"Yo soy ellos" o cómo pensar la problemática de género

Ana María Gatto Cáceres

Resumen

Este artículo expone un hecho que se presenta con mucha frecuencia: la fragilización identificatoria de las mujeres en nuestra sociedad, por lo cual se reflexiona sobre las características particulares que en esta cultura pueden coadyuvar para que tal hecho ocurra. El imaginario social –en tanto universo de significaciones– es inseparable del tema del poder, que una vez establecido exige para mantenerse sistemas de legitimación, normativas y sanciones, por un lado, y soportes mitológicos, emblemas y rituales, por otro. Mitos que operan mediante la naturalización, la atemporalidad y la repetición de sus tramas argumentales obtienen su eficacia simbólica en diferentes lugares del tejido social. Por medio de narrativas totalizantes y deslizamientos de sentido, producción de invisibilidades y eliminación de contradiscursos ponen en juego su violencia simbólica. En esa trama, entonces, se plantean cuestiones tales como cuáles son las categorías desde donde puede ser pensada la diferencia de los géneros, lo que demuestra que opera desde una lógica atributiva, binaria y jerárquica, que trabaja por analogías, comparaciones y oposiciones dicotómicas; condiciones que llevan a la falta de reversibilidad entre lo Uno y lo Otro, por lo cual lo Mismo se convierte en lo Único, fragilizando las posibilidades identificatorias de las mujeres.

Palabras clave: identidad, género, imaginario social, poder.

"I am them" or how to think the issue of gender

Abstract

In this paper we reflect upon the particular characteristics present in our culture, which determine the brittleness of women's identity, so common in our society. The social imaginary, in terms of a universe of meaning, is inseparable from the issue of power. Once established, it requires legitimating systems, norms and sanctions as well as mythological supports, emblems and rituals in order to maintain it. Myths that operate through naturalization, timelessness, and the recurrence of their argumentative plots obtain their symbolical effectiveness by appearing in different places in the social texture. By creating totalizing narratives and shifts in meaning, which help to produce invisibilities by eliminating the opposite sense, myths put into play their symbolical violence. Within this pattern, we have reflected upon the categories gender difference can be thought. We found that they are based on an attributive, binary and hierarchical logic that works in terms of analogies, comparisons and dichotomies. Such conditions lead to the absence of reversibility between the One and the Other, wherefore the Same becomes the Only One, weakening the possibilities for women's identification.

Key-words: identity, gender, social imaginary, power.

Posiblemente cuando el profesor insistía demasiado enfáticamente en la inferioridad de las mujeres no era esa inferioridad lo que lo preocupaba, sino su propia superioridad [...] durante todos estos siglos, las mujeres han servido de espejos dotados del mágico y exquisito poder de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural.

Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, p. 51.

"Yo soy ellos...", dice Z., refiriéndose a su novio y a su amigo; "sin ellos no puedo vivir, si no los veo todos los días me parece que... no sé, los tengo que ver". "Yo soy ellos": a partir de estas palabras de una paciente de 18 años, podríamos hacer todo un análisis psicopatológico acerca de su estructura psíquica, sus síntomas, etc. No obstante, si tomamos un poco de distancia e intentamos dejar de percibir sólo el caso individual, la frase nos remite a la problemática de los géneros. La fragilización identificatoria es moneda corriente en muchas mujeres de nuestra sociedad. ¿Por qué sucede tan a menudo?, ¿es 'la falta en ser' de la histeria (como dice Lacan) una característica estructural psicopatológica que sólo remite a una historia particular? y/o ¿existen características en la sociedad –en la que esas mujeres se constituyeron como tales–, que coadyuvaron a la constitución de esa modalidad de padecimiento?

Las respuestas a éstos y otros interrogantes hacen necesario desplegar la problemática de género, que como todo fenómeno humano abarca múltiples campos del conocimiento. Imaginemos una sinfonía de Ludwig van Beethoven, con sus distintas voces sonando a la vez, interpretadas por diferentes instrumentos, cada cual con su especificidad, pero que se necesitan mutuamente para que la obra se ejecute, el resultado sólo se disfrutará en simultaneidad. La misma complejidad tenemos aquí frente a este tema. Para abordarlo trataremos de desplegar los conceptos que nos permitan entender el cómo y el porqué, esto es, una determinada manera de pensar los géneros y, en particular, el polo femenino en nuestra cultura.

El imaginario social o el cómo

Cuando hablamos de 'imaginario social' nos referimos a la capacidad imaginante como creación incesante, social, histórica y psíquica de figuras, formas, imágenes y producción de significaciones colectivas. ¿Qué crea una sociedad al instituirse como tal? Inventa significaciones, producciones de sentido que organizan el campo social y son condición de representabilidad de aquello que esa sociedad puede darse a sí misma. La institución de normas, valores y lenguaje son los instrumentos para 'hacer' las cosas, en particular para hacer individuos, hombres y mujeres en quienes se fraguan tanto las instituciones como sus mecanismos de reproducción. De este modo, éstas producen individuos que a su vez reproducen la institución de la sociedad.

> [...] El objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones.
>
> Estas relaciones se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de

caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto; no son ellas las que se despliegan cuando se hace su análisis [...]. No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse con relación a ellos, definir su diferencia, su irreductibilidad, y eventualmente su heterogeneidad, en suma, estar colocado en un campo de exterioridad.

Las relaciones discursivas, según se ve, no son internas del discurso [...]. Se hallan, en cierto modo, en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de que puede hablar, ó más bien... determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc.

[...] Consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjunto de signos [...] sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. (Foucault 1999: 73 y ss.)

Debemos tener en cuenta que el imaginario social, en tanto universo de significaciones, es inseparable del problema del poder: cómo se reparte, cómo se distribuyen las jerarquías, de qué manera legitiman prácticas, sistemas de valores, creando determinados lazos sociales.

Lo interesante es, en efecto, saber, cómo en un grupo, en una clase, en una sociedad, operan mallas de poder, es decir, cuál es la localización exacta de cada uno en la red del poder, cómo él lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo él impacta en los demás, etc. (Foucault 1993: 72)

La vida se hace a partir del siglo XVIII, objeto de poder, la vida y el cuerpo [...]. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico [...] se puede percibir cómo el sexo está exactamente ubicado en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población [...]. Entonces, el sexo se tornará un instrumento de disciplinarización [...]. El sexo es el eje entre la anátomo-política y la bio-política, él está en la encrucijada de las disciplinas y de las regulaciones y es en esa función que él se transforma al fin del siglo XIX, en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir. (Foucault 1993: 62-63)

Si los actos de fuerza producen poder, a partir de allí el discurso del orden y el imaginario social consolidan las condiciones reproductivas del poder producido. Ahora bien, una vez establecidos, los dispositivos de poder exigen como condición para poder funcionar y reproducirse, por un lado sistemas de legitimación, normativas y sanciones para las conductas no deseables; y por otro, soportes mitológicos, emblemas y rituales que disciplinen los cuerpos. Es decir que regulan las formas en las que los deseos se anudan al poder. De esta manera la función del imaginario social es "fundir y cincelar las llaves de los cuerpos para el acceso a la ley y la continuidad y reproducción del poder" (Fernández 1992: 16).

Hay otro aspecto importante a tener en cuenta cuando hablamos de imaginario social, es la diferenciación que hace Castoriadis entre imaginario social efectivo (o sea, lo instituido), que es aquello que ya está cristalizado y que opera en una sociedad determinada en un momento histórico determinado; e imaginario social radical (lo instituyente) que nos permite pensar en la posibilidad de producir transformaciones de las significaciones, cuestión que es posible a pesar del malestar y desorganización que puede producir en esa misma sociedad.

En la historia, desde el origen, constatamos la emergencia de lo nuevo radical, y si no podemos recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso, tenemos que postular necesariamente un poder de creación, una *vis formandi*, inmanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares [...]. Debemos pues, admitir que existe en las colectividades humanas un poder de creación, una *vis formandi*, que llamo el imaginario social instituyente [...] tenemos precisamente allí una facultad constitutiva de las colectividades humanas, y más generalmente, del campo socio-histórico.

Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas. (Castoriadis 2001: 94 y ss.)

Ocurre que la sociedad es también un sistema de interpretación del mundo, lo construye, lo crea, y puede llegar a percibir como peligro cualquier cambio o cuestionamiento a dicho sistema. Lo instituyente se encuentra, por lo tanto, permanentemente con la resistencia de lo instituido que opera como régimen de verdad.

Es a través de los mitos, en tanto cristalizaciones de significación, que una sociedad ordena y organiza el accionar y el pensar de los individuos que la conforman: "El mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto" (Lévi-Strauss 1977: 195).

El desorden aparece cuando nuevos organizadores de sentido pugnan por establecerse. Por ejemplo, cuando el movimiento feminista trató de cambiar la idea de relación jerárquica entre los géneros –dado que las relaciones entre ambos es una cuestión central en toda sociedad–, se afectó toda la vida social. Si estas nuevas significaciones se instituyen, pueden configurarse como nuevos organizadores de sentido de lo femenino y lo masculino. De esta manera, lo instituyente da cuenta de deseos que no están enlazados con el poder instituido, por lo que desordenan las prácticas vigentes produciendo la consecuente resistencia. Sabemos que en la Modernidad el conjunto de significaciones que lo imaginario social instituye en torno de la institución familiar, en tanto es la que articula privilegiadamente los mitos de generación y reproducción de los géneros; se encarna en prácticas cotidianas que, a su vez, delimitan atribuciones, prescripciones y prohibiciones para ambos.

Podemos diferenciar al menos tres mitos respecto de lo femenino, que con diferentes narrativas y manteniendo íntima relación entre sí, legitiman las prácticas entre los géneros. Uno es el mito de la mujer-madre, otro el de la pasividad erótica femenina y otro el del amor romántico. Ellos dan forma a la configuración que toma la familia, al recorte de los espacios público y privado conformándose las prioridades entre los géneros, lo que se valora y lo que se devalúa, el modo de circulación o de enclaustramiento, lo pasivo y lo activo, etc. Estos mitos son fundamentales para ordenar y disciplinar a los sujetos de una sociedad pues dan sustento con sus narrativas a los modos apropiados de sentir y comportarse; es su eficacia simbólica, articulada a un orden económico con determinadas condiciones materiales, la que sostiene y reproduce la institución familiar. Ahora bien, ¿cómo operan los mitos para lograr la legitimación y el orden de las instituciones? Nos encontramos con tres mecanismos comunes: 1) La repetición insistente de las narrativas, que toma formas reticulares y difusas, de modo tal que éstas reproducen discursos que, con pequeñas variantes, sostienen un mismo argumento; de allí su eficacia simbólica. Discursos científicos, políticos, religiosos, jurídicos, el cine, la literatura, etc.; reproducen y producen los argumentos que instituyen lo femenino y lo masculino en la sociedad. En el ámbito político, por ejemplo, no hay aún un número de mujeres proporcional al de hombres, y se les exige que actúen al modo masculino para poder desempeñarse, como si hubiera una sola manera de hacer política y ésta fuera la masculina. El cine está plagado de ejemplos de las narrativas acerca de cómo debe ser una mujer, por citar un clásico tenemos *La novicia rebelde* de Robert Wise (1965) (1). También están las telenovelas, paradigmas de la transmisión de mitos y discursos acerca de lo que una mujer debe ser, que pinta de un modo caricaturesco las relaciones entre los géneros, dirigidas fundamentalmente al público femenino.

> La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta 'propiedad inductora' que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. (Lévi-Strauss 1977: 182)

A continuación, a partir de una de las producciones culturales más ricas, esto es el humor, Quino ilustra el mito del amor romántico con maestría y sencillez (Foucault 1999: 73).

2) Un segundo mecanismo hace que estos mitos se constituyan como universos de significaciones de formas totalizantes, esencialistas, que establecen lo que una mujer debe ser y, aún más, lo que una mujer es, operando violencia simbólica, ya que invisibiliza cualquier diferencia de sentido, con lo cual se violenta lo diverso. De esta manera, lo singular no tiene lugar, y por otro lado queda invisibilizado el proceso socio-histórico que lo produjo, lo que naturaliza sus enunciados y los propone como verdades inamovibles que no se pueden interpelar.

3) Los mitos también operan por deslizamiento de sentido, que vuelven equivalentes cuestiones muy diferentes, por ejemplo cuando toman la equivalencia mujer-madre. No es lo mismo tener que ser mujer para ser madre, que tener que ser madre para ser mujer; sin embargo, se utilizan indistintamente, produciendo no pocas consecuencias en los sujetos femeninos. También se exageran ciertos aspectos y se niegan otros, invisibilizando toda contradicción entre realidad y mito; esto nos remite a la fetichización, mecanismo muy propio del capitalismo, que consiste en tomar la parte por el todo, negando lo que queda fuera y exagerando lo que es tomado como valioso.

> En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía consiste, antes bien, en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre sus elementos, parece una propiedad inmediata de uno de sus elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos. (Zizek 1992: 50)

De esta manera, se organizan los lazos sociales, institucionalizándose tanto las relaciones materiales como las subjetivas, generando anclajes en lo económico, lo social, lo simbólico, lo erótico, tanto en los sujetos particulares como en las instituciones.

Mediante la naturalización, la atemporalidad y la repetición de sus tramas argumentales que aparecen en diferentes lugares del tejido social, los mitos sociales obtienen su eficacia simbólica. Y por medio de narrativas totalizantes y deslizamientos de sentido, producción de invisibilidades y eliminación de contradiscursos ponen en juego su violencia simbólica.

El universo de significaciones que da forma a los mitos del amor romántico, de la pasividad erótica de la mujer y de mujer-madre, funda a la familia burguesa, al legitimar prácticas de poder masculino sobre la esposa tales como la generación de dependencia económica, subjetiva y erótica, a las cuales se articula un contrapoder femenino a través del lugar de la madre, conformándose todo un sistema de pactos y alianzas entre los miembros de la pareja, que será diferente en cada caso particular, pero que tendrán un denominador común que es la violencia que surge como necesaria para el mantenimiento de esta situación.

Vamos a relatar un pequeño fragmento de un caso clínico, en el cual más allá de la psicopatología, se puede ver el modo en que actúa el peso de lo ideológico a través de las variables que hemos trabajado hasta acá.

A. está casada, tiene cuatro hijos y pertenece junto a su marido a un medio rural. Concurre muy angustiada a sesión porque hace tres meses descubre una infidelidad de parte de su esposo, relación que aparentemente lleva varios meses. En un principio, ella lo perdona y hace como que no pasó nada, porque él le pide perdón y le dice que no lo va a hacer más. Pero descubre que no sucede, que él sigue viendo a la otra persona, entonces viene desesperada sin saber qué hacer. Llora mucho, se siente muy mal porque en el pueblo todos sabían menos ella, y todo se convierte en un infierno, aun ir a buscar los chicos al colegio. Dice: "No entiendo por qué, en qué fallé yo, si soy una mala madre, yo creo haber hecho todo lo que pude para ayudar a mi marido. No sé si estoy loca por ponerme así, él me dice que estoy loca, que no es para tanto, se enoja conmigo porque me pongo mal, que la otra persona no significa nada para él, que lo que le importa es su familia".

Quisiéramos señalar que A. duda de sí misma, se pregunta si está loca por sentirse mal; la infidelidad no es tan severamente castigada cuando es de parte del hombre, por tanto ella cree que no debería ponerse tan mal y aceptar la situación, tal como le dice su marido. La pregunta que le surge es "¿seré una mala madre?", luego dice "pero si soy una buena madre ¿por qué me pasa esto?". Vemos de qué modo actúa aquí el mito mujer-madre, no puede discriminar la distancia que puede haber entre ser madre y ser mujer. No se siente con derecho a estar mal, humillada; no nos olvidemos que al vivir en un medio social chico el control social es mayor; se potencian la vergüenza, la humillación, la rabia. Entran en juego las familias de origen de ambos, la escuela de los chicos, los amigos etc., haciendo todo más pesado de sobrellevar. Cuando él le dice "te prometo que no lo voy a hacer más", las que se borran son las diferencias entre adultos y niños, no se sabe si se dirige a ella como un chico a su madre, o si la trata como a una niña. Están invisibilizadas las diferencias mujer/madre, niño/adulto. A. también dice que ella accede a la intimidad cuando él lo requiere, "entonces, qué va a buscar a otro lado", o sea que cumple con el mandato de la pasividad erótica, "pero parece que esto no le es suficiente a él", dice sarcástica.

Por otra parte, no puede aceptar de ninguna manera la situación porque ella se casó para siempre y él debería haber respetado ese contrato que los unió; no puede tolerar la idea de que él, con sus acciones, haya traicionado ese destino. "Hice miles de sacrificios con los chicos, esperándolo toda la

semana, yo también tuve oportunidades pero ni loca hago una cosa así." A. se siente muy ofendida y dolida por esta situación de haber soportado las condiciones adversas junto a él, sin reclamos, y "ahora él paga con esto". Si lo pudiéramos traducir, diríamos: él me debería mantener económicamente en buenas condiciones, no lo hizo durante mucho tiempo, y yo no me quejé, al contrario lo acompañé, por lo tanto él me debería retribuir esa generosidad siendo fiel aunque no tenga ganas. Aquí parece que se rompió un pacto de la pareja, basado en la dependencia económica de la mujer.

A. se encuentra entonces atrapada en una terrible contradicción; está llena de odio, y no quisiera verlo más a su marido, pero por otro lado cree no poder vivir sin él. Aquí se evidencia la dependencia subjetiva y el tremendo peso que le significaría romper la familia, cuestión que parece quedar del lado de ella. Se pregunta si tiene derecho a tirar tantos años juntos, la familia; aquí está funcionando otra vez el mito mujer-madre, la familia puede depender sólo de lo que haga ella como madre, como si al marido no le compitiera ese asunto. Hasta qué punto esta mujer se desespera por no poder discriminar entre lo que ella debería ser y cumplir con los mandatos sociales que la mandan callar y soportar, por el bien de todos; lo que realmente le sucede es estar llena de rabia y de humillación, sintiendo que el mundo se movió bajo sus pies. También es frecuente encontrar el calificativo de 'loca' aplicado a una mujer cuando se quiere desoír lo que tiene para decir.

De esta manera, la ideología –a través de los mitos y los discursos– encarna en los sujetos, determinando consecuencias en el mundo material. Esta pareja concurrió junta a sesión, durante la cual el marido se mostró bastante a disgusto, diciendo que él es culpable, pero que lo que pasa es que ella es muy pasiva eróticamente hablando. ¡Qué trampa para ambos!, ella es pasiva porque así debe ser según su ideología, para poder cumplir con el papel mujer-madre, pero esto no conforma a T. y lo lleva al adulterio, por lo cual la pareja se tambalea. Si ella es pasiva es una buena mujer, pero esto a su vez la convierte en una mujer insuficiente para su marido, contradicción que se convierte en un callejón sin salida, sino se lo explicita. Queda todo un aspecto sin siquiera soslayar: ¿donde está el derecho al goce de ella?, cuestión que ni se lo pregunta. Posiblemente A. inició tratamiento, porque necesitó que alguien le confirmara que ella no estaba loca por lo que estaba sintiendo.

> Los discursos y mitos sociales ordenan, legitiman, disciplinan, definen los lugares de los actores de las desigualdades y su subordinación en los espacios sociales y subjetivos, que la violencia visible o invisible, en tanto acto de fuerza, físico o simbólico, instituye. De tal forma, sus posicionamientos serán el resultado histórico-social pero también singular, de las posibilidades de las fuerzas en juego, de las cuales la subordinación es su efecto complejo, difuso y recurrente. (Fernández 1993: 29)

Asimismo, lo que posibilita el funcionamiento de la institución familiar son los pactos y contratos que rigen las relaciones intra y extrafamiliares entre hombres y mujeres que, según las diferentes épocas y lugares, van variando. Con respecto a esto, la forma actual particular de pacto sexual legitima las relaciones 'naturalizando' o 'efectivizando' la subordinación de las mujeres en nuestra sociedad, se organizan en torno a dos ejes: la dependencia económica y la heteronomía erótica de las mismas. A su vez, dichos pactos sostienen y son sostenidos por los mitos de la pasividad erótica femenina, la mujer-madre y el amor romántico. Este universo de significaciones legitima prácticas sociales tales como los criterios desiguales con respecto a la moral sexual para cada género, o la marginación de las mujeres en el manejo del patrimonio, y algo que es definitorio: la exclusión de las mismas de la instrucción universitaria durante doce siglos. Estas prácticas –es bueno recordarlo– actúan en el mundo real sobre los procesos materiales de la sociedad.

Si bien estamos en un momento histórico de cambio, de redefiniciones de los lugares sociales y privados de los géneros, éste es un proceso muy lento y trabajoso para ambos. A medida que se ganan espacios públicos para la mujer, se observa un corrimiento hacia mecanismos más sutiles de subordinación. ¿De qué modo?: a través de formas de tutelajes más invisibles, pero no por ello menos eficaces. Esto es, el violentamiento de sentido y de deseo que la reinstalan. Por ejemplo, pareciera que aún es necesario el permiso de un hombre para poder ser autónomas, aparecen crisis de identidad frente a discursos y prácticas sociales contradictorias, recordemos el 'yo soy ellos' dicho por una adolescente en pleno desbarrancamiento subjetivo, en el preciso momento de estar en búsqueda del 'quién soy' ¿Qué oferta identificatoria hay entonces para los géneros?:

> Si las madres se rebelan a seguir siendo sólo objeto para sus hijos/as, y van adquiriendo al fin su lugar y reconocimiento como sujetos dignos de promover identificaciones menos devaluadas (Benjamin 1988); si los padres destinan a sus hijas una oferta, un caudal identificatorio de valores de independencia y autonomía que permite pensar nuevas formas de construcción subjetiva para las mujeres, no sucede lo mismo con respecto a los hijos varones. El rechazo y la denigración que la cultura patriarcal aún mantiene de los valores tradicionalmente considerados femeninos promueven en los niños la represión y el desprecio de aquellas cualidades que, en el imaginario social, siguen siendo sostenidos como atributos femeninos. Esto priva a los varones de un amplio espectro de recursos afectivos y simbólicos, talentos que resignan en función de conservar la fidelidad a una identidad masculina tradicional. (Burín 1996: 358)

Cada cultura, situada en una época y lugar determinado, crea y define a través de su ideología o red de significaciones compartidas, encarnadas en los mitos, los discursos y las diferentes prácticas sociales, determinadas características tales como: cuáles son los géneros pensables, qué características tienen cada uno, cómo se relacionan entre sí y qué significa la diferencia. Es en esa trama que debemos buscar las determinaciones, los porqué que se nos plantean frente a cuestiones tales como la diferencia-inferioridad, sin perder de vista que esto conlleva una distribución particular del poder.

Una manera de pensar o el por qué

Hasta aquí desarrollamos aquella conceptualización necesaria para entender cómo se estructura una realidad determinada, en este caso en relación a los géneros, sus diferencias y jerarquías. Ahora se nos impone otra pregunta: ¿por qué la diferencia entre los géneros en nuestra sociedad es igual a la inferioridad del polo femenino?

Si se retoma la conceptualización de Ana María Fernández, en su libro *La Mujer de la Ilusión*, vemos que para poder responder estas preguntas se debe recurrir al análisis de las categorías lógicas que actúan sobre la base de toda narrativa, discurso o práctica social y que determinan la conformación de éstas de una manera y no de otra. Allí encontraremos el porqué se homologa Hombre-hombre o diferencia-inferioridad. Es decir, se nos hace imprescindible buscar en la dimensión epistémica que posibilita este ordenamiento y que posibilita un saber.

Si se busca en los *a priori* históricos –o si de ciencia se trata– en los supuestos básicos subyacentes, es porque tanto las teorías científicas como las formaciones discursivas o las prácticas históricas se organizan desde la *episteme* en la cual se inscriben. Se corresponderá con determinado período histórico, determinará áreas de visibilidad y áreas de invisibilidad en el campo del saber y organizará la lógica interna de las nociones teóricas y la forma de interpretación de los acontecimientos.

Estos *a priori* aparecen sobre todo en tres pares de opuestos: individuo/sociedad, naturaleza/cultura e identidad/diferencia. La tensión resultante de estos opuestos, en general, se resuelve por

medio de criterios dicotómicos en el pensamiento occidental, que tienen como resultante que la lógica de uno solo de los polos subsume el opuesto y cobra así características hegemónicas. Si tomamos el par antitético identidad/diferencia se percibe cómo se configura a partir de la constitución hegemónica del polo 'identidad'.

Es necesario que hagamos un poco de historia. Es en la modernidad cuando aparece el saber occidental, con las filosofías del sujeto. A partir de Descartes (como uno de los más significativos) se pone en duda el conocimiento del mundo y se buscan las verdades en la interioridad, ya no se recurre al orden divino para explicar los acontecimientos. Aparece entonces la figura del 'individuo' que, en tanto ilusión del capitalismo naciente, se piensa como indiviso, autónomo y que funciona bajo la legalidad de la razón. De esta manera, la nueva sociedad burguesa expresó sus necesidades ideológicas de legitimación frente al Antiguo Régimen. El nuevo paradigma fue el concepto de 'naturaleza', y a partir del siglo XV todo girará en torno a la observación directa de la realidad (situación que se consolidó en el siglo XVIII). Se inaugura así un nuevo régimen de verdad, que se centra en el valor de la razón del individuo en el conocimiento del mundo. El hombre pasa de ser un animal creyente a ser un animal racional. El criterio fue homologar las diferencias, la necesidad de encontrar leyes generales de lo humano, lo cual va a llevar al pensamiento moderno a buscar las identidades de lo humano. Es decir, va a instituir el conjunto de significaciones imaginarias de lo humano, que pasará a conformar la modernidad.

La razón se consideró como lo universal y fue impulsada como la lógica de la identidad; es decir, se redujeron los objetos del pensamiento a una medida común, a leyes universales. El hombre se convierte en la medida de todas las cosas, lo que lleva a un pensamiento que trabaja sobre lo Mismo, en detrimento de otro orden posible, en donde pudieran pensarse las identidades y las diferencias. De esta manera, las formaciones discursivas que se constituyen sobre lo humano se hacen a partir del *a priori* de lo Mismo, por lo cual las categorías que se construyen abren identidades, quedando invisibilizado lo Diverso. La dialéctica entre identidad y diferencia queda anulada, convirtiéndose lo Mismo en positividad, en medida y quedando lo Otro convertido en negatividad, doble, falta, complemento, etc. En consecuencia, lo Mismo, al no poder pensarse nunca como lo Otro, se transformó en lo Único.

> Dadas así las cosas, la única manera de pensar la diferencia, a través de la cual se obtiene por oposición el sentido de lo Uno, es inferiorizando la alteridad. "Así como en el plano subjetivo individual la cuestión del Otro es constitutiva de la identidad, en un sentido social y cultural podemos afirmar que Lo otro es fundante de lo Mismo." (Castoriadis 1993: 36)

Si esta concepción es tomada en relación con la condición femenina, vemos que las mujeres son pensadas a través de expresiones tales como: el eterno femenino, la naturaleza femenina, la esencia femenina, el instinto materno; es decir, en un sentido absoluto. En nuestra cultura, hombre/mujer se piensa en pares de opuestos, respondiendo a una lógica binaria: fuerte/débil, racional/emocional, activo/pasivo, y la diferencia se instala en una jerarquización. De esta manera, pensar desde el *a priori* de lo Mismo implica homologar lo genérico humano con lo masculino; lo diferente no se ve, o se ve en menos, desaparece su especificidad. Se pierde la positividad de la diferencia, entonces surgen expresiones como 'la mujer... ese continente negro'.

Las categorías desde donde puede ser pensada la diferencia de los géneros se estructura desde una lógica atributiva, binaria y jerárquica. Atributiva porque atribuye las características del género masculino

al género humano, esto es Hombre-hombre. Es binaria porque sólo toma dos valores en cuenta, uno verdadero y otro falso, o sea A y no-A. No puede pensar A y B, por ejemplo. Es jerárquica porque transforma a uno de los términos en inferior, complemento o suplemento, o sea, diferencia-inferioridad. Queda lo diferente como negativo de lo Uno que es lo que establece el orden hegemónico, organizándose de esta manera la ilusión de simetría.

En resumen, tenemos funcionando entonces una lógica atributiva, binaria y jerárquica, que opera por analogías, comparaciones y oposiciones dicotómicas, condiciones que llevan a la falta de reversibilidad entre lo Uno y lo Otro, por lo cual lo Mismo se convierte en lo Único.

Los soportes narrativos, que se basan en esta manera de organizar el pensamiento con respecto al género femenino, son el naturalismo, el biologismo y el esencialismo. Esto funciona de tal manera que da los argumentos discursivos de un conjunto de significaciones imaginarias que legitiman las desigualdades sociales de los géneros. Por ejemplo, los atributos de varones y mujeres se organizan por oposiciones dicotómicas, lo llamativo es que en la columna de lo femenino aparece un listado de los defectos de lo masculino: (M) cultura/naturaleza (F), mediación/inmediatez, sujeto/objeto, metáfora/metonimia, individuo/género, etc. Se atribuye así, de un modo esencialista, ciertas características a uno y otro género, que pierden positividad en tanto la diferencia es construida desde el negativo de lo Uno.

En relación con el esencialismo, debemos tener en cuenta dos cuestiones: por un lado, las funciones biológicas son tomadas como esencias (son la realización de la feminidad); por otro lado, esta esencia es dotada de rango ontológico, con lo cual se permite que la distancia entre individuos se rellene con ella. Es así como se pierde la singularidad de cada mujer, solo se visualiza el colectivo femenino, 'las mujeres', como portador de tales esencias encarnadas en sus cuerpos y en sus deseos. ¿Quién no ha escuchado la frase 'mujer tenía que ser', ante una mala maniobra con el automóvil? Cuestión que remite a 'todas las mujeres manejan mal, por el simple hecho de ser mujeres'. Así se deniega la construcción socio-histórica de la subjetividad. Si tomamos como esencias las características subjetivas que muchas mujeres poseen, corremos el riesgo de caer en la denegación de: 1) que esas características se organizan históricamente en función de prácticas sociales y subjetivas, que la distribución público/privado produjo; 2) que determinadas formas de devenir sujeto, cuerpo o lazo social, se deben a la concurrencia de los mitos sociales, los discursos del orden, y de actos y procesos de violencia material y/o simbólica; determinan posicionamientos sociales y subjetivos de subordinación; y 3) que la resistencia y el sometimiento encarnan en cada sujeto de una manera particular generando síntomas, transgresiones y, a veces, instituyen nuevas prácticas.

Entonces, la esencialización invisibiliza los procesos singulares, las diferencias entre mujeres, colocándolas en un conjunto que C. Amorós llamó "las idénticas". Esto deriva en la naturalización de las desigualdades sociales y subjetivas de los géneros.

Por otra parte, los lugares de hombre y mujer se distribuyen a través de la falacia biologista, se basan en el supuesto isomorfismo entre funciones sexuales y reproductivas, y el conjunto de las tareas que se le atribuyen a cada género. Así aparecen las tareas 'propias' de cada uno.

Si analizamos la falacia naturalista, nos encontramos, en primer lugar, con la suposición de que las funciones biológicas determinan la manera de ingresar a la realidad para ambos sexos, se oculta el

hecho de que lo atribuido a lo biológico es cultural, es decir, se lo toma como natural. En segundo lugar, cuando se dice que las funciones biológicas deben ser su realización como género, se está extrapolando al ámbito del deber ser, algo que ya era falso en el ámbito del ser.

Conclusiones

Entonces ¿cómo pensar lo femenino o lo masculino? Como una construcción socio-cultural en la que cada época delimita según sus necesidades lo que es propio de cada sexo desde un lugar de naturalidad y atemporalidad. Es lo imaginario social lo que ordena esa ilusión e instituye los géneros, consolida las prácticas de los individuos concretos, generando de esta manera procesos subjetivos y materiales en la sociedad con su consecuente distribución del poder.

> Entonces podemos afirmar que la feminidad es: "Anudamiento de mitos sociales cuyo soporte narrativo es el conjunto de falacias instituidas por el universo de significaciones imaginarias que inventan a La Mujer de una época. Tal soporte narrativo se configura desde el soporte lógico que le proporciona la Episteme de Lo Mismo" (Castoriadis 1993: 44).

Anudamiento que es eficiente, cabe aclarar, en tanto articula en la estructura edípica del sujeto.

> ¿Cuál es la consecuencia? La constitución del enigma femenino, es decir: "Aquello que insiste, ese resto que no puede ser apresado en la esencia, aquello que resiste a la denegación histórica, aquello que late en cada mujer particular, aquello que en sus transacciones con la hegemonía y sus actores grita sus malestares como puede y nos vuelven seres incomprensibles" (Castoriadis 1993: 44).

Como dijera Simone de Beauvoir: "Las mujeres no nacen, se hacen". Queda abierta la puerta entonces para empezar a pensar caminos posibles que nos permitan salir de esta *episteme* de lo Mismo, y sus efectos mortificantes.

Notas

(1) Película en la cual, la joven protagonista pasa de estar al servicio de Dios, a estar al servicio de su marido.

Bibliografía

Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Barcelona: Antrophos.

Bonder, G. (1982). *Los Estudios de La Mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de las Ciencias Humanas.* Buenos Aires: CEM.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades.* Buenos Aires: Paidós.

Burín, M. y E. Dío Bleichmar (Comp.) (1.996). *Género, psicoanálisis, subjetividad.* Buenos Aires: Paidós.

Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fernández, A. M. (1.992). *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres.* Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1.993). *Las redes del poder.* Buenos Aires: Almagesto.

_____ (1.999). *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI.

Gutiérrez Vera, D. (2002) "La textura de lo social". En *Revista Acheronta, N° 16.*

Lévi-Strauss, C. (1977). *Antropología estructural.* Buenos Aires: EUDEBA.

Rodríguez, F. (2002). "El sujeto cognoscente: la razón como imaginario". En *Revista Acheronta, Nº 16.*

Quino (1.999). *¡Cuánta bondad!.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Woolf, V. (1993). *Un cuarto propio.* Buenos Aires: A-Z.

Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología.* México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 11/11/ 2002 · Fecha de aceptación: 14/03/2003