad masculina logra imponer al hombre como ser universal, parámetro y escala de lo humano. Mito y dominación se articulan para imponer lo permitido y lo vedado naturalizando lo artificial, mediante "...la socialización de lo biológico y la biologización de lo social..." (Bourdieu, 2000: p. 36), doble proceso que imprime en los cuerpos los límites y la diferencia que determinan las posiciones dominados/dominantes.

De esta manera, tal como afirma Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*

"a través de un formidable trabajo colectivo de socialización difusa y continua, las identidades distintivas que instituye el nomos cultural se encarnan bajo la forma de *habitus* claramente diferenciadas, según el principio de división dominante y capaces de percibir el mundo según ese principio de división" (Bourdieu: p.40).

En las prácticas cotidianas se produce una legitimación constante y ciega que se filtra en el cuerpo social a través de discursos dogmáticos enquistados en la memoria colectiva y, en los cuerpos individuales por la activación de categorías de percepción, pensamiento y acción que conforman lo que Bourdieu ha denominado *habitus*, posibilitando la coincidencia de las estructuras objetivas y cognitivas para perpetuar la inmutabilidad de lo mismo.

Ante la incorporación primaria del orden patriarcal, el cuerpo deviene en lugar político y las posibles transgresiones son arrojadas de antemano al territorio de los impensados. Cualquier actitud o pensamiento que intente romper el destino topográfico asignado a las mujeres suele ser abortado a causa del malestar que genera ir contra la lógica del designio social. Contradecir de nuestro tiempo impone penosos castigos. "El carácter apremiante de las normas y las reglas sociales puede conducirnos a tratar nuestros acuerdos sociales como si fuesen necesarios, mientras que la naturaleza oculta de esa compulsión puede hacer que los tratemos como si fuesen voluntarios" (Zerrilli, 2008: p. 129).

El dominio masculino, inscrito en las relaciones sociales de explotación entre los sexos, se recrea en el mundo social y en el subjetivo. Éste

“...impone una coerción que se instituye por medio del reconocimiento extorsionado que el dominio no puede dejar de prestar al dominante al no disponer, para pensarlo y pensarse, más que de instrumentos de conocimiento que tiene en común con él y que no son otra cosa que la forma incorporada de la relación de dominio” (Bourdieu: p.56).

Si tales estructuras androcéntricas invariables y totalizantes actúan permanentemente ¿es posible pensar nuevas articulaciones significantes que desbaraten estas prácticas anquilosadas en la experiencia?

A través de esta pregunta y generando nuevos conceptos y prácticas, el movimiento feminista ha abierto el cuestionamiento a las bases de los sistemas de significación del patriarcado, construyendo nuevos referentes de identificación. Sin embargo, el anhelo de algunas feministas de poder producir una propia teoría total que explique aquello que el androcentrismo margina las ha conducido a cometer los mismos errores que la filosofía occidental. Este deseo “...incita a la tentación dogmática de buscar el significado fuera de las prácticas humanas, de convertirlo en algo que posee condiciones de verdad más allá de lo que podamos decir...” (Zerilli: p.97).

Por otra parte, a fines de los '60, las identidades formateadas por la modernidad fueron abordadas desde múltiples discursos. El post estructuralismo y el deconstructivismo problematizaron el esquematismo binario de la construcción de identidades fijas. Con la eclosión de las diversidades, desde los movimientos sociales emergentes se comienzan a cuestionar los esencialismos y los postulados vitales de la dominación patriarcal.

Como señala María Angeles Durán, respecto a la posición desprendida los primeros Estudios de Mujeres tomó la forma de un extrañamiento, de un malestar intelectual” que pudo estimular el rompimiento con algunas verdades establecidas. “La afirmación positiva de nuestra existencia en tanto mujeres, nos enfrenta drásticamente con los límites socio-simbólicos de la cultura patriarcal, para la constitución de la mujer como sujeto” (Bonder: p.11). En la primera etapa de los cuestionamientos feministas el develamiento de los mecanismos significantes de dominación androcéntrica fue la condición de posibilidad para afirmar una forma de ser contraria a la heterodesignación como Otro, la posibilidad del pasaje simbólico y material de constitución de objeto a sujeto.

El sujeto político *mujeres* se constituye en un espacio de articulación de intereses, que sutura temporalmente una identidad y permite cuestionar el orden imperante y hacer reclamos en nombre de ese sujeto.

Las reflexiones acerca de los géneros, se preocupan por las condiciones, los contextos en los cuales nuestras creencias más profundas quedarían invalidadas, como afirma Zerrilli, “lo que ha estado en juego todo este tiempo no es si las convenciones del género son certeras en el sentido de estar permanentemente más allá de toda discusión sino qué clase de discusión entrañarían” (Zerrilli: p.125).

¿Es posible una reflexión crítica autoconsciente que pueda salirse del universo conceptual mismo donde la duda o la crítica han nacido? O en cambio, de lo que se trata es de ejercer nuevas prácticas de figuración posibilitadas por la apertura del discurso y sus suturas contingentes. De ser así, ¿cuál es la eficacia política de estos ejercicios de imaginación? ¿Es posible alterar nuestro sentido y vínculo con lo real? ¿Cuál es el alcance político de ello para el sujeto *mujeres*?

La clausura de la omnipresente apertura del discurso es un efecto ideológico de luchas políticas. Se trata de crear nuevas relaciones entre signos que estimulen otras maneras de aprehender el mundo, enunciar contra-verdades frente a las contingentes verdades instituidas. Tal como ensaya María Zerrilli (p.141), “...quizás exista una manera de habitar y perturbar el adentro (lo ordinario) sin sucumbir a la ilusión de alcanzar el afuera (el punto de vista externo)”.

Apuntes para una genealogía no androcéntrica

“La mujer se define como un ser humano en busca de valores en el seno de un mundo de valores... vacilante entre el papel de objeto, de otro que le es propuesto y la reivindicación de su libertad.”

Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*

La genealogía es un volver hacia atrás que metodológicamente estuvo signada por la búsqueda de los orígenes y la descendencia; Nietzsche y posteriormente Foucault, tomaron este camino metodológico pero negaron la existencia de una historia lineal y unívoca. En cambio, propusieron captar los sucesos en su singularidad, abriendo grietas en la historia para encontrar aquello inasible para la memoria oficial. Esta indagación se opone a la búsqueda de *el origen* e intenta “...captar su retorno, pero en absoluto para trazar

la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles” (Foucault, 1992: p.9).

La genealogía no estudia sustancias, sino relaciones, y estas relaciones siempre están atravesadas por el poder (tal como lo define Foucault). Para este autor “...el análisis de esas relaciones de poder puede iniciar o poner en marcha algo así como el análisis global de una sociedad” (Foucault, 2007: p. 17).

De este modo, la búsqueda genealógica no encuentra elementos aislados y consecutivos que en su aparición eliminan a los precedentes sino que, por el contrario, se sumerge en una enmarañada trama de sentido, de “correlaciones y sistemas de dominantes” que en cada época habilitan el terreno para la circulación de ciertos significantes.

En la interpretación de las interpretaciones, el genealogista no retrocede hasta el origen, sino que celebra el juego y rechaza la tendencia occidental que “ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego” (Derrida, 1989: p.401). El genealogista localiza rupturas que funcionarían como bisagras, extrae ejemplos, pero no para condensar allí un origen último y verdadero, sino como claves interpretativas a partir de las cuales se abren múltiples rutas de comprensión. En el *continuum* de sentidos, toma un “texto”, a partir del cual es posible reconstruir el funcionamiento del mismo en relación a sus objetivos, estrategias a las cuales obedece y los programas de acción política que sugiere.

Estos horizontes de sentido son factibles de ser analizados y descubiertos a través de la reconstrucción de lo que Foucault llamó regímenes veridictionales; “el régimen de veridicción, en efecto, no es una ley determinada de verdad, [sino] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (2008: p.53). Estos territorios son constituidos a través de los *a priori históricos*³, es decir aquellas categorías desde las cuales se instituyen las condiciones de posibilidad de un determinado saber, sus principios de ordenamiento y sus formas de enunciabilidad. Estos *a priori* fundamentan saberes pero también invisten prácticas, fundan instituciones, organizan mitos y a su vez responden a ellos.

La indagación genealógica articula las formaciones discursivas con el momento social de su origen, dando cuenta de las condiciones históricas que las posibilitaron. Cada época construye un saber-poder que

³ Foucault, M., *Las Palabras y las cosas*, Mexico, Siglo XXI, 1969

estructura la vida social, estableciendo los límites de lo posible/imposible, de lo normal o anormal, lo representable/irrepresentable. Aquello que no es, late en esta atmósfera de pensamiento como una potencialidad ontológica. Los silencios constituyen objetos-sujetos denegados, prohibidos de ser enunciados.

Esta disposición investigativa desactiva las naturalizaciones cómodamente asentadas sobre construcciones históricas, devela que los "productos" del presente son el resultado de un conjunto múltiple de contingencias, decisiones, violencias, errores y azares. La genealogía como metodología de visibilización de aquellas formas de saber sojuzgadas abre el camino para explorar los márgenes y la posibilidad de repensar la posición de los sujetos obturados por el punto de vista hegemónico del saber histórico.

Desde este recorrido genealógico y avanzando en una línea deconstructiva de las operaciones discursivas del androcentrismo para el presente estudio, se reconoce que: "Sujeto al género pero subjetivado por el género, el "yo" no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género" (Butler, 2008: p.25).

Siguiendo a Judith Butler (2008) coincidimos con su afirmación de que para que un discurso pueda materializar efectos "debe entenderse como un conjunto de cadenas complejas y convergentes cuyos efectos son vectores de poder" (p.267).

De esto se desprende que los significantes políticos no representen posiciones de sujetos previas a la designación, sino más bien, su eficacia se juega en su poder performativo, lo que Laclau define como "la construcción discursiva del objeto mismo". Esta utilización de los significantes vacíos, dirá Butler "ofrece la oportunidad de multiplicar una serie de investiduras fantasmáticas y que al ser sitio de tales investiduras, ejerce el poder de promover y movilizar, en realidad, de producir el distrito político mismo que pretende representar" (p.282), es decir, que toda trama es contingente y en consecuencia, políticamente reversible. Precisamente es en esta imposibilidad de totalizar la representación donde se rearticula la hegemonía y donde se debaten las posibles resistencias contrahegemónicas.

La inestabilidad constitutiva del término, es la contracara de la exclusión. Como toda polaridad, las suturas identitarias requieren para su funcionamiento aquello que excluyen, sus márgenes abyectos. Esto impide la total identificación (por ejemplo con el término mujeres) y de hecho, produce la desidentificación, el no reconocimiento y abre el terreno para la politización de esta no pertenencia. Es necesario, como

argumenta la autora, evaluar la producción política de la inteligibilidad cultural para repensar quién ocupa las posiciones sujetos/as/excluidos/as en cada contexto.

Consideramos que una articulación entre la categoría de género y el uso metodológico de la genealogía nos permitirá reconstruir los horizontes históricos en que ciertos saberes se instalaron como regímenes de verdad androcéntricos, produciendo efectos sobre las prácticas, los cuerpos y los espacios para el sostenimiento de una posición subordinada para lo femenino.

Esta metodología posibilita reponer ciertas condiciones de producción y reproducción de discursos, su institucionalización y en ese mismo movimiento, reconstruir el borramiento de esta operación. Esta tarea *arqueológica*⁴ requiere deshacerse de las construcciones analíticas/interpretativas que establecen unidades “a priori”, no existen tales conjuntos homogéneos sino pura dispersión ordenada de acuerdo a hipótesis retrospectivas.

La liberación de los recortes tradicionales nos abre un nuevo dominio de investigación “constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (que han sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia propia de cada uno” (Foucault, 1983: p.97). Tomar cada discurso como irrupción y no como repetición, no sugiere aislarlos en su inmanencia sino que permite despojarse de las lecturas pasadas para encontrar en ellos y fuera de ellos nuevos juegos de relaciones.

Sin embargo, asumiendo la dispersión temporal, es preciso determinar referencias provisorias y arbitrarias que guíen nuestros trabajos investigativos, pero entendiéndolos como lo que son: cortes interpretativos, variables y relativos, que debemos estar dispuestos a abandonar cuando pierdan su eficacia metodológica.

Esta forma de encarar el discurrir de las formaciones discursivas en una cultura permite indagar “el conjunto de las condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de los enunciados, su conservación, los lazos que establecen entre ellos, la manera en que se los agrupa en conjuntos estatutarios, el papel que desempeñan, el juego de valores o de sacralizaciones de que están afectados, la manera en que están investidos en prácticas o en conductas, los principios según los cuales circulan, son reprimidos, olvidados, destruidos o reactivados (Foucault, 1983: p100).

⁴ Tal como la define Michel Foucault (2007) en *Arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores

En este recorrido nos proponemos rastrear metódicamente, a través del prisma de la perspectiva de género, el operar político constante del significante culpa; intentaremos mostrar cómo la culpa, a pesar de cambiar de signo, actúa en cada época imponiendo a las mujeres parámetros de comportamiento, sujetándolas en el proceso de su subjetivación, estableciendo límites cuya trasgresión impondrá ciertos castigos.

De acuerdo a los criterios propuestos por Foucault para recorrer las formaciones discursivas, en nuestro trabajo ha primado el objeto referencial *mujeres*, es decir, explorando la manera en que a lo largo de la historia, las instituciones y sus enunciados han constituido a las mujeres y su relación con la culpa. “Porque el objeto, lejos de ser aquello que puede servir de referencia para definir un conjunto de enunciados, está constituido más bien por el conjunto de esas formulaciones” (p.103).

Las significaciones que presentan en el imaginario colectivo a la mujer como hombre inacabado, imperfecto, no son nuevas; estas representaciones son reactualizadas por diferentes narrativas que ocupan el lugar del saber-poder en cada período histórico en nombre de las instituciones que la hegemonizan.

El entrecruzamiento de los conceptos desarrollados nos permitirá indagar genealógicamente cómo lo contingente se ha vuelto necesario y así recuperar en ciertas zonas significativas de la tradición occidental algunos elementos a través de los cuales se produjo, se formuló y se introyectó la culpa en las mujeres.

PARTE II

Genealogía de la culpa

De la culpa mítica a la religión de la culpa

“Legisladores, sacerdotes, filósofos. Escritores y eruditos, todos ellos se han empeñado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era del Cielo y provechosa para la Tierra. Las religiones inventadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación: han sacado armas de las leyendas de Eva, de Pandora; han puesto la filosofía y la teología a su servicio”

El Segundo Sexo, Simone de Beauvoir

El relato mítico condensa y expresa la experiencia del hombre con el Cosmos, a través de sus historias vuelve inteligible el mundo que lo rodea, transformándose en la base simbólica sobre la que se organiza la vida social. La Mitología griega narra supersticiones, ritos, historias humanizadas de las divinidades. Cada mito ilustra creencias, ritos y formas de practicarlas que partían de las creencias populares. En ella, los Dioses eran considerados fuerzas positivas que regían el Universo. A través de los mitos y las acciones de las divinidades del Olimpo se intentaba racionalizar los misterios de la existencia, de la vida y del más allá.

La expresión del universo y su origen se resume en dos principios antagónicos y complementarios de cuya unión procede todo lo existente. En el origen, todo era Caos. Del caos surgió Gea, diosa de la tierra, y Eros, príncipe del amor y de la creación. Gea y sus descendientes engendraron una gran cantidad de divinidades que personificaban múltiples fuerzas naturales: Thanatos, la muerte; Hipnos, el sueño; el grupo de los Sueños; Némesis, la venganza; la Vejez, la Discordia, el Fraude y muchas otras Alegorías, que son expresiones de los sentimientos y circunstancias de la vida de los seres humanos.

Juan Sebastián Bachofen, en su controvertido trabajo *El matriarcado* (1988), observa que previo a toda religión y a toda organización social, hay un "pathos", una determinada vivencia del cosmos por parte del hombre que da origen al mito. Este autor explica la "evolución cultural" y el advenimiento del patriarcado a partir una sucesión de cuatro fases históricas en cuyo origen existió una etapa "ginecocéntrica".

Una fase «telúrica», nómada y salvaje, donde la vida se hallaba en plena simbiosis con lo femenino de la naturaleza y el derecho natural que prevalecía era la fecundidad de la tierra, su capacidad creadora, dadora de vida incesante. Una segunda etapa «lunar» matriarcal basada en la agricultura en la que lo femenino aceptaba la mediación del matrimonio en el plano social. Posteriormente advino un período de transición que posibilitó la masculinización de las tradiciones a la par del surgimiento y la consolidación del patriarcado. Y, por último, con la emancipación del hombre de la naturaleza, se originó la fase «solar»

patriarcal, en la cual todo rastro de matriarcado fue suprimido. Se privilegiaron valores opuestos a los de la cosmogonía anterior, lo racional, la individualidad, la guerra y la autoridad de un dios celeste, solar, se ejercía sobre el resto de las divinidades. De esta forma, lo material-femenino quedó encerrado en el ámbito de lo corporal.

Si bien la mayoría de las corrientes antropológicas afirman que no existen evidencias para creer en la existencias de sociedades regidas por la dominación absoluta de las mujeres, aún así, el pensamiento bachofeano ofreció la posibilidad de pensar otro tipo de sociedad y desde allí fue retomado por algunas corrientes feministas en los años 70.

Sin embargo, un matriarcado originario, realidad o mito, mantenía el principio de la Mujer como un Otro. Madre o Diosa “su poder se afirmaba más allá del reino humano: así, pues, estaba fuera de ese reino” (de Beauvoir, 2007: p. 73) .

El Hombre siempre explicó los misterios de la vida como aquello Otro inaprensible. En este desciframiento del mundo, el relato religioso poco a poco instituyó a la Mujer como ese ser inasible, encarnación de la Naturaleza y sus misterios, confinándola al lugar de lo Otro. Por poderosa y misteriosa que parezca, sólo es captada a través de los conceptos del orden patriarcal.

Con el establecimiento de la polis, las formas de organización del poder asumieron el signo de lo masculino, articulado con la subordinación de la naturaleza (asociada con lo femenino) a través de la aplicación de la *teckné*. De esta forma, poco a poco el hombre se liberó del misterio de la Mujer.

La consolidación de la vida ciudadana y la confianza en la capacidad del hombre fue atenuando el sentimiento de desasosiego y desmitificando el pasado como edad de oro, para idealizar el futuro signado por la razón y el bienestar. Esto concluyó con la división del mundo masculino y el mundo femenino, reservando el espacio privado y tradicional a las mujeres y la vida pública regida por la nueva racionalidad a los hombres ciudadanos.

En el discurso de Platón, por ejemplo, se registran las marcas de esta articulación bajo la forma de una asociación entre lo femenino y la inferioridad intelectual. Frente a la fortaleza masculina, la debilidad de la mujer se transformaba en símbolo de su sumisión. En *El Timeo*, el mito de los orígenes, dibujó a las mujeres como individuos inferiores, por cuanto eran hombres castigados: aquellos varones que habían sido cobardes en su segundo nacimiento fueron convertidos en mujeres.

Por su parte, en el pensamiento Aristotélico también pueden encontrarse las huellas de una diferencia de grado, según la cual las mujeres quedaron relegadas al lado negativo de la dualidad. Mientras la mujer se encontraba atada al principio material, de lo que se desprendía su carácter pasivo, incapaz de dar forma, débil e incluso fría, el macho regido por el principio del movimiento quedaba situado siempre del lado de la positividad. Es el agente frente al instrumento, la parte activa frente a la pasividad, por su capacidad de dar forma, por ser la parte fuerte y caliente.

Aristóteles llega a concebir el nacimiento de una mujer como una desviación, razón por la cual se asimilaba la condición femenina es asumida como un fracaso de la naturaleza, como proyecto de macho inacabado. De hecho, en su teoría de la reproducción consideraba que es el esperma el que transmitía el alma al sujeto, por lo que se desprendía la idea de que “el hombre engendra al hombre”.

Desde los discursos médicos, solidarios con los discursos filosóficos y religiosos, fue tomando forma un dispositivo clave a través del cual se producían sujetos varones y mujeres. De Hipócrates a Galeno, reforzados por Platón y Aristóteles, esta línea discursiva en ascenso, planteaba que entre varones y mujeres no sólo había diferencias de órganos sino también de esencias: los hombres en tanto secos y calientes, eran superiores a las mujeres, frías y húmedas.

La argumentación médica de Hipócrates fue retomada por los filósofos de la época, reforzando la jerarquía dominante. Para éste, la salud de las mujeres dependía de los úteros migradores, explicación que fue recuperada de los primeros papiros egipcios. Las relaciones sexuales frecuentes aseguraban al útero su tranquilidad, de lo contrario los úteros migrarían (de eso se trataba la histeria para Hipócrates). Esta explicación médica se ajustaba a la demanda de alianzas matrimoniales: para las familias y sus intereses económicos era necesario que las niñas se casasen en cuanto estuvieran en condiciones biológicas de ser madres.

Platón, retomando la tradición hipocrática, también ubicaba todos los males de la mujer en el útero, que era “un viviente poseído por el deseo de hacer niños”. Para este filósofo, el ser humano tenía un alma racional e inmortal que se ubicaba en la cabeza. Una parte de esta alma, se alojaba en el pecho, es la parte irascible que daba a los hombres el coraje militar y otra parte, dominada por el deseo y la concupiscencia, que se alojaba en el vientre y regía a las mujeres.

Más tarde, Galeno refutó la explicación del útero migrante y atribuyó las causas de la histeria a otra clase de desordenes uterinos. Sin embargo, mantuvo la forma de concebir a las mujeres que habían introducido

Platón y Aristóteles. La calidez del cuerpo y la sangre masculinos le daban al hombre coraje e inteligencia, mientras que la frialdad de las mujeres las hacía imperfectas, mutiladas, y por ello, inferiores.

Esta concepción de la mujer, regida por su carácter esencial y natural (y por lo tanto divino) relegaba a la mujer en una posición social marginal. “Los hombres serán entonces ejes de medida, positividad; las mujeres serán margen, negatividad, doble, sombra, reverso, complemento, suplemento” (Fernández, 1994: p. 71).

La persistencia de este universo simbólico surgido en el orden patriarcal de la Antigua Grecia permite reconocer un núcleo fuerte de significaciones, que a pesar del carácter reconstructivo e histórico de lo social/discursivo, configuran puntos nodales de sentido con fuertes alcances reguladores hasta la actualidad.

La misoginia griega fue fruto del trastocamiento del *ethos epocal* que dio paso del *mithos* al *logos*. Con la consolidación del orden cívico, el nacimiento de la ciudad y la convalidación de un mundo regido por la razón de las causas últimas, el sujeto fue invadido por un sentimiento de desolación. La convulsión de un mundo donde la vida y la muerte se reencontraban en la circularidad del misterio sagrado de la tierra a un tiempo lineal donde todo debía encajar en los engranajes de la maquinaria racional, generó una atmósfera atravesada por la nostalgia y la frustración. Muchos de los pensadores de la época trataron de zanjar este conflicto entre el imaginario instituido y la nueva realidad social, enfatizando las bondades del presente y revistiendo al pasado con el halo de la conflictividad y el desorden para sostener y reforzar la nueva soberanía (Pomeroy, 1990).

En este entramado discursivo, es posible identificar el operar del antagonismo⁵. Ante la decadencia del orden social vigente por el surgimiento de la polis, fue necesario reconfigurar la trama discursiva y las relaciones entre los Hombres y la Naturaleza. El antagonismo constitutivo de lo social produce la exclusión de ciertas identidades para lograr un cierre contingente que genere la ilusión de que la Sociedad es posible. En el período analizado, la exclusión opera al anudar la amenaza que representaba la Naturaleza para la institución del nuevo orden con ciertos rasgos femeninos. De este modo, la mujer es constituida como “un punto en que la negatividad social adquiere existencia real” (Zizek, 1992: p. 174).

⁵ Categoría desarrollada en la Parte I del presente trabajo.

Los poemas de Hesíodo pueden considerarse como la primera expresión literaria teológica que resume la misoginia de la época. En su relato la figura femenina quedaba estigmatizada con los valores arcaicos sobre los que se levantó la ciudad y de esta manera, cristalizó el desasosiego de la transición (Pomeroy, 1990).

Los mitos en la Antigua Grecia se extendían a todo el pueblo, constituyendo “este universo de discursos y de actos rituales orientados a la reproducción de un orden social y cósmico fundado en la afirmación ultraconsecuente de carácter primado de masculinidad⁶”. Dentro de este horizonte discursivo, el Mito de Pandora organizó una posición significativa donde la mujer fue asociada con la culpa de todos los males del universo.

Cuenta Hesíodo que Pandora fue la primera mujer. Zeus, queriendo vengarse de Prometeo y de los hombres, por quienes éste había osado robar el fuego divino, hizo que Hefesto, con ayuda de Atenea, creara una criatura maravillosa a imagen de los Inmortales. Los dioses la adornaron generosamente con “todos los dones” (significado de la palabra Pandora en griego), pero Hermes introdujo en su corazón el mal y el engaño.

Pandora fue enviada como regalo a Epimeteo, hermano de Prometeo, que seducido por su encanto la tomó por esposa, desoyendo los prudentes consejos de su hermano, que le había prevenido contra los regalos de los dioses. Pero antes de entregarla, Zeus le dio a Pandora una cajita en la que había encerrado todas las calamidades imaginables. Poseída por la curiosidad, la abrió en cuanto tuvo oportunidad y todos los males del género humano que estaban allí encerrados, escaparon y se extendieron por el mundo. Pandora consiguió cerrar el cofre, pero demasiado tarde: sólo quedó dentro la esperanza (Hesíodo, 2007).

Al considerar a Pandora como la primera mujer, el mito produce el efecto discursivo de agrupar a las mujeres en un sistema cerrado diferente al de los varones que ya existían en un mundo caracterizado por la felicidad y la armonía con los dioses. En este mito pueden reconocerse marcas primitivas de una articulación discursiva de largo alcance y que muestra su eficacia aún hoy para subyugar a la mujer con el peso de la alteridad, una alteridad histórica que a través de operaciones ideológicas muta en ontológica, como lo “otro” opuesto a lo masculino (humano).

⁶ Bourdieu, P, La dominación masculina, op.cit., p.53

En este mito, la naturaleza femenina es representada por Hesíodo como fascinante y aterradora, condensando una concepción de lo femenino que organiza el registro y la experiencia femenina hasta nuestros días. Precisamente su misterio se esconde en esta dualidad, a la vez que malvada y culpable de todos los males, es irresistiblemente seductora. Como la Eva bíblica, este mito presenta a la mujer como la responsable de todas las miserias humanas.

Entre el cielo y el infierno. La culpa de la carne

“Mujer, eras la puerta del diablo. Has persuadido a quien el diablo no osaba atacar de frente. Por tu culpa ha debido morir el Hijo de Dios; deberías ir siempre vestida de luto y harapos”

Tertuliano

En la semejanza entre Eva y Pandora y la coincidente representación de la mujer en ambos relatos reconocemos el efecto de una operación discursiva realizada por la Iglesia, en tanto dispositivo de traducción y difusión de los relatos míticos, que le permitieron construir una espiritualidad cristiana conforme a los mandatos de obediencia, castidad y penitencia.

El cristianismo se basa en la salvación y la promesa de eternidad, para ello ha “impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo” (Foucault, 1990: p.54). Impuso un régimen confesional regido por reglas muy estrictas de verdad, dentro del cual, para lograr una purificación del alma era necesario un profundo conocimiento de sí mismo, descubrir y hacer público nuestros pensamientos ocultos que develaban nuestra impureza interior. Así comienza lo que Foucault dio en llamar la “hermenéutica cristiana del yo”.

Los filósofos del Imperio Romano habían intensificado el principio de la cultura griega “conócete a ti mismo”, una cuidadosa construcción y mejoramiento del yo en la que “el pagano pretendía convertir su propia vida en una obra de arte y conservar buena reputación tras la muerte” (Puleo, 1994: p.31). Durante este período, Medicina y Filosofía trabajaban articuladas bajo el concepto de *pathos* (pasión o enfermedad). El alma estaba enferma cuando no lograba controlar sus pasiones de la misma manera que el cuerpo se debilitaba frente a enfermedades que lo invadían y no podía controlar. En la Antigüedad aún

no existían los valores morales del cristianismo, por lo cual el blanco de las reflexiones no era el objeto del deseo sino la frecuencia de los actos que eran vistos como un derroche de energía. Se trataba de la posibilidad de dominar las pasiones, aquello que Sócrates denominó *askesis*, el ejercicio de control llevado adelante por los espíritus libres que no se dejaban vencer por sus instintos (Foucault, 1978).

En un mundo dominado por la dualidad actividad/pasividad, la templanza era considerada una virtud del varón, fuerte y libre en contraposición a la debilidad y la sumisión que caracterizaban a la mujer. Los estoicos, por ejemplo, sugerían ejercicios de abstinencia para enfrentarse a las privaciones y reconocerse libres de ataduras materiales. Así, poco a poco, se produce una interiorización del sujeto, convirtiéndose en inspector y juez de sus propios actos.

El “Conócete a ti mismo” extendido durante el Imperio Romano fue oscureciendo el precepto griego “Cuídate a ti mismo”. Esta mutación en las *tecnologías del yo*, en términos de Foucault, es el fundamento de la moralidad emergente que erigió como rasgo sobresaliente el sentimiento de culpa. El cristianismo, perseguido inicialmente por el Imperio, se transformó en dogma y se extendió a toda Europa y sus colonias. Los discursos religiosos comenzaron a hegemonizar todos los órdenes de la vida y los ejercicios morales de autocontrol se transformaron en ejercicios de disciplinamiento y sometimiento ante la voluntad de Dios.

En la Edad Media, el disciplinamiento de la personalidad estuvo a cargo de la Iglesia, y el dominio viril de la propia persona bajo el signo de la templanza fue reemplazado por las ideas atormentadoras de la moral cristiana como el pecado y la caída que establecieron una vigilancia obsesiva sobre los deseos.

Las enseñanzas de la Iglesia se dirigían al cuerpo para reducir al mínimo las tentaciones, el desprecio por la naturaleza corporal abrió el camino para la manipulación del cuerpo y el disciplinamiento del ser. La religión escindía al hombre entre cuerpo y alma, y la carne se maldecía como sinónimo de pecado. “La concupiscencia es un vicio...La carne humana que nace por ella es una carne de pecado” (San Agustín, citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 86).

En este contexto, el varón era el único que tenía alma y estaba hecho a imagen y semejanza de Dios. En su reverso, la mujer representaba lo instintivo, lo irracional, lo animal y era considerada un ser incompleto que no había alcanzado su entero desarrollo (Fernández, 1994). Estos regímenes de verdad medievales que definían a las mujeres desde la mirada masculina del clero, las señalaba como objeto de permanente

desconfianza y persecución. Las mujeres sucumbían ante la eficacia simbólica de los designios divinos reproduciendo estos mandatos a modo de profecía autocumplida.

Aunque la Edad Media se caracterizó por la ausencia de un poder político monolítico que fue reemplazado por un desarrollo económico y comercial local sustentado alrededor del poder de determinados señores feudales, el vacío de autoridad universal fue llenado por la iglesia católica.

El Antiguo y Nuevo Testamento operaron como fundamentos ex post de la subordinación de ciertos rasgos asociados a lo femenino. Santo Tomás, uno de los referentes más destacados de este período, señalaba: “El hombre es la cabeza de la mujer, del mismo modo que Cristo es cabeza del hombre. Es una constante que la mujer esté destinada a vivir bajo el dominio del hombre y no tiene autoridad por sí misma” (Santo Tomás, citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 86).

Este monje intentó reconciliar las ideas de los padres de la iglesia con el pensamiento Aristotélico que concebía a la mujer como un “varón mutilado”. De esta forma profundizó la misoginia clásica transformando diferencia en deficiencia. La mujer como proyecto de hombre truncado, deberá sobrellevar este fracaso “esencial” durante toda su existencia y serán las estructuras sociales y mentales de su tiempo el recordatorio implacable de su penosa condición.

En esta época, el conocimiento era potestad de los monasterios y a éstos sólo accedían los hombres religiosos. San Agustín, otro de los pensadores más reconocidos de la iglesia del Medioevo, sostenía que: “Las mujeres no deben ser iluminadas ni educadas en forma alguna. De hecho, deberían ser segregadas, ya que son causa de insidiosas e involuntarias erecciones en los santos varones” (citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 86).

Bajo estas premisas, el hombre debía controlar a la mujer. Ella era sexo, y por ende, pecado. El hombre racional y obediente a Dios controlaba sus deseos, pero la mujer (eminentemente demoníaca) era la culpable de alejarlo del camino hacia la perfección divina y salvación eterna. Alimentando esta creencia, San Ambrosio escribió: “Adán fue inducido al pecado por Eva, y no Eva por Adán. Aquel a quien la mujer ha inducido al pecado, justo es que sea recibido por ella como soberano” (citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 86).

En el relato del Génesis, Eva no fue creada al mismo tiempo que el hombre, ni fue hecha del mismo barro que fue hecho Adán, sino que fue hecha de su costilla. Fue creada para salvar a Adán de la soledad, no tenía un fin en sí misma, sino que encontraba en él su origen y su fin.

Aunque los matrimonios eran promovidos para asegurar alianzas familiares y transmisión de herencias, en ellos el sexo y el placer era proscrito y sólo se permitían las relaciones sexuales con fines procreativos. Tanto era así, que una mujer que amara intensamente a un hombre o que despertara profundas pasiones caía bajo sospecha de posesión satánica y muy probablemente perecería en la hoguera (Fernández, 1994).

La medicina medieval, atravesada por el discurso religioso, sugería que las mujeres podían contagiar su “esencia diabólica” con su aliento, con el roce de su mano o con una simple mirada. Los síntomas de histeria indicaban el pacto con el diablo.

El manual de la Inquisición, insiste en el carácter libidinoso de las mujeres, causa de los males del mundo. “Fémína”, según sus autores, significa menos fe. Por eso sostienen que

....es más carnal que el hombre, como resulta claro de sus muchas abominaciones carnales. Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada en dirección contraria a la del hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña (Kramer y Sprenger, 1486, trad. 1976).

Signadas por este discurso hegemónico, las mujeres que se alejaban de los mandatos oficiales, fueron condenadas como herejes y designadas con el nombre de brujas. Eran por lo general mujeres pobres que tenían actividades distintas por fuera de la vida familiar doméstica: parteras, sanadoras que poseían saberes marginados de los monasterios (plantas, hierbas, obstetricia, etc.). Estas prácticas populares catalogadas como hechicería y superstición femenina, eran perseguidas por la Inquisición bajo el signo de la herejía puesto que sus vidas contradecían el lugar asignado por la sociedad. Las explicaciones médicas sugerían que esas mujeres –irreverentes al poder dominante- padecían demencia, paranoia, histeria, epilepsia y con ello justificaban la caza de brujas.

Nuevamente, estos fragmentos discursivos nos permiten analizar cómo el antagonismo reconfigura una posición subalterna para las mujeres de acuerdo a los requerimientos del orden social imperante. En la medida en que el antagonismo condensa aquello que la sociedad excluye para que pueda operarse su

precario cierre, lo que parece excluirse aquí una vez más, es un conjunto de rasgos de lo femenino. Aquellas prácticas que jaqueaban la posición dominante del Hombre fueron condensadas en la figura de la bruja y así hacían del resto de las mujeres, seres pasibles de matrimonio, descendencia e incluso amor. De este modo, lo que se excluye no es la Mujer, ni lo que se totaliza es el Hombre, sino un tipo de relaciones entre lo femenino y lo masculino que exige la exclusión de ciertos componentes de lo humano asociados a lo femenino-demoníaco: las brujas. Tal como explica Laclau, “La condición para que los objetivos de un grupo particular se presenten como aquellos del conjunto de la comunidad es que haya otro sector que sea percibido como crimen general” (Laclau, 2000: p. 302). El entrecruzamiento entre los discursos religiosos y la ciencia era utilizado por el orden feudal para sostener el status quo mediante la estigmatización de estas mujeres que eran significadas como una amenaza al orden social.

La posición de la mujer estaba claramente delimitada: “Volved a vuestros aposentos pintados y dorados, sentaos en la sombra, bebed, comed, bordad, teñid la seda; pero no os ocupéis de nuestros asuntos. Nuestro asunto es luchar con la espada y el acero. ¡Callad!” (Renaud de Montanbaun, citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 90).

Durante el feudalismo, la mujer no podía ser propietaria ya que era considerada incapaz de defender militarmente el feudo. Ella era pensada como una eterna menor de edad y por eso pasaba del dominio absoluto de su padre al de su marido. A través de ella se podía transmitir el dominio, pero nunca podía ejercerlo, pasaba a ser una propiedad junto con el feudo. Una vez enviudada, debía ser apropiada por un nuevo hombre y ella debía aceptarlo pasivamente.

La tradición jurídica heredada de los romanos y del derecho germánico también cristalizaba este lugar de la mujer en el establecimiento de los castigos. Se imponía el pago de 600 sueldos para quien asesinara a una mujer en edad de procrear; si la mujer moría tras sufrir la menopausia, el castigo se reducía a 200 sueldos. Una embarazada asesinada tenía un castigo de 700 sueldos -más 600 sueldos si el feto era varón. La muerte de un joven varón de menos de 12 años se castigaba con 600 sueldos mientras que una niña de esa edad sólo "valía" 200 sueldos.

La transición

Otra zona en la que se pueden reconocer las marcas de una genealogía de la articulación entre lo femenino y la culpa es el espacio discursivo relativo al rol femenino en la reproducción de la especie. Los cuerpos que fueron intocables hasta el Renacimiento, comenzaron a ser manipulados por las primeras

disecciones que permitieron avanzar en el conocimiento anatómico. Sin embargo, este aprendizaje se produce en el marco de una matriz de inteligibilidad que reduce las diferencias y les niega toda positividad. “Lo que permanece es esa profunda voluntad masculina de no ver la otredad, quedando una y otra vez, en la soledad de Lo Mismo. Lo Otro no logra particularizarse y cuando esta delimitación se produce, la diferencia sólo puede ser pensada como inferior” (Fernández: p. 52).

En 1650 Harvey descubrió que la mujer producía un huevo donde se desarrollaba el embrión. Esta nueva explicación científica redefinió el status de la patria potestad de la mujer y se comenzó a valorar la maternidad. Sin embargo, inscrita en una matriz de relaciones asimétricas entre los sexos, devino nuevo dispositivo de dominación.

La equivalencia Mujer = Hombre inacabado fue reemplazada por la equivalencia Mujer = Diablo y de ella se pasó a la equivalencia Mujer = Útero (matriz de fecundación y epicentro de la histeria a la vez) que es resumida en la equivalencia Mujer = Madre.

El discurso religioso catalizó este nuevo posicionamiento de la mujer mediante sus dos mitos fundantes: el Mito de Eva y el Mito de la Virgen María, que ya no sólo era venerada por su virginidad sino también por la maternidad.

El útero que un siglo atrás representaba la morada del diablo se transformó en clave explicativa de la maternidad y debilidad femenina (tanto física como moral). A pesar del reconocimiento de su papel reproductor, se mantenía la idea de que las mujeres tenían un apetito sexual insaciable. Como sugiere Simone de Beauvoir (2007), “lo que primeramente anhela y detesta el hombre en la mujer, tanto amante como madre, es la imagen fija de su destino animal, es la vida necesaria a su existencia, pero que lo condena a la finitud y a la muerte” (p.167).

Caracterizada durante la Edad Media por su apetito sexual voraz fue redefinida como un sujeto pasivo dependiente del hombre que la complete y le permita cumplir su único destino: ser madre. Este mito totalizante de la maternidad que llega hasta nuestros días, introdujo la moral del matrimonio y la familia que distribuye una nueva disposición para las coordenadas de género pero no trastoca los vínculos de poder. Cuando otras cualidades femeninas fueron requeridas por el nuevo sistema productivo, esta nueva moral produjo las madres necesarias dentro de la naciente biopolítica.

Estos nuevos significantes atados a la mujer permiten pensar cómo la dominación androcéntrica reconfigura su hegemonía, constituyendo nuevas posiciones de mujeres funcionales a su lógica. Renunciar a ellas, será castigado con un intenso sentimiento de culpa.

Durante la Edad Media, frente a la preocupación por la salvación eterna, la mujer (culpable del pecado original) es ofrecida a Dios para expiar sus pecados. Para la apropiación del Cielo, la mujer y su carne, son ofrecidas en ese intercambio. Más tarde, cuando la atención esté puesta en el mercado creciente, en la producción en expansión, la mujer debe ofrecer su vida al servicio del hogar y a la reproducción de la familia, base del capitalismo industrial. “Las mujeres no pueden aparecer salvo como objeto o, mejor, en tanto que símbolos cuyo sentido está constituido fuera de ellas y cuya función consiste en contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico detentado por los hombres” (Bourdieu, 2000: p.40)

Desde la Antigüedad hasta la Edad Media la mujer llegaba al mundo a recrear el estigma escrito por la voluntad divina. Presa de la culpa originaria y el pecado inscripto en su cuerpo, la mujer es objeto de un poder brutal que la juzga sin piedad.

El advenimiento de una nueva razón gubernamental perfeccionó las estrategias de poder: ya no se trata de persecución, de exclusión *a priori*. La dominación adquiere nuevas configuraciones y la autoridad se invisibiliza a la vez que se torna omnipresente. En este marco moderno, adquiere relevancia la figura de la culpa como dispositivo de autocontrol, introyectada en la psiquis femenina a través de nuevos mecanismos androcéntricos cada vez más sofisticados y eficaces.

Poco a poco, el hombre ha mediatizado su experiencia y, tanto en sus representaciones como en su existencia práctica, el que ha triunfado ha sido el principio viril. El espíritu ha triunfado sobre la Vida, la trascendencia sobre la inmanencia, la técnica sobre la magia y la razón sobre la superstición. La devaluación de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad, porque no era su valor positivo, sino de la debilidad del hombre, de donde ella extraía su prestigio; en ella se encarnaban los inquietantes misterios naturales: el hombre escapa a su influencia cuando se libera de la Naturaleza (de Beauvoir, 2007: p.75).

La tecnología de la culpa

“Habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”.

Nacimiento de la Biopolítica, Michel Foucault

Desde los siglos XVIII y XIX comienza a modificarse la configuración de la gobernabilidad articulada sobre una nueva razón analítica que reorganiza cuerpos y espacios. Esta metamorfosis en la estrategia de poder instrumenta sus propias técnicas disciplinarias, reestructurando la relación entre el soberano y el pueblo.

Hasta ese momento, el soberano ejercía su poder sobre la vida poniendo en acción su derecho de matar, “el poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente, de la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla” (Foucault, 2008: p.65). Con el cambio de sistema económico y el patrón de acumulación, la vigilancia y el control sobre la vida pasaron a primer plano. Ya no se trata de suprimir sino de administrar los cuerpos, las costumbres y los hábitos.

La reconfiguración del poder como administración de la vida era el reverso positivo y perfeccionado del operar del período anterior. Gestionar, controlar, regular se vuelven estrategias frecuentes de esta nueva modalidad.

La eficacia de estos nuevos mecanismos disciplinarios radicaba en la interiorización de la mirada del poder, la expansión de un poder que iba perdiendo su centro para hacerse cada vez más poderoso. Esta omnipresencia de la autoridad, sin embargo, registraba continuidades con la época anterior, donde el orden estaba organizado en torno de la mirada todopoderosa de Dios. La exigencia de la confesión y la hermenéutica cristiana del yo implicaban

examinar cualquier pensamiento que se presente a la consciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad, para ver si hay algo en este pensamiento que mueva nuestro espíritu, provoque nuestro deseo o aleje nuestro espíritu de Dios. El examen se basa en la idea de la concupiscencia secreta (Foucault, 1990: p.57).

La culpa, antaño esencia y estigma escrito en el devenir de las mujeres, pasó a convertirse en el vector de las nuevas costumbres y régimen de educación moral, y, de ahora en más, será introyectada como un suplicio constante.

El cambio en la estrategia biopolítica del poder con su necesidad de racionalizar la economía de los cuerpos, posibilitó que los discursos médicos pasaran del terreno de la biología a la moral a través de la sacralización y medicalización de la maternidad. La "naturaleza femenina" construida desde este discurso, se complementará con la imagen de una mujer frágil, dependiente, sexualmente pasiva y predestinada a la maternidad.

Durante el Siglo de las Luces y las Revoluciones Burguesas las mujeres atravesaron una experiencia contradictoria entre su participación política y revolucionaria y la frustración de haber sido desconocidas por la Revolución. Tras el triunfo de la revolución en 1789, la proclama política de universalización de "Libertad, Igualdad y Fraternidad" chocó con la restricción del acceso de las mujeres a los derechos políticos. Esta consigna revolucionaria es un ejemplo más de cómo opera la totalización; en él podemos observar el funcionamiento de los significantes Libertad, Igualdad y Fraternidad como significantes vacíos que totalizan un espacio discursivo fallado en su universalidad, ya que, como explicamos anteriormente, toda totalización supone un punto de exclusión constitutiva.

En los textos en los que se presentan configuraciones intelectuales de la Ilustración aparecen referencias a la relación entre la mujer y los derechos de ciudadanía que describen posiciones ambiguas. Por ejemplo, en algunos de sus escritos, Rousseau y Montesquieu afirmaban que la naturaleza humana había establecido que las mujeres se subordinen al hombre.

Sin embargo, resulta interesante también retomar fragmentos de Condorcet en los que se argumenta a favor de la igualdad de derechos entre varones y mujeres. En sus textos y en la Asamblea Nacional, defendió la emancipación de las mujeres y su derecho a formar parte del gobierno de la nación. En esa línea, comparaba la condición social de las mujeres de su época con la de los esclavos:

"El hábito puede llegar a familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales, hasta el extremo de que no se encontrará a nadie de entre los que los han perdido que piense siquiera en reclamarlo, ni crea haber sido objeto de una injusticia.(...) Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos al privar, con tanta irreflexión a la mitad del género humano del de concurrir a la formación de las leyes, es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Puede existir una prueba más evidente del poder que crea el hábito incluso cerca de los hombres eruditos,

que el de ver invocar el principio de la igualdad de derechos (...) y de olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?" (Condorcet, 1790 en Duhet, 1074: p.145).

Se encuentran también prácticas políticas que dan cuenta de procesos de articulación de una subjetividad política organizada en torno a una demanda de inclusión de las mujeres en el universo de ciudadanos. Un ejemplo interesante puede encontrarse en la figura de Olimpia de Gouges. En 1791 publicó la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, donde denunciaba que la revolución había olvidado a las mujeres en su proyecto igualitario y liberador. Afirmaba que la "mujer nace libre y debe permanecer igual al hombre en derechos" y que "la Ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y los Ciudadanos deben contribuir, personalmente o por medio de sus representantes, a su formación". Sumamente significativo resulta, en este sentido, su destino: el encarcelamiento y ejecución durante el período de la dictadura jacobina simbolizó el fracaso de las reclamaciones feministas durante la revolución (Gomariz, 1992).

Un nuevo régimen veridiccional centrado en la Razón desplazó a la religión como autoridad y estableció la observación directa de la realidad y el afán de dominar la naturaleza como actitudes paradigmáticas de la época. Nuevas configuraciones significantes confirieron una nueva posición para el hombre en la organización del mundo, por un lado como objeto a conocer para ser pensado, medido, perfeccionado, y por otro lado, como sujeto activo de conocimiento, libre de determinaciones y mediaciones divinas. "Pensar al Hombre, o sea instituir el conjunto de significaciones imaginarias de lo humano; he ahí una de las características distintivas de la modernidad" (Fernández, 1994: p.34).

Con Descartes puede ubicarse el lugar que reserva la nueva organización discursiva al hombre en tanto sujeto de conocimiento, en la misma senda filosófica, el idealismo subjetivista de Kant expresa la asunción por el hombre de la pauta moral. Es su propia voluntad y razón lo que guía sus acciones y decisiones y no objetos externos. Si bien estas premisas fueron tachadas de ingenuas, considerando miopes la consideración de una decisión autónoma, no condicionada por su contexto, abrieron una nueva forma de concebir la moral, lejos de las máximas cristianas. En el momento en que el hombre ingresaba como objeto de estudio de las ciencias, se instalaban en el imaginario los conceptos de voluntad y libertad. Por el contrario, antes de ello, se creía que los malos actos se dirimían entre la debilidad de la voluntad y las tentaciones carnales.

La nueva sociedad burguesa tomó a la Razón como significante universal que legitimaba un nuevo orden de lo social que se pensaba a sí mismo libre del designio divino y los privilegios de sangre. Aún así, esta razón continuaba manteniendo como única medida al Hombre.

“Las condiciones de posibilidad de un saber sobre lo humano estarán dadas desde categorías que abrirán identidades y no diferencias” (Fernández: p.37). De esta forma, nuevas articulaciones significantes organizadas conforme a leyes de pretensión universal reorganizarán los esquemas de percepción, registro y consideración de lo femenino sobre matrices homogeneizantes y normalizadoras, legitimadas desde el discurso de una ciencia rejerarquizada.

A partir del surgimiento de la sociología comenzó a pensarse la sociedad como un conjunto de individuos iguales regidos por esta razón universal que se transformaba en horizonte para la formulación de leyes generales que trataban de explicar -con efectos disciplinarios- las conductas. En los escritos de Auguste Comte, considerado uno de los fundadores de la sociología, se sostiene que la subordinación de la mujer en el seno del matrimonio es fuente de estabilidad de la familia, y por ende, de la sociedad. Para este autor, la instrucción de la mujer debe ser limitada y sólo debe dedicarse a la administración doméstica: “las mujeres y los proletarios no pueden ni deben convertirse en autores, tanto más cuanto que no lo quieren” (Auguste Comte, citado en *El Segundo Sexo*, 2007: p. 102).

Desde la teoría económica, los fisiócratas insistían en la necesidad de madres dedicadas para promover el aumento de la población. En el siglo XVIII se desarrolló la tendencia malthusiana y los procedimientos anticonceptivos empezaron a ser utilizados: el acto sexual y la función reproductiva comenzaban a separarse.

Nuevas constelaciones significantes producen una nueva femeneidad y sin embargo, el efecto político mantiene las posiciones asimétricas entre los géneros, dispuestas por las formaciones discursivas propias del cristianismo y el Medioevo. El control de lo femenino reclamado por el discurso de la religión cristiana deviene dispositivo científico, biológico, psicológico, económico de legitimación de su “inferioridad natural”.

Paradójicamente, los mecanismos significantes de un discurso orientado ideológicamente hacia la “libertad del hombre” entretejieron los hilos del saber y el poder para reforzar el ideal de la familia victoriana. Dentro del proceso de laicización abierto con la modernidad, la medicina se constituyó como un pilar discursivo para la configuración de cuerpos y prácticas bajo las dicotomías: sanos/morales o enfermos/inmorales.

La medicalización del cuerpo femenino se inscribía en una matriz conceptual para la cual todo malestar no justificado por causa visible, era atribuible a un problema uterino. Nuevos usos de la teoría hipocrática de los humores se articularon con elementos propios de la nueva formación discursiva prescribiendo prácticas, mecanismos explicativos, dispositivos clínicos y de intervención sobre los cuerpos y las emociones. Los médicos recomendaban determinadas conductas sociales para mantener en equilibrio el cuerpo permanentemente atormentado por el útero. La necesidad de alianzas familiares, plasmó rápidamente en las recomendaciones médicas que incitaban al matrimonio y al embarazo a las mujeres jóvenes (Fernández, 1994).

Nuevos dispositivos explicativos volvían a asociar la histeria con la condición inferior de lo femenino, condicionado por la presencia del órgano uterino poseído por el deseo de procrear. El cuerpo de la mujer resulta ahora objeto aprehensible en leyes universales enunciadas según cánones de observación biológica, sanitaria y psicológica. “Así como el mundo medieval veía en las histéricas y en las delirantes nada menos que brujas amenazantes del orden social, el mundo moderno verá a las brujas como histéricas y delirantes que la ignorancia y la incomprensión de la época anterior llevaron a la hoguera” (Fernández: p.74). En el siglo XVII, el término hereje fue reemplazado por el de enfermas mentales y sus conductas fueron sometidas a dispositivos de clasificación clínica, asociadas a la histeria, la paranoia o la melancolía.

La dupla madre/histérica cerrará el círculo de la feminidad moderna. Necesidad económica articulada con dispositivos ideológicos de legitimación operaron el borramiento de las condiciones históricas, sociales y políticas de la construcción discursiva de la identidad femenina.

Estos discursos fueron conformando *el dispositivo de la sexualidad* a través del cual el poder desplegó sus dinámicas de dominación y disciplinamiento de los cuerpos. Sus estrategias principales fueron: la histerización del cuerpo de la mujer; la pedagogización del sexo del niño: guerra contra el niño masturbador; la socialización de las conductas procreadoras: pareja maltusiana y la psiquiatrización del placer perverso (Foucault, 1986)

Estos cuatro lineamientos desarrollados por la *scientia sexualis* en el siglo XIX guardaban estrecha relación con el progresivo biopoder instituyente (un penetrante y corrosivo control de los cuerpos). El sexo comenzó a ser objeto de estudio cuando el control de la natalidad se volvió indispensable para el progreso de la sociedad.

En solidaridad con los cambios en la estructura económica, productiva y laboral capitalista, se transformó la estructura familiar: las obligaciones domésticas asociadas a la función materno-reproductora se adjudicaron exclusivamente a las mujeres como algo natural y se anuló cualquier intento de escapar al ámbito privado. La división social del trabajo según los géneros, hizo del hombre el productor y generador de ingresos, y de la mujer, la encargada del cuidado del hogar y la familia. El trabajo doméstico quedará al margen de las leyes del capitalismo: se formará una clara separación entre lo económico y público (remunerado), y lo doméstico como parte de lo privado, asociando y confundiendo deber social y dimensión afectiva.

Más tarde, con la expansión del capitalismo de finales del siglo XIX y las consecuencias de la Primera Guerra Mundial fue necesaria la incorporación de las mujeres a la esfera productiva. Estos hechos otorgaron a las mujeres una importante autonomía y les permitieron alcanzar un mejoramiento en su situación. Por otra parte, el avance de los métodos anticonceptivos permitió a las mujeres poco a poco reducir las múltiples maternidades forzadas, liberándose de una "Naturaleza" asociada ahora con la disposición orgánica y objeto de la práctica científica, clínica o sanitaria.

Sin embargo, a pesar de disminuir la cantidad de partos, la ciencia y la sociedad seguían adjudicándole un único destino a la mujer: la maternidad y el cuidado de la familia. La mujer será definida como la responsable del mejoramiento de la especie y ya no será perseguida mientras se mantenga esclava de su hogar y su familia.

Se puede reconocer así cómo los ecos de Eva y de Pandora siguen resonando en esta época. La mujer es la culpable de incitar al hombre al placer sexual y arrastrarlo a la reproducción de la humanidad, sin considerar los sufrimientos y tragedias que esta implica. La culpa que arrastra a la mujer tiene un nuevo fundamento: ella carece de razón, su capacidad de raciocinio es casi nula. Al respecto, Schopenhauer afirma que las mujeres sólo han sido creadas para la propagación de la especie. "Su única función las pone sobre un pie de igualdad mucho más marcado, y por eso tratan de crear ellas entre sí diferencias de categorías" (Schopenhauer, 2007: p. 57), su posición es definida por el hombre al que han sabido agradar. "Lo que hace a las mujeres particularmente aptas para cuidarnos y educarnos en la primera infancia, es que ellas mismas continúan siendo pueriles, fútiles y limitadas de inteligencia" (Schopenhauer: p. 53).

Desde la Edad Media la mujer es considerada sinónimo de sexualidad y cuando ésta no es controlada, iniciada, modelada por los hombres, es condenada. La articulación discursiva entre identidad femenina y

sexualidad mantiene su solidez aunque se apoye en argumentos aleatorios. Su inadecuación a este enclave ofrece espacio para la condena moral, el control físico o psíquico.

En vinculación con esta tensión mujeres/sexualidad/control y ante los nuevos mandatos sociales, una nueva epidemia invadió a la burguesía: la histeria. El estudio de esta extendida enfermedad nerviosa de las mujeres le permitió a Sigmund Freud desarrollar las primeras teorías del psicoanálisis. Sus postulados intentaron romper con el naturalismo que atravesaba los cuerpos y con el círculo histeria/ útero, desplazando conceptualmente su explicación hacia la noción de inconsciente.

Sin embargo, esta teoría radical, que instituyó una *hermenéutica del yo*, se convirtió ella misma en moderna tecnología del yo. Toda fórmula teórica se inscribe en un campo epistémico que la excede y esto puede advertirse incluso en la letra freudiana. El gesto de ruptura, en sus inicios, quedó cooptado por el saber médico hegemónico cuando Freud explicó la relación de la histeria con el cuerpo femenino reintroduciendo concepciones anatómicas como fundamentos. “La posesión de un clítoris, al que se le adjudica sin mayor reflexión filiación masculina, predeterminaría la organización de una fantasmática fálica que gobernaría el vínculo de la niña con su madre en tanto mujer” (Dio Bleichmar, 1989: p. 22)

Partiendo de estos presupuestos, la tesis de la masculinidad primaria concibe a la mujer condicionada por este núcleo masculino que la predispone a la histeria. Las revisiones feministas del psicoanálisis abrieron la posibilidad de repensar el sexo a partir del género e introdujeron la idea de una feminidad primaria que surgiría en la primera etapa de la vida por la identificación especular con la figura materna. Sugieren que el falicismo se introduce sólo *a posteriori* como la marca primaria del poder androcéntrico que configura nuestra cultura. “Este pasaje del cuerpo a lo simbólico en la determinación de la identidad, hasta hoy llamada sexual –atribuido a la marcación anatómica- de ahora en adelante debiéramos denominar identidad de género” (Dio Bleichmar: p. 29).

Para poder problematizar la organización sexual de la sociedad, que bajo la apelación a naturalismos naturalizados monopolizó durante siglos las categorías y los conceptos desde donde descamar las capas simbólicas del poder, debemos redireccionar la indagación hacia el magma de significaciones, creencias y fantasías para comprender el rol fundante de lo simbólico.

Tanto la niña como la madre experimentarán en una primera etapa la representación de la mujer como sede del poder. La crisis de castración que se genera con el ingreso simbólico del pene del padre, provocará una redistribución valorativa de los géneros. El falo paterno será elevado como fetiche y el lugar

de la madre será desvalorizado, lo que acarrea la pérdida del Ideal femenino primario y el trastorno de su sistema narcisista.

La ecuación que atraviesa el universo femenino cobra la forma de un déficit narcisista, cuyo dilema es cómo hará la niña para desear ser mujer y revalorizar su condición en un mundo fálico. Como señala Bleichmar, "...lo habitual en la niña es que, en el proceso de identificación a la madre encuentre serios obstáculos para considerarla modelo a quien parecerse, y en lugar, de identificarse a ella, se desidentifique y localice su ideal en el hombre" (p.32).

Las formas finales de la feminidad tendrán su eje en el cuerpo y la fisiología sexual; de esta forma, los pilares del Yo femenino estarán determinados por su capacidad de atracción del hombre y su posibilidad reproductiva.

Repensar categorías tales como sexualidad, maternidad y familia que parecen resumir procesos históricos cuasi naturales para rescatar la opacidad de los entrecruzamientos sedimentados, implica concebir a estos significantes como un "anudamiento de mitos sociales cuyo soporte narrativo es el conjunto articulado de falacias instituidas por el universo de significaciones imaginarias que inventan La Mujer de una época" (Fernández, 1994: p.38).

Teniendo en cuenta el constante juego hegemónico, las posiciones sociales y subjetivas que cada época configura se vuelven lugares claves para leer los efectos de las rearticulaciones discursivas mediante las cuales el poder organiza constructos sociales bajo aspectos esenciales y fija identidades produciendo, a su vez, múltiples exclusiones.

La pos culpa en la era de las identidades dislocadas

"El Imperio es la forma última del biopoder, en la medida en que abarca
absolutamente el poder de la vida"

Imperio, M. Hart y A. Negri

Las fuerzas hegemónicas que rigen la posmodernidad se han dispuesto en constelaciones que producen efectos totalitarios en los mecanismos de subjetivación donde los deseos son administrados y las

identidades son reducidas a imágenes y mercancías. El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última encarnación de la idea de razón que rige este neocapitalismo.

El comienzo de la fase postindustrial del capitalismo puso fin al control que los Estados ejercían sobre el mercado para liberar completamente la vida a la razón económica y al conocimiento científico-técnico que pasó a convertirse en la principal fuerza productiva y disciplinaria. De esta forma, *el imperialismo devenido en imperio* se aseguraba insumos humanos flexibles a medida de su mercado planetario.

Marcuse (1994) describió la organización totalitaria de las sociedades como una consecuencia inevitable del desarrollo técnico: “nuestra sociedad se distingue en cuanto sabe domar las fuerzas sociales centrífugas por medio de la Tecnología más que por medio del Terror, sobre la doble base de una eficiencia aplastante y de un nivel de vida más elevado” (p.67).

La pérdida de trascendencia ya anunciada por Nietzsche con la muerte de Dios, lejos de producir efectos libertarios, ha permitido que la técnica, regida por los principios económicos de eficiencia y eficacia, reemplace el lugar de verdad que ocupaban la religión, la moral y la ética

A su vez, sucesos de orden político confluyeron para socavar las bases del sistema ético del mundo occidental sustentado en la idea de progreso. La esquizofrenia social convertida en régimen y el horror organizado tras los alambres de los campos de exterminio astillaron en mil pedazos el mito central la modernidad de un devenir en línea recta a la superación humana.

La segunda guerra mundial, la reconfiguración del sistema económico y el escepticismo social marcaron los síntomas de fin de época. El proyecto de la modernidad parecía agotado, o mejor dicho, abortado.

En *La condición posmoderna* (2006), Lyotard sostiene que la relación entre la ciencia y el fracaso de las promesas de emancipación por medio del progreso científico, las guerras totales, los totalitarismos son producto en sí mismos del proyecto moderno. El ideal de civilización tenía un único destino: el modelo europeo de humanidad que como sostiene Vattimo “...se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, 1990: p. 77). La historia lineal se devela como un fórceps ideológico y el ideal emancipatorio muestra su cara opresora.

La condición posmoderna es resumida por Lyotard como “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (p.86). La caída del gran relato abrió la tarea de la deconstrucción como crítica al proyecto modernista de

la razón ilustrada, los caminos se bifurcaron y se abrió así la posibilidad a toda una serie de juegos de lenguaje.

Si en la antigüedad el mito se constituía como el discurso a través del cual los sujetos procesaban su experiencia con el mundo, en la edad media ese lugar fue reemplazado por nuevas mitologías, las de la religión y en la Modernidad por el discurso también mítico de la razón, en la posmodernidad las bases discursivas, la historia como metanarración que sustentaban teórica y trascendentalmente a la sociedad se desvanecen y proliferan en microrrelatos fragmentados, plurales y signados por el componente relativista.

La inconsistencia del sujeto moderno quedó expuesta por la acción corrosiva de algunos discursos críticos y la humanidad misma como sujeto orientado hacia la emancipación también perdió consistencia. Los autores de la Escuela de Frankfurt denunciaron la deriva de la razón iluminista en razón instrumental y señalaron el hecho de que el dominio de la naturaleza no condujo al mejoramiento de la vida y a la emancipación de los sujetos, sino por el contrario, a la explotación del hombre por el hombre y su cosificación (Adorno y Horkheimer, 1987).

En el mismo sentido, los estudios psicoanalíticos iniciados por Freud, desmoronaron la concepción del sujeto consciente mantenida por la modernidad al descubrir la tragedia del individuo no poseedor de sí mismo y disputado por fuerzas incompatibles: las pulsiones inconscientes y las exigencias morales introyectadas en el dispositivo de la ilusión yoica.

Para Lyotard, la reconfiguración del modo de producción capitalista no sólo va impactar en las subjetividades, sino también en la propia estructura del saber que se convierte en una mercancía más. Mientras que en la Modernidad el saber es considerado un instrumento al servicio de la emancipación del hombre y de la sociedad, con la reconfiguración del capitalismo este se convierte principalmente en un valor mercantil fundamental en tanto intercambio de informaciones.

La información desbarata los procesos productivos anteriores pero a su vez integra los diferentes pasos en sus redes aumentando su productividad, los tiempos se reducen a la instantaneidad y la producción social adquiere simultaneidad. De esta forma "la riqueza acumulada se vuelve cada vez más inmaterial; incluye relaciones sociales, sistemas de comunicación, de información y redes afectivas" (Negri y Hardt, 2003: p. 229).

Baudrillard (1980) definirá la situación actual sosteniendo: "*Ya no estamos en el drama de la alienación, sino en el éxtasis de la comunicación*". La reestructuración del modelo económico y el correlato productivo de esta etapa posmoderna, fue acelerada por el desarrollo de Internet y las autopistas de comunicación. La globalización instaló un sistema postindustrial donde la mayor parte de la actividad económica del mundo es inmaterial.

El fin de las ideologías pregonado por Francis Fukuyama indica y oculta a su vez el advenimiento de múltiples discursos solidarios con un poder sin nombre pero designado de múltiples formas, sin centro pero que se vuelve más poderoso justamente en ese *no lugar*. Sin embargo, en las coordenadas básicas de la trama discursiva vigente se erige la ideología totalizante del libre juego del mercado que promete como nuevo paraíso en la tierra la acumulación de riquezas. O, en todo caso, la fórmula igualmente eficaz de su condición de inevitable destino.

Mientras en épocas anteriores, la autoridad era reconocible y con ella el discurso hegemónico que la sustentaba, hoy los esfuerzos están destinados a invisibilizar el alcance del Mercado y su velado derecho a decidir sobre la vida. "...la hegemonía pone el énfasis en las maneras en que opera el poder para formar nuestra comprensión cotidiana de las relaciones sociales y para orquestar las maneras en las que consentimos (y reproducimos) esas relaciones tácitas y disimuladas del poder" (Butler, 2000: p.20). Los medios de comunicación adquieren un papel fundamental en este proceso, ofreciéndose como espacios de multiplicación y refuerzo de las condiciones para perpetuar la dominación de este nuevo orden.

La unificación del mercado mundial generó la expansión de un modelo disciplinario de la organización del trabajo y la sociedad. De esta forma, los trabajadores se transformaron en elementos intercambiables de la fábrica global a las vez que perdieron la inscripción nacional y territorial sobre la que se habían estructurado las formas de disidencia, organización y lucha de los movimientos obreros y populares del siglo XIX y XX.

El debilitamiento de las instituciones posibilitó además, el paso de la sociedad disciplinaria a la *sociedad de control* (Deleuze, 1991). Mientras que en la modernidad, las instituciones cumplían un lugar fundamental para el funcionamiento del poder, puesto que la eficacia de la lógica disciplinaria dependía de su aplicación en ellas, en la posmodernidad se produce un aplanamiento de estas instancias verticales hacia la horizontalidad de los circuitos de control; el ejercicio inmanente de la disciplina se intensifica por el declive

de las instituciones y los dispositivos disciplinarios se extienden más allá de sus muros a la totalidad de la vida (Negri y Hardt, 2003).

A medida que las instituciones pierden sus contornos, comienzan a producirse identidades múltiples, se es todo y nada al mismo tiempo. Las identidades producidas por la modernidad se asemejaban a las partes de la maquina fordista, cada pieza una función, cada identidad, un rol. Pero así como la rigidez del fordismo debió flexibilizarse, las identidades formateadas por la posmodernidad se volvieron híbridas y fluidas.

Las nuevas configuraciones discursivas barren el límite entre exterior e interior. La exclusión imperialista fue reemplazada por una inclusión diferencial que debe crear, mantener, ordenar y controlar esas diferencias para anular su potencial conflictividad. Al suprimirse el exterior ninguna identidad es definida como Otro, aunque en sus líneas medulares, la figura del arquetipo viril sigue operando como grado cero cultural. Negri y Hardt resumen de la siguiente manera el funcionamiento de esta lógica identitaria: “El aparato general del dominio imperial en realidad opera en tres etapas: una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administradora” (p.178).

Este nuevo orden es acompañado por nuevos límites y mecanismos de control, “la psicologización de lo social implica toda una tendencia a reducir al máximo los instrumentos en lo público y aumentar – lo más posible- las prioridades de la vida privada” (Fernández, 2000: p. 179). La alquimia entre el hedonismo social, el culto al mercado, el narcisismo cultural y la virtualización de los lazos sociales derivaron en una vida replegada en el goce de nosotros mismos, del logro del deseo en la experimentación continua y la entronización de la cultura “psi”. Nuevos dispositivos narrativos organizan el aislamiento individual, la concentración introspectiva y producen así el aislamiento reforzando la fragmentación social. La desconfianza y el miedo se volvieron políticas de estado del gran estado imperial que a través de su manejo logra administrar, reproducir, profundizar y crear diferencias que operan como infranqueables (Negri y Hardt, 20003).

La entronización del instante presente, la evanescencia de las ideas marcada por el ritmo frenético de zapping y el culto al consumo marcan el abandono de los idearios sociales y políticos, caracterizados ahora como obsoletos. En su reemplazo se levantan las banderas de la libertad virtual y el deseo desapasionado.

Bajo el lema de la ampliación de las libertades individuales, formalmente la mujer puede disponer de sí misma, decidir sobre su cuerpo y su fecundidad, su formación y se afirma que tiene los mismos derechos a

nivel político y laboral que los hombres. Podría afirmarse que, en términos estadísticos, la división sexual en el trabajo ha comenzado a reducirse lentamente, excepto en la cima de las pirámides ocupacionales.

Sin embargo, la culpabilización histórica de las mujeres instituyó el signo negativo con el que aún la mujer contemporánea se enfrenta. La traza genealógica propuesta permite iluminar prácticas, percepciones e interrogantes que atraviesan la configuración contemporánea de lo femenino.

La feminización del espacio doméstico dejó de ser una confinación ineludible para reconfigurarse a propósito de una nueva constelación narrativa que revaloriza las tareas del hogar desde la facultad femenina para cumplirlas aportando su “toque de sensibilidad y afecto”, como si se tratará de objetos de deseo arquetípicamente femeninos. Así la asociación entre lo femenino y el universo semántico del ámbito privado y hogareño continua operando como un obstáculo para el desarrollo de la vida profesional y social de las mujeres. La conquista del espacio público es pagada con la exigencia de un menor margen de error que el impuesto a los varones. El peso que la mujer actual debe cargar por las batallas obtenidas se imprime en su cuerpo y en su moral.

A pesar de que esta nueva posición femenina es adjudicataria de derechos extendidos y con una supuesta voluntad autónoma para tomar decisiones, las representaciones acerca de sus obligaciones y sus límites condensan tramas de sentido que convocan muchos universos discursivos adjudicados a “etapas superadas” de la vida social manteniendo muchos de los viejos estigmas.

Esta situación somete a la mujer a una doble exigencia: por un lado, atada a las reminiscencias de roles y mandatos tradicionales y por otro, impulsada a la exploración y la consolidación en nuevos ámbitos sociales que históricamente eran reservados a los varones (laborales, académicos, culturales, artísticos, etc.). Mientras que los primeros reactualizan discursos esencialistas centrados en el mito de la maternidad, ahora investidos por mandatos de goce y placer que desplazan la idea antipática del “deber” por la de la “decisión”, los segundos son exigidos por el propio desarrollo del sistema económico y tamizados por el mito de la igualdad. Hasta hoy la articulación de estas dos formaciones discursivas sigue siendo conflictiva y escinde a la mujer en una angustiante crisis moral.

La maternidad como práctica social y su eficacia para plasmar subjetividades sigue siendo una de las representaciones de género más arraigadas en el ideario social desde el Renacimiento hasta la actualidad. Desde diferentes perspectivas se acuerda que este es el verdadero destino de las mujeres. La medicina explica la naturaleza femenina desde el dominio hormonal y la disposición del cuerpo para la concepción.

Por su parte, la psicología coincide en que la maternidad es un deseo inconsciente que está presente en toda mujer. La capacidad de ser madre es el eje a través del cual se construye la percepción de sí misma y sobre el cual se funda su reconocimiento.

Por otra parte, hoy las referencias clásicas a la división de roles entre los sexos se ven alteradas por el desmoronamiento de los modos de empleo y trabajo tradicionales que ocasionan la crisis del rol masculino como proveedor económico y la transformación de la familia nuclear. La provisión económica tradicionalmente considerada una obligación masculina comienza a ser asimilada por las mujeres, sumando a sus obligaciones en el ámbito doméstico, las demandas del mercado laboral y profesional. Esto ya era advertido tempranamente por Simone de Beauvoir en 1949: “La mujer que se libera económicamente del hombre no se encuentra por ello en una situación moral, social y psicológica idéntica a la del hombre” (p.677).

Estos cambios se asientan sobre un pasado cargado de exclusiones y un presente convenientemente democrático e inclusivo. En la eterna tensión entre diferencia e igualdad, el tramposo mito de la igualdad descansa en la exigencia y otorgamiento de derechos vacíos. ¿Igualdad con respecto a qué? ¿Cómo se mide? ¿Hay un estado ideal de igualdad al que se aspira? Mientras la mujer accede cada vez a más “beneficios”, más se hunde en los laberintos de un nuevo signo de opresión. La posición de la “mujer libre” coincide con la sujeción al mercado laboral, la responsabilidad del mantenimiento del hogar, la responsabilidad por la crianza de los hijos y el sostén de la autoridad.

Si la igualdad y la universalidad son operaciones hegemónicas que se instalan según entramados discursivos, el auténtico lugar donde esta lucha se dirime es en la construcción y reconstrucción de representaciones sociales, en la crítica radical de los discursos androcéntricos constructores de las posiciones genéricas dominantes. Atrapada en las redes de este mito, la mujer contemporánea “Quiere vivir a la vez como un hombre y como una mujer: de ese modo multiplica sus tareas y sus fatigas” (de Beauvoir, 2007: p. 680).

Las mujeres, que representaban en épocas anteriores el síntoma, debieron ser incluidas en el discurso igualitario posmoderno. Como sostiene Laclau (2000), “en la medida que un sistema sea capaz de absorber las demandas de los grupos subordinados de una manera “transformista”, para usar la expresión de Gramsci, ese sistema gozará de buena salud” (p.205). La ecuación entre poder, deseo y culpa sugiere que a medida que el poder se fortalece, va extendiendo sus límites, creando la ilusión de universalidad.

Sin embargo, las desigualdades entre varones y mujeres no sólo se mantienen, sino que su exaltación ha cobrado un nuevo aliento en esta época en que las identidades desdibujadas deben buscar nuevos límites de anclaje y pertenencia. Se trata de una reconciliación de las mujeres con su rol tradicional, el reconocimiento de una positividad en su feminidad. La histórica subordinación de las mujeres removida parcialmente por las transformaciones sociales de las últimas décadas, ha dado nacimiento a lo que Lipovetsky llama: La Tercera Mujer, «un compendio entre la autonomía individual de la propia mujer y la tradición».

Para este autor, la primera mujer habría sido la despreciada por el cristianismo, estigmatización que, bajo el prisma de la Iglesia, parecerían compartir los griegos y romanos. Más tarde, cuando la maternidad pasó a ser valorada, la mujer dejó de ser rechazada, aunque sus acciones debían mantenerse bajo la tutela de los hombres. Esta es para Lipovetsky la segunda mujer.

Esta lectura conciliadora celebra el *status* adquirido por esta “tercera mujer” sin problematizar las desigualdades que siguen funcionando para impedir la articulación igualitaria de esta doble exigencia entre varones y mujeres.

Lo discutible de estas interpretaciones es la persistencia del operar de ciertos significantes amos que obstaculiza la reconstrucción y apertura de nuevas representaciones y subjetividades femeninas. El lugar hegemónico en la enunciación de los discursos normativos mantiene la organización androcéntrica del espacio discursivo. Ciertas normas y valores se mantienen reglamentando la vida social. Todas ellas siguen encontrando en el cuerpo un territorio fértil donde inscribir la culpa. El antiguo desprecio por el cuerpo como portador del pecado es reemplazado por el culto al cuidado de un cuerpo joven y bello, el único cuerpo vendible y consumible.

La tramitación mercantil del deseo y la culpa

Surgen así nuevos dispositivos de administración y control que se caracterizan por invisibilizar sus capacidades coactivas y coercitivas bajo el manto de la libertad de elecciones individuales. Sin embargo, la emergencia del sentimiento de culpa señala las consecuencias cotidianas de la trasgresión a los mandatos del poder androcéntrico y se instaura como un castigo normativizador para las mujeres. La opresiva sensación de culpa es parte de la experiencia de género, de “los efectos de significado y las auto-representaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones” (Lauretis, 2996: p. 26).

En esta era definida como pura heterogeneidad de articulaciones inestables de sujetos, de relatos, de identidades y de símbolos, el poder y la ley desaparecen pero sólo para ser vividos y experimentados bajo la forma de decisiones vitales, centradas en el yo, exponiendo a los sujetos a sus fallas y desobediencia a las normas. “La mirada me mira, pero yo jamás puedo vislumbrar siquiera el lugar desde donde me mira; porque no hay “lugar” ni ubicación determinada desde donde me mire” (Copjec, 2006: p. 289). Esta ley extendida pero sin fuente identificable coincide con “la muerte del padre” explicada por Freud a través del mito de la horda primitiva, es decir, una autoridad “inexistente” pero necesaria, mediante la cual se funda la cultura, y que se encuentra en la base estructural del dispositivo del individuo/sujeto como célula social.

Tanto la ley como el deseo se encuentran en el reconocimiento, en la mirada admirativa o punitiva de los Otros. Esta alteridad constitutiva/constituyente revela la irresoluble tensión entre la voluntad autónoma y la voluntad heterónoma. La idea de autonomía del sujeto, en tanto libertad para determinar sus propios actos, pone en evidencia la contingencia de lo que llamamos libertad: “...tenemos tan poca experiencia de nuestra libertad que la única experiencia que nos permite suponer que existe puede ser la experiencia de la culpa” (Copjec: p.208). La corrosiva culpa que nos inunda es la prueba de nuestra relación con los Otros, con la ley y con el contrato social. “Nuestra culpa es todo lo que sabemos de la ley” (Copjec: p. 199).

De este modo, la fuente de la culpa se vuelve incognoscible y evasiva, sin un contenido *a priori*, se revela como un murmullo disciplinador incesante. En este sentido, el mecanismo del súper yo se sostiene de las ideas de un sujeto autónomo y una ley moral vacía.

El avance y perfeccionamiento de la biopolítica reformuló la relación entre deseo, culpa y poder, que en tanto potencia productora, se encarga de modelar y crear, a través de renovados mecanismos, las formas que esta relación debe asumir. Los patrones que rigen la sexualidad articulados con los mitos de la maternidad y el del amor romántico mantienen los códigos de dominación y el posicionamiento de la mujer como objeto.

Si bien el sexo se institucionalizó como una de las mercancías preferidas, el paradójico y contradictorio rol de la mujer en las relaciones sexuales mantiene vigente la dicotomía: madre/puta, objeto/sujeto.

A lo largo del proceso de socialización, los dispositivos identitarios de lo femenino siguen asociando su lugar social a la búsqueda de un hombre para lograr su reconocimiento y realización. El amor ha operado como “significante Amo” condensando una serie de postulados ideales que han apresado en cada época diferentes significantes flotantes tales como fidelidad, entrega, pasión, familia. El amor como *point de*

capiton ha sido ha funcionado como articulador y sostén de encadenamientos discursivos que han configurado formas familiares solidarias con la reproducción de ordenes sociales asimétricos.

Estas construcciones culturales fueron reforzadas por el mito de amor romántico que, en tanto dispositivo articulador de prácticas de pareja, resultó solidario de un modelo asimétrico de vínculo que fetichiza el amor y lo eleva como fuente y única razón de unión de una pareja, espiritualizándolo como un sentimiento ideal e incontaminado, desvinculado del sexo y de las relaciones de poder. Esta nueva concepción del amor fue entronizada desde el Medioevo por los trovadores y desde allí, no dejó de transponerse en múltiples formatos que continúan reproduciendo este falso protagonismo femenino; reducida a puro anhelo, la mujer no es más que una figura pasiva a la espera de un hombre que logre abstraerla de su autismo social o, para ser fieles al género, sentimental.

Estas creencias, cristalizadas en clisé, organizan y dan forma a prácticas y experiencias femeninas desde la infancia, naturalizando un modelo cultural de amor femenino que implica un alto grado de resignación, olvido de sí misma, renuncia personal y tiene como meta la entrega total dejando a la mujer expuesta a situaciones de sumisión, dependencia del varón e incluso violencia.

Las mujeres son posicionadas como objetos del goce masculino antes que como sujetos eróticos, este *ser para el otro* representa a la mujer como un ser de extrema fragilidad. Este posicionamiento de la mujer fue indispensable para la constitución de la familia nuclear, por eso “sería más pertinente hablar de pasivización en tanto efecto de la violencia simbólico-institucional sobre el erotismo de las mujeres en el patriarcado; desde allí sería posible analizar las marcas del mismo en la producción de subjetividades....” (Fernández, 1993: p. 35)

Es una tarea abierta por algunas psicoanalistas contemporáneas reformular la explicación del narcisismo femenino a partir de la categoría de género para poder comprender la magnitud que las construcciones *masculinidad* y *feminidad* tienen como principio organizador del yo, super yo y del deseo sexual. Como se ha intentado demostrar a lo largo de nuestro recorrido genealógico, “la fuente del deseo no es un cuerpo anatómico sino un cuerpo construido en el conjunto de los discursos y prácticas intersubjetivas” (Dio Bleichmar, 1992: p. 142).

La representación cultural de la mujer como cuerpo carente determinó y determina su fragilidad estructurante que ante el imperio del significante falo, desgarró a la mujer en su búsqueda exterior hacia la complitud. Como señala Dio Bleichmar “La sexualidad encierra para ella una paradoja: puede tanto elevar

su narcisismo de género como devaluarlo al máximo. La única garantía para evitar este peligro es la permanencia del hombre a su lado”(p.142).

La agobiante culpa como manifestación del temor de no despertar el deseo del Otro se materializa en el cuerpo de las mujeres y es ordenado conforme a cánones de belleza que sistemáticamente disciplinan prácticas, deseos y placeres. Esta fragilidad del universo femenino que participa estructuralmente de la lógica del sistema patriarcal es articulada en enunciados publicitarios que participan de dispositivos de sublimación y tramitación comercial del deseo. Frente a la exacerbada oferta de libertad, libertad proscrita y que proscribire, el deseo ha sido “liberado” para alcanzar record de ventas e instalar el consumo como el único y seductor espacio donde pareciera poder ser satisfecho.

Así como los cálculos de rentabilidad simbólica del marketing se organizan en torno a una estrategia de clasificar los deseos para su transformación en mercancía, algunas corrientes psicoterapéuticas, que en los últimos años han logrado desplazar a la clínica psicoanalítica, se articulan como dispositivos de redireccionamiento del deseo, desplazando la dimensión política de las subjetividades.

“La pregunta por el deseo medieval, implica “descubrir” el deseo para castigar y purificar la carne, mientras que la pregunta por el deseo en la modernidad –y allí sin duda el psicoanálisis es un dispositivo de subjetivación- fundirá en una particular hermenéutica deseo y verdad. Algo del orden de la verdad del sujeto se dirime en su pregunta por el deseo” (Fernández, 1994: p. 177). En la escucha psicoanalítica como nueva hermenéutica del sujeto, Foucault (1986) reconocía una continuidad con la confesión cristiana como forma de administrar los deseos y contener la culpa.

Desde sus orígenes, “el psicoanálisis es una teoría sobre la reproducción del parentesco que describe los vestigios que deja en los individuos su enfrentamiento con las reglas y normas de la sexualidad en las sociedades en que nacen” (Rubin, 1998: p.42). La eficacia simbólica del Complejo de Edipo, como dispositivo de subjetivación permite analizar los modos en que la identidad sexuada de los sujetos es modelada en el marco de la sociedad occidental en la que se inscribe. De esta manera, la teoría del complejo de castración reconoce al órgano masculino un papel central, la configuración simbólica de su ausencia o presencia permite identificar las trazas del proceso de subjetivación de género.

Según los desarrollos de esta teoría, alcanzar una feminidad “normal”, es decir, la inscripción de los rasgos biológicos en los roles culturales, tiene altos costos para las mujeres. El falo como encarnación del orden

androcéntrico hegemónico permite pensar las causas del malestar asociado a la condición femenina en una cultura falocéntrica.

Durante las últimas décadas y como efectos de nuevos procesos productivos, políticos y sociales, algunas zonas parecen abrirse a nuevas configuraciones de género, la reformulación de identidad cobra cierta visibilidad y asume formas de subjetividad combativa, reivindicativa y crítica. En este escenario, es posible pensar rearticulaciones en el marco de los vínculos familiares, de pareja o en otros órdenes. Se abren simultáneamente, interrogantes respecto del modo, la dirección y los medios que deben darse las luchas encaminadas a promover relaciones de simetría entre los géneros y abrir espacios de diversidad para las formas de identificación femenina, buscando otros puntos de anclaje donde el significante mujer y el significante culpa podrían ser desatados y reconfigurados.

Sin embargo, es importante advertir que mientras la ideología *pos* nos invita a deshacernos de los viejos valores, los ideales ya caducos, la moral y la culpa no desaparecen sino que habitan nuevos cuerpos, nuevos actos y nuevas subjetividades.

La constelación hegemónica ha comenzado a producir nuevas formas de tramitar los desgarrantes efectos que ella misma produce. Los placebos de la nueva era mixturán diferentes tradiciones que promueven un solitario autoconocimiento, una salvación mesiánica en una época de fragmentación social. La inclusión de tradiciones milenarias y elementos aleatorios de las nuevas terapias en un hábitat tecnológico conforman un pastiche superficial e inocuo que opera como nueva tecnología del yo, un espacio de redención personal y recreación de utopías evanescentes.

PARTE III

Consecuencias teóricas y políticas

Derivas de un significante. Notas para la revisión de la culpa

El ocaso de una época obsesionada por la búsqueda de valores y verdades universales, dio paso a un tiempo donde su ausencia pareciera oxigenar el pensamiento hacia líneas de interrogación discursivas y deconstructivas. Esta época parece estar aún naufragando en el “entre” de un imaginario devastado y las aristas de una nueva mentalidad desde donde resignificar el espacio humano en un tecnomundo donde parece que no sólo Dios ha muerto.

Somos testigos de la desintegración y el perpetuo rearmado de una realidad que, a la vez que nos muestra descarnadamente su fragilidad, más nos somete a su imperio. La recurrencia de las crisis emerge como el estado óptimo para la rearticulación del poder que, a su vez, parece alimentarse de la pérdida de espesor de las subjetividades. Intercambiables, manejables, asimilables, programables, anónimas, dispersas, exiliadas, sujetadas, arrojadas al mercado de la existencia transcurren amenizando su desconexión con los placebos virtuales.

El fin de las grandes utopías parece signar la nostalgia de una época definida tristemente como pos: pos-guerra, pos-crisis, pos-revolución, pos-iluminismo, pos-humano...

Para no caer en los espacios administrados por el pos-panoptismo habría que desafiar la irreversibilidad de esta historia que hasta ahora organizó la fortaleza de sus jerarquías sobre el relato de un único devenir posible. Partiendo de una concepción discursiva de la realidad, consideramos fundamental rastrear los procesos de entramado que, por un lado, muestran las eficaces maniobras del poder y, por el otro, develan sus múltiples fisuras.

Es necesario profundizar esta tarea de indagación para remover las verdades fosilizadas de nuestra época, formadas por múltiples significados históricos, que si bien son contingentes, han devenido garantía de la consolidación de la realidad social. Erosionar estos fósiles de sentido permite comprender las lógicas que estructuraron su consolidación y abrir los sentidos para volver a colocar a la humanidad en el centro de la ecuación social.

En este camino se inscriben los esfuerzos por deconstruir los sentidos naturalizados de la modernidad y problematizar los dispositivos conceptuales solidarios con una organización opresiva de las prácticas sociales, repensando la diferencia como instancia fundamental desde donde analizar la lógica y la

consolidación del poder en este “entre” posmoderno. Nuestro propósito ha sido avanzar en la deconstrucción social de las desigualdades históricas para comprender cómo la sujeción femenina fue entramada y pensar la reversibilidad de esta situación dentro de un horizonte de pensamiento que apunte a acompañar y promover la construcción colectiva de un orden no androcéntrico.

La utilización de la categoría de género sigue siendo útil para pensar cómo se construyen dispositivos, se configuran y reproducen las diferencias hechas carne. El cuerpo se transforma en lugar de inscripción de signos, mensajes y mandatos vueltos conductas.

Si consideramos los entramados discursivos que operaron como telón de fondo de los períodos analizados, podemos concluir que las diferencias anatómicas funcionaron como datos arbitrariamente dispuestos de un aparato semiótico mucho más complejo y sutil que construye hasta hoy en día la diferencia entre varones y mujeres. Este aparato se vuelve tan sutil que no sólo nos impide pensar el afuera de su lógica, sino que justamente por ello, dificulta la problematización del “entre”, esa zona sinuosa donde se vislumbran los contornos de lo cultural. Así como la ideología para Althusser tiene la función de interpelar individuos en sujetos, el género en tanto representaciones y autorepresentaciones de las diferencias sexuales, ofrece fórmulas de reconocimiento diferencial de las identidades subjetivas de varones y mujeres (Lauretis, 1996).

En todas las culturas existe un modelo normativo acerca de qué pueden y qué deben ser un varón y una mujer. Estas construcciones sociales llevan implícitas una serie de sanciones positivas y negativas en la dimensión social que marcan de antemano las aspiraciones, las percepciones, el hacer y el poder, imperativos introyectados en cada sujeto. El rigor con que son actuadas y experimentadas estas normas interiorizadas, tal como lo describe Freud (1997), aumenta la acumulación de culpa en proporción directa a la rigurosidad con la que esta instancia psíquica reprime nuestros instintos.

Mientras que en períodos anteriores, la culpa era atribuida a las mujeres por hechos y responsabilidades claramente identificables, hoy el sentimiento de culpa es experimentado como una sensación más difusa que nos invade cuando creemos actuar o desear de forma incorrecta. Los efectos del lenguaje del género en tanto tecnología política compleja producen implicaciones concretas en la vida material de los sujetos. La culpa es una de las consecuencias para las mujeres de ser interpeladas por esos efectos. De esta forma, la representación de la mujer queda atada a una significación retroactiva mediante la articulación del significante “culpa” y el significante “mujer” que la someten a una angustiante escisión.

Desde el Mito de Pandora hasta las publicidades contemporáneas, se evidencia un espacio discursivo que produce efectos de funcionamiento social en el que pueden rastrearse los mecanismos de exclusión propios de cada formación epocal y, a la vez, las marcas más persistentes que han devenido condiciones de producción de formas discursivas aun vigentes, entre ellas, el espacio mítico del Hombre y la confinación de lo femenino bajo la fórmula del “anti-espacio”

El mito, como afirma Laclau (2000), es constitutivo de toda sociedad posible actuando como superficie de inscripción de las dislocaciones y reivindicaciones sociales. Aquel que logra constituirse como operador de condensación más totalizante se instituye como universal, organizando un modo de inteligibilidad. De este modo, la dualidad del espacio mítico constituye un orden concreto y a la vez representa la forma misma del orden.

Dicho de otra manera, la configuración de un espacio organizado, y pretendidamente total de significación logra su positividad a expensas de la exclusión discursiva de algunos de sus elementos; de esto se tratan los antagonismos. Desde el deconstructivismo, Derrida explica que la constitución de una identidad siempre reposa en una violenta exclusión, donde uno de los dos polos de la relación es marcado, por oposición al término principal. El “Hombre” como sujeto no marcado, no sólo se constituye en oposición a la mujer, sino que además es equivalente a “ser humano”.

Ante esta situación, la pregunta que se plantea desde una perspectiva de género es ¿Cómo intervenir en esa dimensión imaginaria de la fantasía social “inconsciente” que nos constituye? Revisar los nudos a través de los cuales se fue atando el significante culpa tal como lo experimentamos hoy, es el primer paso para comprender cómo está operando y las suturas hacia las que deberían destinarse los esfuerzos de la intervención política y la lucha social para desarticular su poder coercitivo.

La inescrupulosidad y la apertura total del nuevo orden no indican la desaparición del sentimiento de culpa, sino la posibilidad de desmitificar y reestructurar esta moral inquisidora que permita a las mujeres liberarse del pecado original grabado en el inconsciente colectivo. Nos preguntamos entonces ¿Cómo liberarse del sujetamiento para crear nuevos lazos? Si aceptamos que todas las relaciones son contingentes y están abiertas al cambio ¿Cómo enfrentarse al mar de inciertos y cierres eternizados? ¿Cómo redefinir lo clausurado?

Mientras continúen filtrándose caracterizaciones androcéntricas de la mujer diluidas en el discurso posmoderno de la igualdad, seguirá condenada a buscar alternativas marginales para escamotear ese

orden. La ideología como articulación política de significantes produce como efecto la necesidad de su propia inteligibilidad, ocultando su carácter contingente y su antagonismo constitutivo. Por eso, apostamos a una rearticulación simbólica que comience señalando y desnaturalizando los sentidos reificados por los aparatos del poder. Pero claro está que esto no sustituye las luchas que deben darse en otros escenarios y con fuerzas sociales genuinas.

La potencialidad del funcionamiento de la hegemonía consiste en rearticular los significantes políticos, volver necesarias las relaciones contingentes. Su permanente rearticulación señala acaso los espacios desde donde plantear la apuesta política para desbaratar la eficacia ideológica de los sentidos androcéntricos fosilizados.

El mito de la igualdad y la universalidad produjo la ilusión de que todos y todas formamos parte de una sociedad ampliada desalentando la posibilidad de luchar por una inclusión verdadera. Lo que queda velado en estos discursos es la existencia del antagonismo constitutivo de lo social y el carácter fallado de toda pretensión universalizante. La relación antagónica varón/mujer puede ser pensada desde la asunción del carácter contingente de las identidades, donde el significante vacío *Hombre* constituye, en el marco de un vínculo asimétrico, la plena identidad de la *Mujer* a la que se opone.

Dentro de este androcentrismo, lo que queda excluido es la mujer como exceso o resto que desborda toda representación o posición discursiva, como sostiene Lauretis (1996), "... la mujer, como sujeto de deseo o significación, es irrepresentable, o, mejor, que en el orden fálico de la cultura patriarcal y en su teoría la mujer es irrepresentable excepto como representación" (p.27).

Precisamente la opacidad de ese elemento excluido de los regímenes de verdad hegemónicos es lo que puede desbaratar su pretensión totalizadora al señalar sus límites y su absoluta contingencia. El carácter incompleto de toda formación ideológica constituye la clave que permite seguir apostando a una nueva rearticulación temporal de los significantes políticos que tengan como efecto nuevas posiciones de sujetos solidarias de un proyecto de emancipación genérica.

Desafíos para una nueva praxis feminista. Hacia la subversión de los sentidos

En este recorrido nos propusimos sistematizar algunos desarrollos teóricos y análisis históricos en torno al funcionamiento del significante culpa y las constelaciones de significados que a través de sus permanentes rearticulaciones cataliza respecto de la posición femenina imponiendo ciertas normas de género que prescriben prácticas, modelan experiencias, organizan percepciones y configuran regímenes de

subjetividad. Dicho en otros términos, la *performatividad* del género se encuentra asociada a la instancia de repetición de ciertos mandatos sociales devenidos en ideales que en su reiteración producen y sujetan al sujeto a los cánones de “normalidad” de la época. De modo que, como señala Judith Butler, “...la femeneidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede dissociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo” (Butler, 2000: p.326).

A partir de esta afirmación, ¿Cómo podría el sujeto escapar de la instancia de repetición? ¿Cómo podría subvertir la recreación constante de citas? Acaso ¿Hay una sola forma de interpretarlas y una sola dirección posible? La salida planteada a partir de la década del '70 por muchas corrientes feministas fue la autoconciencia como momento crítico de autonomía subjetiva que nos permitiría liberarnos de la apremiante carga simbólica que subordina a las mujeres. Esta definición se ajusta a la concepción marxista ortodoxa de la ideología como falsa conciencia, como un supuesto desajuste entre los “intereses” de cierto grupo de agentes sociales y su reconocimiento e implementación por parte de los mismos. Pero, ¿quién o cómo se establecen esos intereses?

La posibilidad de autoconciencia que esta dada por la identificación de la libertad con la voluntad del sujeto soberano, conduce a dos salidas para la práctica feminista: diluir los particularismos en el “nosotras” o colocarse por encima de sus compañeras de género.

Esta concepción de un sujeto coherente y unificado es solidaria con la pretensión de una teoría total que funcione como una guía para la acción política consciente; esta idea de vanguardia desvincula la tarea de la crítica teórica de la práctica política. La inconmensurabilidad entre la lucha política y la autonomía del sujeto se revela como un punto ciego de estos abordajes.

En cambio, si entendemos que el sujeto es producto de la conjunción de efectos de las rearticulaciones de los significantes políticos y posición al interior de la estructura discursiva, la eficacia de su acción siempre estará abierta a la indeterminación. “La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva” (Laclau y Mouffe, 1987: p.141)

El ocaso teórico de una metafísica de la presencia y explicación totalizante de la historia ha introducido la deconstrucción de la concepción de lo social que puede ser formulada como una estructura descentrada. La imposibilidad constitutiva de lo social y la dislocación de las identidades, definen a la sociedad como un

juego infinito de diferencias que puede ser aprehendido por las nociones de antagonismo y contingencia (Laclau y Mouffe, 1987).

La noción de contingencia indica una conceptualización radical que sin arrastrarnos a un relativismo absoluto rechaza las esencias y la explicación ingenua de las objetividades. En este sentido, el antagonismo tiene la función reveladora de mostrar el carácter contingente de toda objetividad (Laclau, 2000).

Estas categorías permiten repensar la constitución de las identidades de los agentes sociales y sus acciones en el curso de la historia. Las identidades y sus condiciones de existencia forman un todo inseparable, estableciendo una relación dialéctica entre necesidad y contingencia: su constitución mantiene una relación necesaria con sus condiciones de existencia que son, por definición, contingentes.

Esta nueva definición de lo social reconoce una pluralidad de centros de poder en pugna con distintas capacidades de irradiación y estructuración. Las dislocaciones que dan forma a los antagonismos son condición de posibilidad de la hegemonía que implica la configuración de un espacio de homogeneización identitaria en detrimento de diferencias enriquecedoras de la pluralidad social y en su arbitrariedad se constituye como relación de poder.

El reconocimiento del carácter diferencial y múltiple de las identidades propone asumir la acción política como irrupción impredecible en oposición a la concepción del cambio como actividad intrínseca del devenir histórico. Así, “el acto hegemónico no será la realización de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de construcción radical” (Laclau, 2000: p.46)

Estudiar las condiciones de existencia de una identidad social es comprender los mecanismos de poder que la hicieron posible así como las opciones históricas que fueron desechadas. Si lo social es el juego infinito de las diferencias y el intento de domesticar ese juego, de encerrarlo en un orden, la primera apuesta política entonces debe estar orientada a señalar lo contingente en lo sedimentado.

El proceso de construcción política implica que cualquier fuerza social o institución concreta puede asumir la función de representación de la universalidad; llenar el vacío de la sociedad es uno de los horizontes inconscientes de la acción política. Vislumbrar la contingencia de los discursos y su operación permite refutar la relación unívoca entre ese discurso y los sectores que se sienten identificados con él.

La pérdida nostálgica del sujeto unificado “mujeres” del que acusan algunas feministas a los planteos postestructuralistas, es decir, el abandono de la concepción de identidades fijas y universales, lejos de ser vista como un obstáculo para la emancipación de las mujeres, debe ser entendida como fuente de una nueva militancia basada en el abandono de las aspiraciones totalizantes y la determinación de la historia.

Esta nueva acción del feminismo debe construir un “nosotras” implicado en la práctica de construcción de la libertad que permita superar la cuestión del sujeto, porque ella sólo es posible en el centro de una comunidad política. “Pensar a las mujeres como colectividad política, en vez de pensarlas como grupo sociológico o sujeto social, significa pensar de nuevo el “nosotras” del feminismo” (Zerrilli, 2008: p.65).

El reconocimiento de la dispersión discursiva sobre la cual se “constituyen” las posiciones del sujeto nos permite pensar el pluralismo a partir de cual emergen los antagonismos y las múltiples posibilidades de rearticulación a las que está abierta la sociedad. Si efectivamente la precariedad actual abre nuevas posibilidades para la acción política, ellas están dadas en la inestabilidad, la vertiginosidad de los discursos que, por un lado muestran la condición contingente de sus articulaciones y de los criterios sobre los que se apoyan y, por otro lado, abren grietas por donde instalar nuevas reivindicaciones.

A lo largo de nuestro trabajo hemos podido identificar la culpa como punto nodal al cual se atan diversos significantes que operan en la fijación de las identidades femeninas. Si la hegemonía opera a partir de la institución de puntos nodales, la tarea no será proponer la creación de nuevos significantes *ex nihilo*, sino de promover la problematización, el debilitamiento y la subversión de los imperantes.

La aceptación de la infinitud de lo social nos hunde en el abismo de la indeterminación y en los efectos incontrolables de nuestros actos, pero de la misma manera posibilita el cambio. “Todo antagonismo, librado a sí mismo, es un significante flotante, un antagonismo “salvaje” que no predetermina la forma en que puede ser articulado en otros elementos de una formación social” (Laclau y Mouffe, 1987: p.193)

Entonces, como plantea Laclau, el problema central es ¿Cómo resignificar relaciones de subordinación cristalizadas en la forma de relaciones de opresión? ¿Cuáles son las condiciones discursivas de emergencia de una acción colectiva encaminada a luchar contra las desigualdades, y a poner en cuestión las relaciones de subordinación?

El feminismo, en tanto colectivo político, debe ser capaz de realizar ese desplazamiento del imaginario que permita rearticular las relaciones de subordinación como relaciones de opresión. Una nueva

reconfiguración de la relación teoría/práctica atravesada por la *imaginación radical* (Castoriadis, 1983), libre de la falsa seguridad de la epistemología y comprometida con el mundo de la acción, podría avanzar en el intento de romper las suturas androcéntricas y dar un significado distinto a la experiencia de las mujeres.

Asumiendo que *la inteligibilidad absoluta es imposible*, ¿se podría avanzar en una práctica política sin paralizarse en la esterilidad de la búsqueda de los fundamentos teóricos? En definitiva, ¿se puede escapar de las falsas dicotomías que encierran a las mujeres en posiciones irresolubles en la lucha emancipatoria?

Hasta el momento, la forma de hacer política de las feministas las ha confinado a una eterna exclusión por la cual no han logrado articular sus reivindicaciones con demandas de otros sectores sociales oprimidos que les permita construir una nueva hegemonía. Este error arrastra una situación paradójica: no sólo sus reivindicaciones no logran incluir otras demandas, sino que incluso ni siquiera logran interpelar al sujeto *mujeres* al cual representan.

Hoy el desafío del feminismo es presentar nuevos discursos que contengan esas y otras reivindicaciones, configurando nuevos centros de poder que articulen sus luchas con otras identidades también excluidas por el Significante Hombre (occidental, blanco, adulto, capitalista).

El ideario posmoderno que lo incluye todo en el mismo movimiento que genera nuevas desigualdades, redefine la opresión de las mujeres. Por un lado, bajo el efecto de ciertas transformaciones sociales, surgen nuevas formas de subordinación que hasta el momento no habían sido tipificadas de esta manera y, por otro lado, la polisemia de toda formación social habilita la constitución de nuevas posiciones de sujeto.

Este escenario plantea nuevos retos para el feminismo. Si el *ser mujer* de las mujeres está determinado por articulaciones sociales que exceden la órbita de la decisión y la voluntad, de lo que se trata es de visibilizar la violencia originaria de su constitución, el borramiento de las huellas de su contingente identidad. En este sentido, la pregunta es cómo *perturbar el adentro sin caer en la ilusión de alcanzar un afuera*. Esto abre múltiples interrogantes: ¿Cómo potenciar la reversibilidad política de lo contingente? ¿Cómo capitalizar para la lucha feminista el fracaso latente de las reglas y la posibilidad de alterar las citas de las normas?, ¿Qué se juega en el momento de la decisión?

El rastreo de la imbricación del significante culpa y la experiencia de las mujeres en la dominación androcéntrica nos ha permitido trazar una aproximación a los mecanismos de eficacia de los significantes

vacíos en la construcción de la hegemonía y la configuración de las identidades. La potencialidad política de la imposibilidad de lo social señala que la lucha por subvertir las significaciones dominantes y alcanzar la transformación social se juega en la batalla hegemónica por ocupar ese espacio.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1980), *El intercambio simbólico y la muerte*, Barcelona: Anagrama
- Beauvoir de, S. (2007), *El Segundo Sexo*, Buenos Aires: Debolsillo
- Bonder, G. (1982), "Los estudios de la mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de las Ciencias Humanas", trabajo presentado en el 1° Coloquio Internacional sobre Investigación y Enseñanza Relativos a la Mujer, Canadá.
- Bourdieu, P. (2000), *La dominación masculina*, Barcelona: Editorial Anagrama
- Butler, J. (2008), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires: Paidós
- Butler, J. (2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós
- Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S. (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Chomsky, N. (1994), *Política y Cultura a finales del Siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*, Barcelona: Editorial Ariel
- Condorcet, N. (1974), "Essai sur l'admission des femmes au droit de cité", en *Paule-Marie Duhet Las Mujeres y la Revolución*, Barcelona: Ed. Península
- Copjec, J. (2006), *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Deleuze, G. (1991), "Posdata sobre las sociedades de control" en Christian Ferrer (Comp.) *El lenguaje literario*, Tº 2, Montevideo: Ed. Nordan
- Derrida, J., (1989), "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las Ciencias Humanas", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos
- Derrida, J. (1995), *Dar (el) tiempo I: La Moneda Falsa*, Barcelona: Paidós
- Dio Bleichmar, E. (1992), "Del sexo al género", Buenos Aires: *Psiquiatría Pública*, Vol. 4, No. 1, 1992, pp. 17-31.
- Fernández, A. (1994), *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires: Paidós
- Fernandez, A. (2000), "Morales incómodas: Algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político", Buenos Aires: *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Universidad de Buenos Aires, N°2
- Foucault, M. (1969), *Las Palabras y las cosas*, Mexico: Siglo XXI

- Foucault, M. (2008), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1986) El uso de los placeres, *Historia de la Sexualidad*, Tomo II, México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1992), "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Madrid: Editorial La Piqueta
- Foucault, M. (2007), *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1983), "Contestación al Circulo de epistemología", en Terán, O. (comp), *El discurso del orden*, México: Folios
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1978), *Historia de la sexualidad 1, La voluntad del saber*, Mexico: S. XXI
- Foucault, M. (2007), *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Freud, S. (1987), *El malestar en la Cultura*, Obras Completas, Tomo 22, Barcelona: Editorial Losada
- Freud, S. (1997), *El yo y el ello*, Obras Completas, Tomo 20, Barcelona: Editorial Losada
- Freud, S. (2007), *Psicología de las masas y análisis del yo*, Obras Completas. Tomo 19, Barcelona: Editorial Losada
- Gomariz, E. (1992), "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas", en *Fin de siglo, Género y Cambio Civilizatorio*, Santiago de Chile: Ediciones de la Mujer Isis Internacional
- Horkheimer, M. y; Adorno, T. (1987), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana
- Kramer & Sprenger (1976), *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (Malleus Maleficarum)*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Madrid: Felmar
- Laclau E. y Mouffe, C. (1987), *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI
- Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión
- Lauretis de, T. (1996), "La tecnología del género", Buenos Aires: Revista Mora, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Lyotard, J.(2006), *La condición postmoderna*, Madrid: Editorial Cátedra
- Marcuse, H. (1994), *El hombre unidimensional*, Barcelona: Editorial Ariel
- Moreno, A. (1986), *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*, Madrid: Horas y Horas la editorial

- Negri, A. y Hart, M. (2003), *Imperio*, Buenos Aires: Paidós
- Nietzsche, F. (1985), *El viajero y su sobra*, Madrid: Edaf
- Nietzsche, F. (2007), *Genealogía de la Moral*, Buenos Aires: Ediciones Libertador
- Pomeroy, S. (1990), *Diosas, ramerías, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid: Ed. Akal
- Puleo, A. (1994), *Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina: voces de mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid*, Madrid: Dirección General de la Mujer y el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid
- Ranciére, J. (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión
- Rubin, G. (1998), "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Navarro M. y Stimpson C. (comp.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Schopenhauer, A. (2007), *El amor, las mujeres y la muerte*, Buenos Aires: Grafidco
- Scott, J. (1999), "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Segato, R. (2003), "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho", en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, la psicología y los derechos humanos*, Buenos Aires: Prometeo
- Vattimo, G. (1990), *La sociedad transparente*, Barcelona: Ed. Paidós
- Voloshinov, V. (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza
-
- Zerrilli, M. (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Zizek, S. (1992), "Che vuoi?", en *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI