

(Hacia la formación una nueva teoría crítica)

PROYECTO PENSAMIENTO NOMADA

Género: repensando identidades y diferencias.

1. Los términos identidad y diferencia sirvieron para los más diversos fines; en unos casos, fueron tomados como parte de estrategias de resistencia de oprimidas y oprimidos, en otros, condujeron a paradojas de compleja resolución, a callejones sin salida tanto teóricos como prácticos.

Desde la perspectiva de la formación de una nueva teoría crítica, se trata de formular inquietudes, de señalar caminos que puedan ser recorridos, desde ciertas perspectivas teóricas, teniendo en cuenta que no hay teorías completas, que lo expliquen todo, sin dejar vacíos, dudas, incomprensiones.

Los conceptos que aquí se introducirán se espera que permitan abrir un campo de debate para hallar una salida a las paradojas de la identidad y la diferencia, aunque este sea un camino largo que exigirá muchos esfuerzos en su recorrido.

2. Paradojas de la identidad y la diferencia.

2.1. Paradojas de la identidad.

Adoptar un punto de vista que parte de la identidad, aunque a esta se le añade que ha sido formada o construida socialmente, conduce a paradojas que, por cierto, han sido largamente discutidas en la filosofía:

- Tiende llevar a comprensiones estáticas de la realidad, aunque se intente señalar que se han introducido procesos o dinámicas en dicha identidad. Una vez que la identidad se ha constituido hay un privilegio de un aprehensión de un núcleo fijo que ya está dado.
- Lleva dentro de sí el peligro del esencialismo, que termina por entrar en conflicto con los fenómenos histórico-concretos.
- Crea dificultades al momento de aproximarse a los fenómenos de interrelación, porque se lo hace desde algo ya formado que se dirige hacia otra entidad igualmente constituida.
- Dificulta la percepción de los procesos continuos y complejos que se dan a cada momento en la realidad.
- Resulta casi imposible definir qué es identidad, lograr un acuerdo sobre una acepción, y es todavía más difícil establecer los elementos que entran en la conformación de una identidad, su grado de importancia, la diferenciación entre aspectos que se claves y aspectos de los cuales se puede prescindir.

2.2. Paradojas de la diferencia

Igualmente la diferencia lleva a paradojas:

- No escapa al riesgo de esencialismo, porque la diferencia que separa una realidad de otra, tiende a ser comprendida como un núcleo fijo, como un entidad que no cambia.
- Si, por otro lado, se mantiene un diferencialismo radical, que niegue la formación de algún tipo de identidad o regularidades, se termina en una fragmentación completa de todo, incluyendo a los propios individuos, que contemplan como los procesos de diferenciación hacen explotar la unidad psíquica.
- Crea una barrera a la comprensión de la formación de procesos regulares, de instituciones, de entidades más o menos estables en un período dado.
- Al poner el acento en la diferencia, permite el surgimiento de entornos teóricos y prácticos conservadores que, inclusive, adoptan el discurso de los opresores, porque finalmente desdeña las transformaciones y los cambios que implican constantemente unidades entre diversos, alianzas entre los diferentes.

3. Requerimientos para la teoría

Antes de entrar a las cuestiones teóricas, cabe preguntarse: ¿qué tipo de teoría necesitamos, con qué capacidad de resolver qué problemas? Requerimos de un perfil de la teoría que queremos construir, que podría expresarse en los siguientes términos:

- que pueda pensar en la identidad y la diferencia simultáneamente, y que al pensar la identidad se esté comprendiendo la diferencia y viceversa. Se postula una teoría unificada del género,
- que explique el patriarcado, la profunda interrelación entre patriarcado y capitalismo, y las formas de resistencia a estos,
- que muestre en todo momento el vínculo de las luchas de las oprimidas con el conjunto de los oprimidos y la posibilidad de construcción de una sociedad alternativa, justa y equitativa, en el marco de un proyecto común,
- que dé cuenta de los fenómenos de integración, formación de cuerpos, grupos, redes, corrientes, así como de los procesos de heterogeneidad, ramificación, diversidad,
- que muestre el camino para los consensos, pero que no oculte el conjunto de conflictos intergénéricos e intragenéricos,
- que permita comprender cómo funciona el poder, tanto como Estado, macropoder, como micropoder –en las esferas diarias, familiares, locales,
- que cuando trate acerca de lo público abra el campo para la comprensión de lo privado,
- que no oponga razón y sentimiento, sino que muestre tanto la razón-afecto femenina como la razón-afecto masculina, en sus aspectos irreductibles y aquello que comparten.

4. Algunas entradas teóricas para repensar el género.

Con el fin de evitar caer en la paradojas de la identidad y la diferencia, coloquemos a estos término en un rango más bajo de explicatividad, dejemos que, al menos inicialmente, se queden en el plano descriptivo, fenomenológico, que solo los utilicemos para decir: hay

identidades, hay diferencias, que dejen de ser categorías centrales, ejes de la comprensión de la genericidad.

Ubicados en un estrato distinto, tanto identidad como diferencia, se puede comenzar una reconstrucción de las cuestiones de género, tomando en cuenta los requerimientos que le hemos hecho a la teoría.

El espacio-tiempo social está curvado por el capitalismo y el patriarcado. Cualquier desplazamiento que se realiza en este, sufre las atracciones, repulsiones, restricciones que le impone su curvatura. Hay de modo permanente una gravedad capitalista y patriarcal.

En este espacio-tiempo se da el devenir mujer que queda sometido a estas fuerzas, direcciones, orientaciones que, como tendencias, se le imponen. Se deviene mujer en un espacio-tiempo capitalista y patriarcal.

Las subjetividades comienzan con esta geometría social, no la preexisten. No entra el ser mujer como tal, constituido de alguna manera, a dicho espacio, sino que emerge desde su inicio en este. Nada hay que remita a algún tipo de esencia ya dada desde antes que tuviera su origen en la naturaleza –en los órdenes biológicos o fisiológicos–

El espacio-tiempo social capitalista y patriarcal en el que se deviene mujer está constantemente territorializándose y desterritorializándose, creando espacios y temporalidades, que forman un horizonte de sucesos, en los que se dan una multiplicidad de recorridos.

Las trayectorias múltiples siguen en muchos casos recorridos cercanos o similares que pueden ser representados por un gráfico de dispersión, en un momento dado en un sitio determinado, en un corte instantáneo que, con seguridad, habrá variado de alguna manera en el siguiente instante.

Historias de sucesos que tienen como referente, un horizonte de sucesos capitalista patriarcal, en donde algunos sucesos se efectivizan, algunas trayectorias se recorren y otras quedan como posibilidades de caminos que pudieron caminarse, pero quedaron vacíos, o de caminos que podrán andarse en el futuro.

Hay muchos modos de devenir mujer, que consiste en seguir una trayectoria en ese espacio-tiempo, enemerger en una temporalidad determinada, en una serie de sucesos que forman parte de esa historia de sucesos delimitada por el horizonte capitalista y patriarcal.

Pero esta geometría está lejos de ser determinista, por el contrario se producen singularidades en donde se pueden seguir trayectorias que no estaban permitidas que, por lo tanto, fracturan, ahuecan los territorios capitalistas y patriarciales, e incluso se llega en ciertas circunstancias históricas a que un conjunto de trayectorias no permitidas terminan por cambiar la geometría del conjunto del espacio-tiempo patriarcal.

LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD MASCULINA

1. De la constitución de los sujetos sociales a la conformación de la subjetividad de género. (Cuestiones de principio)

La pregunta por la constitución de los sujetos sociales desde la genericidad de los seres humanos, desemboca inmediatamente en la pregunta por las modalidades específicas que esta adopta, dado que el género humano como tal, en su máxima abstracción, solo existe como idea, porque en el plano de los hechos nos topamos con los grupos, estratos, clases y, desde luego, con la diferenciación entre géneros.

Desde el inicio de la constitución social de la especie humana, esta existe diferenciadamente como género: femenino y masculino.

Hasta ahora, desde la tradición filosófica, las diferencias genéricas fueron borradas en provecho de uno solo de los géneros, el masculino, produciéndose una rápida identificación entre el género humano y el hombre, más aún, transformando en sinónimos: hombre y género humano. El hombre se arrogó la medida de todo lo humano, ya desde el mismo pensamiento griego:

"El hombre es la medida de todas las cosas", decía Protágoras, y en este *Anthropos* esta contenida la humanidad entera, subsumidas las mujeres; a lo mucho se hablaba del Gineceo: del lugar propio de las mujeres en la casa, detrás de los espacios públicos.

No está demás señalar que esta matriz patriarcal propia de la filosofía de Occidente, se trasladó a las ciencias sociales, como su patrón constitutivo, de tal manera que la epistemología subyacente al conocimiento adoptaba el principio directriz de entender al hombre como humanidad.

Las consecuencias de este olvido y subsumpción real de las mujeres en el otro género en la filosofía y en las ciencias aún no ha sido suficientemente valorada en sus consecuencias, pero es una crítica indispensable de desarrollarse, por el propio beneficio del desarrollo de las ciencias sociales.

2. Poder de género

La diferenciación del género humano en géneros, desde las primeras formas sociales, se presenta como una lucha de géneros, en donde los hombres toman el poder sobre las mujeres, imponiéndoles sus propias condiciones en cuanto a la reproducción general de la vida social y de la vida personal.

No es tanto un poder abstracto lo que supedita a las mujeres a la sociedad patriarcal, sino un poder claramente definido como poder de género.

3. Líneas generales de la constitución de la subjetividad del género masculino.

3.1. Sexualidad:

La identidad de género de los hombres se ha centrado clásicamente en una específica interpretación de la sexualidad masculina y a partir de aquí, como algo derivado y complementario, se ha querido entender no solo la sexualidad femenina sino la propia identidad de las mujeres.

Desde luego, estamos presididos por Freud, y algunas de sus variantes, en cuanto a encontrar en el falo el eje de cualquier interpretación de la sexualidad.

Se requiere, como señala Anthony Giddens, una nueva hipótesis no falocéntrica para entender cómo se conforma la sexualidad, y por ende, la masculinidad.

Para Giddens:

“La primera experiencia que una criatura tiene de su madre es virtualmente lo opuesto a la imagen de un individuo castrado e impotente; en particular a nivel del inconsciente un pequeño o pequeña encuentran a la madre como todopoderosa” (1)

La formación de la identidad de género se inicia aquí y no en las abstracciones freudianas; niños y niñas parten de la referencia a su madre para iniciar el camino hacia la conformación de su subjetividad plena.

En el caso del niño, la búsqueda de una identidad autónoma supone la separación de la madre, como “recompensa de mayor libertad” pero, igualmente, como “pérdida fundamental”, como generación de inseguridad, por el alejamiento respecto de esa figura todopoderosa que es la madre.(2)

La masculinidad ya desde el inicio centrada en la autosuficiencia, en la capacidad de ejercer el poder de género que los adultos tiene plenamente y lo ejercen, se “asocia a una desventaja emocional potencialmente mutiladora”(3)

Mutiladora de la posibilidad de relacionarse adecuadamente con los sentimientos y establecer los nexos propios entre la sexualidad y los sentimientos.

Esa experiencia de “desventaja emocional” conduce a que los hombres “antes que se incapaces de expresar los sentimientos”, son incapaces de construir un mundo simbólico de representaciones de géneros con tratamiento equitativo. Por el contrario, los sentimientos que los hombres verbalizan se dirigen ante todo a mantener las relaciones de poder de género, antes que a manifestar un mundo afectivo igualitario.(4)

3.2. En el contexto específico de la diferenciación genérica conformada socialmente por el poder de género, ejercido en nuestras sociedades por la alianza del capital con el patriarcado, se produce la constitución de la subjetividad del género masculino.

La contradicción de la subjetividad masculina -como grupo y como individuos- radica en que está asentada sobre una profunda escisión -práctica y reflexiva-:

De una parte la subjetividad masculina se ha establecido claramente sobre el dominio del otro género, sobre la supeditación de las mujeres al modelo de sociedad masculino, sobre la resignación de los derechos del otro género a las necesidades reales y ficticios de los hombres. La subjetividad masculina deriva, en primer lugar, del ejercicio del poder.

No es extraño que la esfera de lo público parezca pertenecer con toda "naturalidad" a los hombres, porque es el lugar en donde se concentra el poder y los hombres hallan una plena afinidad con este mundo que les es sustancial en su emergencia como sujetos sociales e individuales.

De otra parte, la subjetividad masculina se topa en la práctica y en la reflexión -por más elemental que esta sea- que no puede vivir sin la mujer, aunque sea sin una imagen idealizada de esta. En los hechos efectivos de su constitución el género masculino se apoya en el vacío, porque solo a través de la mirada del otro género puede surgir a la existencia. Solo se puede ser hombre desde la mirada de la mujer.

De tal manera que el ejercicio del poder se encuentra cuestionado en su raíz, obligando a que la mantención del patriarcado tenga que ser una batalla continua.

El hombre desde el poder de género pretende mirarse así mismo y hacerse desde sí mismo, pero este juego de ilusiones termina rápidamente y tiene que recurrir a una permanente táctica de encubrimiento de su necesidad vital de ser mirado por el otro género, para poder colocarse siempre en la posición del poder de género.

Añádase a esto la ligazón interna ya dada entre capitalismo y patriarcado, y tendremos la imagen de las escisiones y fracturas dolorosas que actúan sobre los hombres, obligados a una solidaridad impuesta con la lógica de la ganancia que invade la esfera de su propia subjetividad.

Desde luego, la relación entre hombres y mujeres, está lejos de repetir la llamada dialéctica del amo y del esclavo, porque en la visión romántica el esclavo es plenamente "hombre" porque toma contacto con la naturaleza a través del trabajo aunque no lo sepa, y el amo aunque tenga el poder -y lo sepa- no puede apropiarse directamente de la naturaleza.

En la relación entre los géneros solo hay dos términos, la naturaleza ya ha sido socializada y solo accedemos a ella socialmente.

A la subjetividad masculina aunque se apropie de la naturaleza directamente, le hace falta la mirada del otro para ser plenamente tal.

4. Hacia la emancipación

Postular el abandono del poder de género por una relación equitativa entre los géneros, debe tener un doble efecto: sobre los hombres -como individuos y como grupo-, y sobre la sociedad en su conjunto, en cuanto emancipación social general.

Hay que liberar a los géneros del arresto domiciliario al que han sido sometido por la ciencias sociales y colocarlos con toda la fuerza en los espacios públicos, teniendo en cuenta que los dos espacios no deben ser confundidos ni menospreciados, sino mostrados en su profunda articulación.

5. La genericidad como acontecimiento.(Crítica la noción de actores y roles)

Las expresiones sociales del poder de género suelen analizarse en términos de actores, roles y escenarios; esta terminología y lo que ella implica, tienen una fuerte resistencia a ser abandonadas, debido a que al menos permite mostrar los procesos de socialización y las pautas de comportamiento como diferenciadas entre mujeres y hombres, y sobre todo, como productos sociales, ante que como hechos naturales.

A pesar de esa ventaja, un enfoque centrado en actores y roles tiende a causar severas distorsiones en la comprensión de los hechos y en las acciones destinadas a la emancipación, debido a que otros componente igualmente importantes están siendo descuidados.

Las ciencias sociales oscilan entre la insistencia en los comportamientos y expectativas que tenemos sobre los actores a que cumplan ciertos roles, y la percepción de los hechos sociales como significantes para determinados actores; se mueven sin resolverse ni unificarse en esta profunda dualidad entre lo que hacemos y el significado que esto tiene para nosotros.

Pero, no estamos obligados a renunciar a ninguno de los dos planos, sino a buscar un punto de vista alternativo a la contraposición, que permita analizar la relación entre nuestros actos y el significado que estos tienen para nosotros y para el grupo al que pertenecemos.

Especialmente en las cuestiones de género es indispensable que la doble dimensión señalada no sea olvidada, porque tenemos que movernos constantemente entre la transformación efectiva de los comportamiento y la modificación sustancial de los significados y los conocimientos.

Los problemas de la identidad masculina pueden ser enfrentadas desde una nueva perspectiva, que supere el dualismo mencionado, desde la reintroducción del noción de sujetos reemplazando al concepto de actores, y la adopción del concepto de acontecimiento para superar el término de rol.

(El debate no está en que hayan dejado de existir actores y roles, sino en aquellos casos en que este enfoque tenga alguna utilidad, tenemos que remitirnos a los fenómenos básicos que están detrás de ellos, toda vez que estamos hablando de sujetos para los cuales lo que sucede como acción es en realidad acontecimiento).

NOTAS:

- (1) Giddens Anthony, "A transformacao da intimidade", Unesp, Sao Paulo, 1992, p.129.
- (2). Ibid p.130.
- (3). Id. p. 131.
- (4). Id. p. 132.

“LOGICAS SACRIFICIALES”
(Teoría feminista y crítica de la identidad)

Allison Weir.
(Ed. Routledge. New York, 1996)
(Traducción: Carlos Rojas con el apoyo de Systran Personal)

CAPITULO 4.
LA SUBVERSIÓN DE LA IDENTIDAD.
Luce Irigaray y la crítica del falogocentrismo.

Es un truismo decir que las relaciones-objeto y la psicología del ego de Nancy Chodorow y la teoría poststructuralista de Luce Irigaray se oponen diametralmente: Chodorow afirma la importancia de un sí mismo unificado, mientras Irigaray implacablemente los deconstruye. Como he intentado mostrar, sin embargo, Chodorow reniega del sí mismo separado como producto de la represión de la conexión, y como la base de la dominación masculina, y esto mina constantemente su afirmación de la integridad del sí mismo, y produce una ambivalencia entre una tentativa de reformular el sí mismo autónomo y un rechazo de la autonomía como meta.

En última instancia, Chodorow tiende a rechazar la autonomía individual en favor de un sí mismo que esté conectado fundamental, de hecho, e indistinguiblemente de la madre. En la raíz de esta tendencia está, arguyo, la creencia de que la identidad del sí mismo separado es enteramente un producto de la represión de la conexión. Esto va junto con una creencia que la separación y la conexión están opuestas fundamentalmente, y con una creencia de que la subjetividad masculina, como identidad del sí mismo separada, es reducible a una forma de violencia. Así, irónicamente, Chodorow conviene con Simone de Beauvoir que la individuación es una prerrogativa masculina, y que es necesariamente un acto de la dominación.

En este capítulo y el siguiente, mostraré que el hecho de renegar de la identidad en el trabajo de Luce Irigaray, tanto como en el de Judith Butler y de otros teóricos del poststructuralismo, no solamente comparten las mismas raíces que la crítica de Chodorow del sí mismo separado, sino que producen la misma paradoja: la reducción de la identidad a la represión significa que cualquier tentativa de afirmar cualquier forma de identidad se torna paradójica.

Así, contra la afirmación de que el feminismo de Chodorow y la subversión “cultural” de Irigaray y de Butler de la identidad están opuestos fundamentalmente (1), deseo discutir que ambas posiciones estén basadas en una crítica de la identidad como forma de violencia, de dominación y de represión.(2)

Comenzaré con una lectura del trabajo de Irigaray que se centra en su semejanza con Chodorow: en detalle, discutiré que Irigaray no es solamente una teórica de la diferencia, y la *différance*, sino también una teórica de la conexión, y de la relación. Así en el trabajo de Irigaray podemos ver el acoplamiento entre la crítica feminista, emparentada a la de

Chodorow, del sí mismo separado como fuente de la violencia y la crítica del poststructuralismo derrideano de la violencia de la identidad.(3)

Como Nancy Chodorow, Luce Irigaray localiza los orígenes del sí mismo masculino separado en una negación de la conexión con la madre. En su crítica de Freud, Irigaray discute que el establecimiento del sí mismo unificado, simbolizado por el falo, es de hecho una defensa contra la relación, primero con la madre y posteriormente con otras. Y esta unidad defensiva sirve para reprimir el deseo de y el rechazo de la madre. Pero Irigaray liga esta negación de la conexión con la madre a la represión del deseo de y el rechazo de la madre.

Mas, Irigaray vincula esta negación de la conexión a la madre con la represión del negatividad, del no identidad, y de la diferencia que, para Derrida, caracteriza la lógica identitaria del falogocentrismo del pensamiento y de la cultura occidentales. Irigaray relee la descripción de Derrida de la lógica binaria de la identidad como descripción de la relación del sujeto masculino unificado al Otro femenino.

Y como Derrida, Irigaray duda entre la aserción que este otro es solamente el contrario proyectado del Sí Mismo, y la necesidad de exigir que haya un otro real que, de modo diverso, se apropiá, se asimila, se excluye, y se reprime, en el servicio del mantenimiento del Sí Mismo. Como Derrida, Irigaray desarrolla su posición con una serie de lecturas de los textos de la filosofía occidental, demostrando la repetición obsesiva de la lógica del Mismo en cada texto.

En su libro, Speculum of the Other Woman, Irigaray lee la alegoría de Platón de la cueva en la República como la historia de la represión del hombre de su conexión con la madre. Pero el eje está aquí en la conexión corporal -y lo qué hombre reprime en su búsqueda para la verdad ideal tiene su origen en el cuerpo femenino.

Para Platón los hombres encadenados en la cueva, viendo solamente las sombras que oscilan de la realidad, representan a los seres humanos fijados en el plano de las apariencias, capaz de ver solamente las cosas materiales, que son meras reflexiones, las meras copias del ideal.

Irigaray conviene con Platón que los hombres no pueden conocer la realidad; pero ella discute, dando una giro feminista a las críticas del materialismo al idealismo de Platón, y a la crítica de Nietzscheo-Freudiana de la voluntad de verdad como voluntad de poder, que los hombres reales no pueden conocer, es la realidad del origen humano en los cuerpos femeninos.

La cueva que para Platón es una prisión es el cuerpo, y en particular, el origen de todos los cuerpos: la búsqueda del hombre de la matriz para la verdad, entonces, es una lucha implacable para escapar y para reprimir sus orígenes en la matriz.

Pero la posición de Irigaray no es absolutamente tan simple como renegar de la represión del cuerpo por la mente: lo que ella está criticando aquí es la negativa a *reflejar* una corporalidad.

Imposible de reflejar, el hombre no puede encontrar una trayectoria que permita ligar los dos mundos -ideal y el meramente real. Porque lo que se reprime, según la lectura de Irigaray, no es solamente la matriz, sino la vagina, el paso del nacimiento, que pudo representar una trayectoria de la transición, un puente de conexión entre los mundos.

Entonces, lo que se reprime, es la conexión. En una economía fálica, la vagina es simplemente una envoltura para el pene, simplemente el pene negativo - dado vuelta hacia dentro. Así, su función como un medio de la conexión se reprime, y así que la *especificidad femenina* es: la diferencia del cuerpo femenino se reduce a una mera inversión especular del cuerpo masculino.

La crítica de Irigaray de la representación de la vagina solamente como imagen-espejo del pene repite la crítica de Derrida a la lógica identitaria falogocéntrica de los contrarios binarios: el otro es simplemente el otro igual, y se reprime la *differance*, la relacionalidad, que es la base de identidad.

El concepto de Derrida de la diferencia, derivado de la comprensión de Saussure de la lengua como sujeto de relaciones entre términos, es con mucho un concepto del relacionalidad reprimido: de una relacionalidad infinita que es reprimida por la lógica de los Opuestos de los Mismo y de su Otro. Pero para Irigaray lo que la lógica de la identidad reprime es la conexión con la especificidad del cuerpo maternal y/o femenino.

Irigaray continúa esta línea del pensamiento a través de sus análisis, en *Speculum*, del desarrollo de la cultura occidental. Cuando la revolución de Copérnico y los padres de la ciencia moderna dan vuelta al mundo, el cuerpo matriz/cueva/mujer no es simplemente negado y reprimido, sino que se entra fuertemente a examinarlo -con los mismos resultados.

Ahora es la lógica especular, la lógica de la mirada fija, del que mira y mira-en, sujeto y objeto, que reprime cualquier conexión entre los dos. El científico no puede reconocer la diferencia femenina; él se apropia de el cuerpo nada más que como objeto de su conocimiento. O, alternativamente, él no ve allí nada sino su propia reflexión

Semejantemente, Freud destapa el inconsciente simplemente para hacer que se conforma con las leyes falogocéntricas del conocimiento y de la verdad. El sicoanálisis se considera como violación: el inconsciente femenino se interroga a fondo, sus secretos destapados por el hombre que debe saber todos pero él nunca ve qué está realmente allí. Qué él ve no es nada. Carencia. Ausencia. En cuál él proyecta su propia verdad: el inconsciente él descubre que es siempre solamente su sí mismo. Así, él resuelve su no identidad en su identidad.

Hegel, en la Fenomenología, da cuenta de la transición griega del orden matriarcal al patriarcal, según la Antígona de Sófocles, que es leída por Irigaray como una racionalización y afirmación algo melancólica de la represión de los lazos de sangre- de la

conexión terrenal, fluida, corporal con la madre -para una identidad marcada por el nombre del padre.

Esta represión no exige ni la desaprobación ni la proyección, sino la asimilación: "el hombre (padre) que persevera en desarrollar su individualización asimilando la otra externa en y por sí mismo"; "el Padre-rey [Creón] repetirá la ruptura (viviendo) del intercambio entre el hombre y la mujer subyugada en su discurso pero la otra no puede ser asimilado y no puede ser subyugada sin ser destruida." "En el corazón de la dialéctica está la hipocondría, la melancolía. Puede ser ligada a un coágulo de sangre -endurecimiento de los líquidos, un coágulo de sangre"-de la sangre, representada por la piedra que cierra la cueva de Antígona: "el espacio en el cual la feminidad muere" [222].

Drenaje de la sangre de la sangre-que se ha utilizado para alimentar "el sentido universal del sí mismo" -mujer que se simplemente convierte en hombre inconsciente, su negativo, y, como tal, su mediación [225]. (Este sujeto -reemplazo de la conexión, la fluidez de los lazos de la sangre, con una solidez producida por un extracto mediación -es algo sobre lo que volveremos a. A este punto debe ser observado que la tensión de Irigaray en la represión de la fluidez de la sangre es más Nietzschean que hegeliana.)

Las lecturas de Irigaray de los textos de la cultura occidental recuerdan a Beauvoir: definen a la mujer siempre y solamente como la otra, el objeto, la negativa, la siempre-inesencial-solamente en referencia al hombre. Como de Beauvoir, Irigaray critica la construcción de la mujer como otra eterna, que el hombre necesita para afirmarse como él mismo, universal, y singular y soberano.

Pero mientras que de Beauvoir arguye que la igualdad pueda venir solamente cuando las mujeres tienen éxito en la afirmación de su propia subjetividad soberana con el mismo lógica de los opuestos -por una lucha para la libertad del immanencia de sus cuerpos, y con la postulación contra el otro sujeto -Irigaray discute que es una lógica, esta lógica del oposición, que está en la base de la postulación de la identidad específicamente masculina que no se puede acomodar a una reciprocidad entre el varón y la hembra, pero que de hecho depende de la exclusión de la construcción, de la apropiación, de la asimilación, de la mercantilización, y de la destrucción del ser otro de la mujer.

La negación y la desaprobación del cuerpo de la mujer es necesaria para el ideal platónico; la reducción de ese cuerpo a un objeto es necesaria para el establecimiento del sujeto masculino como conocedor; la asimilación del ser otro de la mujer es necesaria para la construcción del sí mismo unificado y universal del hombre; y este sí mismo requiere la proyección de propio ser del hombre, o, de su necesidad de otra, de la construcción de la mujer -de su otredad que sea solamente una reflexión de sí. En las palabras de Irigaray, "cualquier teoría del sujeto ha sido apropiada siempre por lo 'masculino'" (133).

Pero en el corazón de cada uno de estos análisis yace una ambigüedad fundamental: esta la discusión de Irigaray que ese pensamiento masculino reprime un ser otro femenino verdadero, o ella está arguyendo que lo que se reprime son los espectros de la feminidad y de la maternidad, un ser otro femenino imaginado por los hombres? Es el ser otro de la

mujer que se asimila o se apropiá para formar el inconsciente masculino, o es el inconsciente del hombre proyectado sobre la mujer?

La investigación del cuerpo y el análisis de la psique de la mujer de su implica una falla en el reconocer el ser otro verdadero de las mujeres, o es simplemente una proyección del ser otro del hombre sobre mujer? La pregunta es, hay una mujer verdadera detrás de los textos? Hay una mujer esencial como otro detrás de las proyecciones masculinas del ser otro? Irigaray es casi siempre ambigua sobre esto, y ella quisiera que la pregunta fuera dejada sin resolver.

Pero una cantidad considerable de estudiosos se han dirigido hacia encontrar la respuesta a la pregunta: es Irigaray o no una "esencialista"? La pregunta se plantea típicamente como esto: Irigaray está siguiendo un programa de derrideano de la deconstrucción, hablando en una voz doblada e irónica, desplegando el concepto estratégico de la "mujer" para subvertirlo, hablando la lengua del falocentrismo solamente para minarlo y hacerlo estallar por dentro? O, ella realmente piensa que allí hay mujeres, realmente?

La respuesta correcta, pues, veremos que es "ambas a la vez." Pero la presentación de la pregunta en términos de una oposición entre el deconstrucción de Derrida y el esencialismo pasa por alto el hecho que para Derrida, también, la linea entre la deconstrucción pura y el esencialismo no está tan clara: como discutí en el capítulo uno, hay un ser otro absoluto o esencial que está al acecho detrás de la tentativa de Derrida al deconstruir todas las esencias. Por otra parte, como un número de teóricos han precisado, hay una mujer absoluta que está al acecho detrás de la deconstrucción de Derrida de ella.⁶

Eso dicho, es imposible negar el centramiento muy explícito de Irigaray en la especificidad del cuerpo femenino como la encarnación de la no identidad o de la *différance*.

Ciertamente, la pregunta si hay una mujer verdadera detrás de los textos parece ser contestada en Irigaray el celebrado y notorio manifiesto de "dos labios", donde ella hace la declaración más flagrante y escandalizante, de que el cuerpo de la mujer es intrínsecamente múltiple, no idéntico y conectado, mientras que el cuerpo del hombre lo conduce inexorablemente a la razón instrumental y dominante.

"así, por ejemplo, el autoerotismo de la mujer es muy diferente del hombre. Para tocarse, el hombre necesita un instrumento: su mano, cuerpo de una mujer, lengua.... Y este autoacariciarse requiere por lo menos un mínimo de actividad. En cuanto a mujer, ella se toca sin ninguna necesidad de la mediación, y antes de que haya cualquier manera de distinguir actividad de pasividad. La mujer "se toca" a toda hora, y por otra parte nadie puede prohibirla hacer así pues, porque sus órganos genitales están formados de dos labios en contacto continuo. Así, con ella misma, ella es ya dos -pero no divisible en uno(s)-que acarician a otros." ⁷

Así, Irigaray asocia el cuerpo femenino con la no identidad, *différance*, conectividad, y el cuerpo masculino con identidad, unidad, y mediación instrumental. Para Irigaray, estos dos cuerpos corresponden a dos diferentes lógicas, asociadas con las dos operaciones primarias del lenguaje identificadas por Roman Jakobson: metáfora y metonimia. El cuerpo

masculino corresponde a la lógica de la metáfora, de la mismidad y substitución, y el cuerpo femenino corresponde a la lógica de la metonimia, proximidad, cercanía, contiguidad.

Hay por lo menos cuatro maneras de interpretar la asociación de Irigaray de la lógica de metonimia con el cuerpo femenino. Primero, hay la interpretación literal: Irigaray está diciendo que las mujeres están anatómicamente predispuestas al relationalidad mientras que los hombres están predispuestos a la dominación instrumental.

Esto contradice la discusión de Irigaray de que la obsesión masculina con la unidad exige una represión de la conexión, de la diferencia, y de la represión de la no identidad -que requiere de una lucha constante. Si los hombres ya están unificados, no parecería haber necesidad de tal lucha. El hecho de que estas dos posiciones son contradictorias, sin embargo, no proporciona ningún seguridad de que Irigaray no las sostiene ambas al mismo tiempo.

En segundo lugar, está la interpretación metafórica: Irigaray utiliza el cuerpo femenino como metáfora de la lógica relational de la metonimia. Esta explicación estaría en conflicto con la negación de Irigaray de la metáfora, como lógica de la dominación, sin embargo, no podemos dejarla de lado.

Esto conduce a la tercera posibilidad: Irigaray está discutiendo una relación entre el cuerpo femenino y la lógica y la lengua metonímica que es ni literal ni metafórica, pero que es en sí mismo metonímica. 8

Esta interpretación es la que está de modo más constante en la teoría de Irigaray, la más intrigante, y la más difícil de entender su sentido.

Finalmente, la asociación de Irigaray del cuerpo femenino y metonimia puede ser puramente estratégica, una respuesta irónica o paródica a la obsesión de Lacan con el falo como la marca de la unidad.

La versión de Irigaray de la mimesis -de la afirmación de la posición construida como femenina, para deconstruirla- cabría en esta categoría. Todos estos interpretations tienen probablemente cierta validez. Y además Irigaray quiere que nosotros entendamos todo lo que ella dice según lo "doble-expresado." O.... múltiplo triple o cuádruple. Lo que parece estar claro es que Irigaray invoca la imagen de un cuerpo femenino subversivo como el modelo de una lógica alternativa, una lógica no-represiva que es un alternativa a la lógica de lo Mismo.

El enfoque en la cuestión del esencialismo corporal ha tendido a distraer la atención de un análisis y de una crítica de la naturaleza de este ser otro que Irigaray desea ver en el cuerpo femenino, o de cualquier manera, para evocarlo. Ahora deseo un giro hacia un examen más cercano de esta otra lógica, de esta lógica de la conexión metonímicaa, de la no identidad, que Irigaray desea mantener contra la lógica de la metáfora, de la mediación, y de la identidad.

Conecciónismo vs mediación: Crítica de Irigaray a Lacan y al Sueño de Otra Lengua

Como he discutido, para Irigaray, la multiplicidad, la no identidad, y la negación constante de la diferencia están siempre vinculadas con la relationalidad, y con la diferencia de la mujer.

Como Chodorow, Irigaray define la diferencia de la mujer por su conectividad o relationalidad, que se reprimen al servicio de la identidad del hombre, de su sí mismo separado, unitario. Irigaray asocia esta identidad masculina dominante a la dominación de la metáfora en el lenguaje –énfasis en la substitución, identidad, mismidad –mantiene a la metonimia como contra-lógica.

Pero para Irigaray, la metonimia deja simplemente de ser una operación lingüística. La metonimia se convierte en la base de una forma de relación humana de la relación –en donde los sujetos no necesitan definirse como iguales para comunicarse, pero pueden aceptar cada diferencia del otro y simplemente estar cerca de otro, tocándose pero sin combinarse ni oponerse.

Como hemos visto, Irigaray tiende a localizar esta capacidad para la conexión metonímica en el cuerpo femenino, y ponerlo contra la preocupación masculina por la mediación. En la historia de Hegel acerca de Antígona, fuerzan a la mujer a ser mediación, a unificar la ley humana y divina, al individuo y a la comunidad, el sí mismo masculino con él mismo y con el universal. Pero al volverse mediación de diferencias en una unidad, ella desaparece. La conexión que ella incorpora es utilizada para producir la unidad entre los contrarios, y de tal modo es destruida.

De igual manera, refiriéndose a la tesis de Levi-Strauss de que la cultura está inaugurada y mantenida con el intercambio de mujeres, Irigaray arguye que esa cultura como sabemos era fundamentalmente "hom(m)oexual": las mujeres sirven solamente para mediar las relaciones de los hombres entre sí mismos. La "mujer existe solamente como ocasión para la mediación, transacción, transición, transferencia, entre el hombre y su compañero, de hecho entre el hombre y sí mismo." 9

Una vez más Irigaray vuelve al cuerpo, demandando que solamente los hombres tienen una "necesidad de la mediación": "para tocarse el hombre necesita un instrumento" [24]. La mujer no tiene ninguna necesidad de la mediación, porque su cuerpo es relational, incorpora ya una lógica metonímica de la proximidad. La mediación es innecesaria cuando usted tiene ya su conexión.

Por otra parte, ella arguye que el autoerotismo de las mujeres "es interrumpido por un robo violento: la separación brutal de los dos labios por un pene que viola" [24]. Pero lo que se experimenta como una intrusión para las mujeres, para el hombre "el encuentro con lo totalmente otro" es necesario para su automediación [24].

Irigaray utiliza este concepto de la mediación para unificar diversas ideas: mediación instrumental, el uso de la fuerza violenta, la intervención de un elemento externo que rompe

una diada, el intercambio de mercancías que funciona como unificador de la comunidad, la mediación dialéctica de contrarios, el reconocimiento del sí mismo con la mediación de otra, y la lógica sustitutiva de la metáfora.

El vínculo entre todas estas ideas es la lectura de Lacan de la fase edípica como la entrada en la orden simbólica de la lengua. La entrada del niño en "la lengua" requiere la intervención del "tercer término" representado por el padre/falo, símbolo del orden simbólico, para interrumpir la fantasía del niño de la indiferenciada unidad con su madre, para forzar al niño fuera de su inmersión en su cuerpo y en el reino de la significación, y del significado.

La comprensión de Lacan de la lengua como mediación es particularmente hegeliana. Para Lacan, la lengua, como medio de comunicación intersubjetiva, es el universal que media entre los particulares (es decir, es lo que todos tienen en común y que hace la comprensión mutua posible).

Y la capacidad de entender y usar la lengua requiere una rotura de la inmediatez -aprender una lengua es moverse desde ser una criatura de necesidades (y de imágenes) a la adquisición de una capacidad de simbolizar -comunicar necesidades como demandas, de representar necesidades simbólicamente, en una forma que se pueda ser entendida por otros.

Hay, sin embargo, siempre algo perdido en esta comunicación: después de Kojève, Lacan se centra en la enajenación requerida para la comunicación. La lengua, para Lacan, exige el simbolización de un objeto que esté ausente. Y así se abre el boquete de la ausencia -entre lo qué puede ser dicho y lo que está ausente, indecible -está en el centro de la lengua. Y en el centro del sujeto humano. La identidad del sujeto, que se construye solamente en la lengua (solamente con la internalización de un orden simbólico universal) es siempre una identidad dividida, en el corazón de la cual yace una ausencia constante. La adquisición de la lengua exige el reconocimiento y la aceptación del hecho de que el deseo no puede ser satisfecho.

Irigaray arguye, contra Lacan, que el desarrollo del sí mismo, o en cualquier caso de la misma mujer - no requiere de una aceptación de la división fundamental que rompe violentamente la unidad primaria. Como Chodorow y Benjamin, ella está criticando la representación de la fase pre-edípica como una simple unidad indiferenciada, que tiene que romperse para el desarrollo del sí mismo (pero en el caso de Lacan, fundamentalmente dividido y por lo tanto no idéntico).

Esta representación del desarrollo, arguye, se basa en una preocupación específicamente masculina de la separación, de la división, la distinción, y una necesidad específicamente masculina de rechazar toda la conexión con la madre -y re-representar esta conexión como indiferenciado. Todo que es una ausencia, agujero, carencia, nada en la oposición al sí mismo separado unitario. Para Irigaray, la idea de la unidad primaria y la idea del sí mismo autónomo separado son una e igual: ambas son las fantasías de la unidad que reprimen diferencia y la conexión.

Así, la imagen de Irigaray de los dos labios es una parodia del fetichismo del falo de Lacan: para Lacan, todo el deseo es siempre del falo -la unidad inalcanzable del sí mismo, que es simplemente un reflejo del deseo de volver a la fantasía de la unidad primaria que desea ningún dolor, ninguna pérdida.

Y la socialización, la entrada en la orden simbólico, exige una aceptación de la castración - una aceptación de lo que uno nunca pueda tener, y nunca pueda ser, el falo. El convertirse en un sujeto, entonces, significa aceptar la tragedia de la carencia. Nunca puedo tener lo que deseo. Y esto significa aceptar la ley del padre, símbolo de la prohibición del deseo (que es, inicialmente, para la madre), símbolo de la dominación, del sometimiento al orden de la lengua. Pero, para Irigaray, la ley del padre y del orden de la lengua repite simplemente el fetichismo del falo en otro nivel.

Contra la convicción Hegeliano/Lacaniana de que el sujeto desea siempre y solamente la unidad, siempre y solamente el falo, Irigaray arguye que este fetichismo del falo desplaza a otra - más originario? específicamente femenino? -lógica del deseo.

Para Irigaray, este focalización en el falo deseado e imposible es un fetiche particularmente masculino, la imagen del pene violento de la voluntad de la mediación-como-intervención, la voluntad de unidad que rompe la unidad de los dos labios.

"el uno de la forma, del individuo, del órgano sexual (masculino), del nombre propio, del significado propio... suplanta, mientras que se separa y divídese, ese contacto de por lo menos dos (labios)" [26].

Irigaray comparte la ecuación de la identidad masculina, de Chodorow y de Benjamin, del sí mismo, como una separación y una división violentas. Y como ellas, exige que la alternativa no sea la inmediatez, el origen primordial, la fusión en uno. Para Irigaray, ésta es simplemente otra fantasía masculina de la unidad. Más bien, hay un deseo que se puede satisfacer, del placer de la multiplicidad, una forma de conexión que preceda (y haga innecesaria) la mediación.

En la invocación metonímica como lógica alternativa relacionada con el cuerpo femenino, Irigaray está criticando que es la metáfora del falo, la "metáfora paternal de Lacan"- la que instituye lengua.

Para Lacan, la "metáfora ocurre en el punto exacto en el cual el sentido emerge de absurdo. "Y este punto es el significado de la paternidad" [158], el nacimiento de la capacidad para la abstracción (porque el reconocimiento de la paternidad requiere de una capacidad de abstraer de la experiencia corporal directa de la maternidad).

El significado del paternidad corresponde "a la chispa poética" que permite para la "creación metafórica" ocurrir [157]. Irigaray está criticando esta afirmación, pero ella también está defiendiendo a Lacan para hacer la transición que él sí mismo identifica como la transición del imaginario pre-edípico al orden simbólico, entendida como transición de metáfora a metonimia: del deseo de tener y de ser el falo (es decir, el significado del deseo del Otro" 11), para el reconocimiento de que el falo es solamente el último significante de

una cadena sin fin de significados, que detrás de la lengua no hay cosa alguna que pueda ser poseída enteramente.

Para Lacan, la metáfora y metonimia obran recíprocamente y constantemente en los procesos de significación. Contra Lacan, Irigaray arguye que sea posible tener una metonimia sin el espectro del fallo detrás de esta. Sin la metáfora, el momento de la abstracción; sin el deseo atormentador e imposible de la clausura. Porque la metonimia ya está el cuerpo femenino. El placer y el lenguaje son posibles sin el abismo, sin la tragedia.

Las feministas lacanianas han respondido que tal discusión es simplemente una negación de la inevitabilidad de la ruptura de la inmediatez, de la entrada en la lengua y en el orden simbólico, y que la exigencia de una conexión comunicativa que preceda a la lengua, y que se arraiga en la especificidad femenina, es una negación del hecho de que:

" no hay realidad pre-discursiva... ningún lugar antes de la ley que está disponible y puede ser recuperado y no hay lengua exterior femenina primero, porque el inconsciente separa el sujeto de cualesquiera no mediada relación del cuerpo como tal... y en segundo lugar porque el "femenino" se constituye como división en la lengua, una división que produce el femenino como su témnino negativo. Si la mujer es definida como otra es porque la definición la produce como otra, y no porque ella tenga otra esencia" 12

Irigaray respondería que esta discusión cae nuevamente dentro de la misma oposición de la inmediatez y de la mediación que ella está criticando. Ella que no está discutiendo para un retratamiento de nuevo de la inmediatez del cuerpo, o a una combinación o a una fusión primordial en unidad con la madre.

Más bien, ella está criticando la fetichización de la separación, y la asunción de que el paso a la subjetividad es un paso de una unidad a otra - de la unidad inmediata de la no diferenciación, inmersión en el cuerpo, y carencia del sentido de la diferencia, a una mediada, dividida e imposible unidad del sí mismo. Esto es un argumento creíble. Pero cuál es, de hecho, la alternativa de Irigaray?

Más bien que una transición de lo inmediato a la identidad mediada, Irigaray prevé una diferenciación-en-conexión, una relación entre las no identidades que se distinguen, pero no son diferentes, y están conectadas.

Una "proximidad tan pronunciada que hace toda la discriminación de identidad, y así todas las formas de propiedad, imposibles." 13 como Chodorow y Benjamin, Irigaray cree al parecer que la relación es posible solamente si las distinciones están veladas, a su vez.

La intervención fuerte de la unidad fálica, arguye "suplanta, mientras que separa y divide" el contacto de los labios, que "mantiene a la mujer tocándose, pero sin cualquier posibilidad de distinguir lo qué está tocando de lo que se toca" [mi itálica].

Irigaray continúa: "de dónde el misterio que la mujer representa en una cultura que demanda contar todo, numerar todo por unidades, inventariarlo todo como

individualidades. Ella es ni uno ni dos. Rigurosamente hablando, ella no puede ser identificada como una persona, o como dos. Ella resiste a todas las definiciones" 14

De igual manera en *Speculum*, Irigaray escribe: "para la-una mujer, dos no se divide en unas. Las relaciones desafían ser cortado en unidades" 15 La relación, entonces, requiere de una resistencia a la individuación.

Esta idea pareció nueva una vez, pero ahora es del todo demasiado familiar, y decepciona. Como Chodorow y Benjamin, Irigaray se mueve desde la afirmación de que en nuestra cultura, a menudo, implica una fetichización de la separación y una negación de la relación, que llevan a sostener que individuación y relación son mutuamente excluyentes. Así, la lógica de la identidad debe ser sustituida por una lógica de la no identidad, una lógica relacional que resista a la identidad.

Los límites y las distinciones son malos y la conexión y la multiplicidad son buenas. No hay sitio aquí para ninguna forma de identidad que permita la preservación de la no identidad; por ejemplo, de una identidad del sí mismo que se podría acomodar o coexistir con roles múltiples, afectos, y relaciones.

Como Chodorow, Irigaray sostiene que la única manera de eliminar la dominación es la eliminación de la distinción: "y cómo podía uno dominar al otro? Uno no puede ser distinguido del otro." 16 En este punto ella se equivoca, afirmando como Chodorow, que el hecho de que no pueden ser distinguidos "no significa que son indistintos" [209].

Pero ella no ofrece ninguna explicación en cuanto a lo que ella quiere decir por esto, sólo un tímido señalamiento: posiblemente no podemos entender, dice, y no necesitamos intentarlo, todo lo que necesitamos saber es que no somos unos, no podemos ser incluidos bajo lógica de lo igual, sino somos irreduciblemente no idénticos.

Al contrario de Chodorow, Irigaray liga el rechazo de la individualidad a un rechazo de la universalidad representada por lengua. La lengua se considera como mediación artificial, masculina, instrumental que reprima la conexión verdadera.

"pero el hombre necesita un instrumento con que tocarse: una mano, una mujer, o algún substituto. Este mecanismo es colocado en y por lengua. El hombre produce la lengua para despertarse a sí mismo" 7 La lengua desplaza la relación, substituyéndola por el autoerotismo masculino.

En su ensayo, "Cuando nuestros labios hablan juntos", Irigaray nos da un modelo de la relación que ella idealiza - una relación entre las mujeres que no requiere la mediación de la lengua, porque allí no hay ninguna necesidad de un universal que medie entre particulares. El modelo que presenta es un discurso de los amantes, y como tal, es absolutamente encantador.

Como un alternativa al modelo de Lacan de la lengua, es algo triste. Contra "el lenguaje violador" que nunca no nos ha permitido expresar la "multiplicidad" [210], necesitamos "encontrar la lengua de nuestro cuerpo" [214], que nos permitirá "decirla toda" [212]."

sin roturas o. boquetes " [213]. Contra su tentativa de definirnos como iguales o diferentes, definiciones que son " un poco abstractas [208], " podemos hacerlo sin los modelos, estándares o ejemplos," y, en buena medida, sin " el derecho de criticarnos unos a otros" [217] No deseamos nada que "interrumpa el flujo de nuestra sangre " [212], el enteramente espontáneo movimiento de los fluidos y flujo de nuestro placer.

El rechazo de Irigaray de la división del sí mismo en unidades, y su rechazo de la lengua como universal represivo, nos lleva, después de todo, a pesar de sus negaciones, a una afirmación romántica/mística de una unidad orgánica definida en los términos del flujo de la sangre y de la espontaneidad del ser.

Y en una esencia original de la mujer: "sin ninguna intervención o manipulación especial, usted es una mujer ya " [211]. Es solamente después de ser forzada en la lengua que "usted vuelve, dividida: " no somos más " [211]. Cómo puede Irigaray diferenciarse del sueño de unidad del que ella acusa a Lacan de mantener? Parece que Irigaray no está criticando tanto la unidad como la abstracción.

Por otra parte, en su tentativa de encontrar una forma de relación y de mutualidad que evada las restricciones de "su lenguaje, " que es "tan limitado" [214], Irigaray ha impuesto simplemente una nueva limitación: el alcance de esta relación, esta lengua que emerja del cuerpo, en sí misma se restringe al reino privado, a la intimidad del discurso de los amantes. Irigaray no alcanza a desarrollar un contra modelo de Lacan, que podría explicar la posibilidad de una relación con otras más allá del dormitorio -o que podría ocuparse de conflictos dentro del dormitorio.

Ella evade los problemas de la inteligibilidad, del significado, de la comprensión mutua entre mujeres (sin mencionar a otros) con valores diversos y que están en conflicto de intereses, valores y culturas. Mientras que una lógica metonímica de la contigüidad, del tacto, y de la proximidad pueden y describen seguramente algunos aspectos de la relación y de la lengua, puede esta lógica servir para substituir la lógica de la mediación de diferencias con una abstracción que va de los particulares a los universales?

El problema es que Irigaray no puede desafiar el concepto lacaniano de la lengua como esencialmente fálico. Para Irigaray es correcto criticar el enfoque de Lacan en la unidad fálica y su ausencia como el fundamento originario de la lengua. Pero ella termina repitiendo ese centramiento en el falo.

Acepta completamente la caracterización de Lacan de la lengua y de la identidad como imposiciones de una ley fálica del padre. Solamente la reacción es diferente. En vez de aceptaciones estoicas, aboga por una subversión de la ley, a través del juego, de la *dissérence*, la relacionalidad del cuerpo femenino. La lengua y la identidad se deben conectar, solo irónicamente, como una parodia, como una estrategia para subvertirlo todo.

Para Irigaray, la referencia de Lacan a la dimensión universal del lenguaje solo refleja su preocupación por la identidad fálica: el lenguaje se convierte en un monólogo silencioso que silencia las voces de las mujeres, y que clausura cualquier posibilidad de diálogo, porque sostiene una decepcionante ilusión de unidad, o de significado compartido. Pero al

menos Lacan reconoce que el movimiento que va desde el monólogo narcisista a la posibilidad de diálogo requiere de la posibilidad de que los participantes en el diálogo traten de entenderse entre ellos.

Y que el aprendizaje de un lenguaje, por lo tanto, requiere aprender a ser inteligible, y de tomar la responsabilidad de la inteligibilidad en un contexto social. Con este mandato por la inteligibilidad —la identidad del significado como un valor social- cómo articularemos las diferencias de tal manera que podamos entendernos?

Pero, Irigaray no concibe el lenguaje como un espacio de significados sociales confrontados, y así no acepta que la idea de la identidad del significado —entender cada uno a otro- pueda ser un ideal a lograrse.

Para Irigaray, cualquier identidad del significado, cualquier abstracción desde los particulares a los universales, cualquier movimiento de la inmediatez a la mediación, significa un movimiento de la relacionalidad del cuerpo femenino a la Ley del Falo. Pero, este es precisamente la afirmación que las feministas necesitan desafiar. Seguramente debe haber una alternativa a la inmersión de nuestros cuerpos de un lado y la aceptación de la Ley del Falo de otro.

Los argumentos de Irigaray de que la mediación es siempre intervención violenta, de que cualquier universalidad, solo puede ser un despedazar y un matar a la particularidad, de que cualquier identidad del significado solo puede ser represión de la no identidad, de la metónimia, de la relacionalidad del cuerpo, esconde un expectativa implícita de que el lenguaje puede expresarlo todo, y que finalmente esto no se da. Y, como es evidente en el discurso de los amantes, la expresión de todo es precisamente el sueño de Irigaray.

Lejos de este ideal utópico, el lenguaje que tenemos es, para Irigaray, solo una herramienta contra nosotros, y así solo puede ser usado por razones estratégicas. Ya que rechaza cualquier afirmación de que este lenguaje, con su foco en la abstracción, identidad, universalidad, puede ser el medio para el entendimiento intersubjetivo y la relación, Irigaray debe buscar en cualquier parte e, búsqueda de la relación y la mutualidad.

Porque entiende este lenguaje solo en términos de operaciones formales de la metáfora y la abstracción que requieren de la castración, un corte en el cuerpo, ella solo puede encontrar una alternativa sumergiéndose en el cuerpo. En la medida en que rechaza el “lenguaje dado” como irremediablemente represivo, no hay aquí posibilidad para un teoría de la relación, y para una teoría de la resistencia y la emancipación, sino el sueño de un lenguaje que sea totalmente otro, mientras usamos este de un modo puramente instrumental.

Porque ella rechaza cualquier forma de identidad como una forma de dominación, solo puede girar hacia la pura no identidad como cimiento de salida. Y porque quiere que su teoría sustente una teoría de la emancipación femenina, asocia esta no identidad pura con la feminidad —y con, en particular, específica feminidad del cuerpo, ahora valorizada como fuente de subversión.

Así, Irigaray desemboca en una paradoja: de una parte, rechaza el pensamiento identitario como esencialmente falocéntrico; de otra, como la base de la emancipación de la ley de la identidad, solo puede afirmar la identidad femenina. Que esta identidad femenina es la no identidad de la mujer, no la saca de la paradoja, sino que la conduce a una nueva. Así, la única estrategia que queda abierta es afirmar la paradoja. Y esto es exactamente lo que Irigaray hace.

CONCLUSIONES

He estado argumentando que una reformulación y una reconstrucción de los conceptos del si mismo que podría incluir la diferencia, la conexión y la heterogeneidad es una de las tareas más importantes que encaran las teóricas feministas. Necesitamos nuevos modelos de la identidad, de individuation, del actuar, y de la autonomía, que tomen en cuenta las críticas importantes de estos conceptos que han sido generados por las teóricas feministas. En este punto deseo bosquejar un modelo de auto identidad, que pueda tratar algunas de las preocupaciones de ambos feminismos relacionados, que discuten que el ideal de la auto identidad, encubre a menudo una defensa contra la relación con otros, y el feminismo postmoderno y poststructuralista, que discute que el concepto de la auto identidad, se pueda entender solamente en los términos del sistema del significado que lo produce: un sistema afianzado en una lógica de la exclusión de la no-identidad y de la diferencia.

Mi tentativa de intentar clarificar un ideal normativo de la auto identidad, surge de una convicción, que necesitamos mantener un mandato hacia las luchas de las mujeres por la identidad y la autonomía, en el contexto de las críticas feministas del individualismo defensivo, atomístico y de las críticas del concepto del sujeto desarticulado, como libre y responsable de su destino.

Necesitamos crear un espacio para una comprensión de la auto identidad, y de la autonomía que no choque con nuestra convicción que los individuos deben ser entendidos como articulados, incorporados, localizados, constituidos, fragmentados, y sujetos a sistemas de poder, opresión, y explotación. Necesitamos, todavía, entenderlos claramente como agentes capaces de aprender, de cambiar, de hacer el mundo, y a nosotras mismas, mejores.

Es importante que comience diciendo lo que no es el ideal defendible como auto identidad. No es una cierta clase de ontología esencialista, no un concepto idealista de un original, un si mismo auténtico pre-dado. No es un individualismo enajenado separado de las conexiones y de las solidaridades, separado de las luchas colectivas, inmunes a los sistemas de la poder y de la opresión. No es una tentativa de reprimir o negar la corporalidad, la fragmentación, el ser dividido, y la multiplicidad de si mismos humanos, o la constitución de temas en y con la lengua y el poder.

El concepto de auto identidad, que deseo defender se puede definir como la capacidad de experimentarse como participante activo y relativamente coherente en un mundo social. Esencial para ello, entonces, es "la capacidad de una persona de relacionarse con él o ella

misma y poder relacionarse con otros de una manera significativa, de actuar y de reaccionar auto-concientemente."(1). Este énfasis en una capacidad para la interacción significativa consigo mismo y otros nos lleva en dos direcciones, porque introduce la reflexividad e intersubjetividad como componentes esenciales del si mismo.

Reflexividad para los significados de mis relaciones para mí y para otros vienen luego: Soy el que está hecho para enfrentarse con la cuestión de quién soy y de quién deseo ser. Soy el quién debe investir mi existencia con significados para mí. Intersubjetividad, porque este significado se puede generar solamente con mi participación en el significado social, que intersubjetivamente se constituyen.

El mismo concepto de un si mismo, de un yo, del yo, es algo que se construye solamente con las interacciones intersubjetivas, que ocurren siempre en contextos de significados compartidos. Igualmente, mi identidad como este individuo específico se construye con mi participación en comunidades, instituciones, y los sistemas del significado, con los cuales organiza mis interacciones, y con los cuales interpreto mis interacciones, el mundo, a mí si mismo, y a otros. Mi identidad se produce con un proceso complejo por el cual soy identificado, y me identifico, en términos de contextos intersubjetivos del significado.

La capacidad, y la responsabilidad para problematizar y definir su propio significado (su propia identidad) es la carga y el privilegio de los sujetos modernos. Ya no definidos por una posición fija en un sistema social, soy (relativamente) libre (o al menos, yo aspiro a un ideal normativo de la libertad) para determinar, con mis prácticas, qué soy y qué voy a ser.

El peso de esta definición está en la carga de la auto definición: cada acción, cada decisión llega a ser autodesfinidora; cada acción, cada posición está abierta a las preguntas, esta libertad y esta responsabilidad es absolutamente ineludible en nuestras vidas diarias, al mismo tiempo, junto con la necesidad de aumento de la auto-definición, se produce el aumento y la diferenciación de los atributos de la identidad: de roles y valores posibles, los agregados y las afiliaciones, creencias y mandatos, necesidades y deseos, estilos y modos de la expresión.

Y estamos expuestas a más y más estructuras por reflejo y a la demistificación de las influencias constitutivas que forman nuestras identidades (tales como familia y las relaciones dinámicas, los procesos inconscientes, las identidades colectivas, los sistemas sociales, y lingüísticos, económicos, los sistemas de poder y opresión.

Lo central a la auto identidad, entonces, es la capacidad de sostener y en un cierto sentido, lo que reconcilia lo múltiplo y las identidades, que a menudo están en conflicto, y entender, criticar y reconciliar las múltiples interpretaciones que a menudo que están en conflicto de esas identidades: Para no mencionar la capacidad de vivir con y de reconciliar de alguna manera toda la ambigüedad y la complejidad de nuestras vidas que no se presta fácilmente a este trabajo de la identidad.

Idealmente, estas reconciliaciones se alcanzan no con la imposición de una identidad que excluya o reprima la diferencia y la no-identidad (la preocupación de los postmodernos), sino con una capacidad de aceptar reflexiva y prácticamente, vivir con, y dar sentido a las

diferencias y a la complejidad de lo real. Y esta capacidad se basa no en una negación de conexiones con otros (la preocupación de ciertos teóricos), sino en una aceptación cognoscitiva y afectiva de la intersubjetividad) y la autonomía, de la dependencia de y de la independencia de otras que es la base de una capacidad de reconocer cuando mi significado se diferencia de otro significado, y cuando mi identidad se limita con la identidad de un particular o general nosotros.

Este es, por supuesto, un proyecto enormemente exigente, la dificultad se aumenta mientras que las varias identidades se reconocen como estando atadas hacia arriba con los sistemas de la opresión, y con las comunidades y las instituciones que se definen a través de exclusiones.

Esto es expresado agudamente por Gloria Anzaldúa, que escribe de sus tentativas en curso, de encontrar un cierto sentido fuera de los conflictos entre sus varias identidades como católica, lesbiana, Chicana, (mexicano-anglo-Americana): "he internalizado el conflicto fronterizo, que me siento a veces como si uno cancelara a otro y somos cero, nada, ninguno" (3)

La experiencia de la carencia del si mismo es el lado oscuro, familiar, de una cultura caracterizada por el aumento de la presión sobre el si mismo, bajo condiciones de aumento de la fragmentación. Pero el otro lado de esta presión y de esta fragmentación es una libertad del si mismo como determinación consciente, y una capacidad para el análisis: Anzaldúa describe su opción consciente para vivir su vida como lesbiana, y describe su lucha para el autoanálisis y auto hacerse, como "trayectoria del conocimiento" que abre un proceso del análisis y de la crítica de las instituciones sociales y culturales que gobiernan la raza, la clase, el género, y la sexualidad.

Esencial para la capacidad individual es que problematice y defina su propia identidad como capacidades cognoscitivas y prácticas para el conocimiento de sí mismo, de su autorealización, y auto-dirección(4), que impliquen las capacidades cognoscitivas para aprender, para la crítica, y para la organización, y las capacidades prácticas para la expresión, el involucramiento, los mandatos, y la flexibilidad.

Deseo discutir que el desarrollo de la auto identidad, requiera aprender de las normas sociales y lingüísticas, con las cuales la expresión o la realización de su especificidad, y el desarrollo de una capacidad para la crítica de normas, llega a ser posible. (También deseo decir que es a través de estas prácticas de la expresión y de la crítica que las normas sociales y lingüísticas cambian, y se mantengan abiertas y diversas.) El desarrollo de la auto identidad, requiere de la capacidad cognoscitiva de reflejarse en quién soy y qué me importa a mí, y organizar identidades diversas, y atributos de la identidad, en una cierta clase de narrativa o de constelación significativa.

También requiere la capacidad práctica, existencial de descubrir y de definir y de confiar en qué me importa a mí, a mi significado, mientras se mantiene flexible y abierto al cambio. En un cierto grado, todo esto depende de una capacidad de resolver diferencias particulares y en conflicto, en significados más generales. Esta noción de la auto identidad, como capacidad de resolver diferencias y conflictos no ha sido popular entre las

teóricas feministas. Iris Young, por ejemplo, discute que "cualquier sujeto individual, es un juego de las diferencias que no pueden ser comprendidas" y que la lucha para la auto-identidad (y la lucha para el reconocimiento recíproco con otros) está basada necesariamente en una lógica de la identidad que niega necesariamente diferencias(5). Para Young, la identidad y la diferencia son mutuamente excluyentes; así, ella argumenta a favor de un ideal de "una otredad inasimilable"(6).

De manera similar, como he discutido, Luce Irigaray, Diana Fuss, y Jessica Benjamin, todas demandan que la tentativa de resolver contradicciones es un acto de la dominación, y que es mejor dejar las contradicciones y las paradojas sin resolver. Todas estas teóricas hacen estas discusiones en nombre de un modelo del si mismo como un proceso abierto constantemente al cambio.

Deseo arguir que la lucha por resolver conflictos con una apertura a la diferencia es esencial para la práctica del cambio, y la generación del nuevo significado. Es seguramente imposible entender los progresos en la auto-comprensión de las feministas, y del movimiento feminista, sin el reconocimiento del papel desempeñado por luchas individuales y colectivas para entender diferencias y la resolución de conflictos. Para tomar apenas un ejemplo, los debates sobre la "guerra de sexos" fueron provocados por mujeres para explorar la sexualidad, la violencia, los placeres, y el deseo de ir más allá de los límites fijados por feminismo del anti-porno.

En el nivel individual, la lucha de una mujer particular para dar sentido a las relaciones entre sus fantasías y sus valores feministas, requiere de una lucha que reconceptualize la relación entre sus valores feministas y sus experiencias del placer y del deseo.

En el proceso, la comprensión del feminismo y la comprensión de deseo -y, de su propia auto comprensión-, es un cambio que no habría podido suceder si ella habría aceptado simplemente la paradoja y no habría hecho ninguna tentativa de resolverla; si, es decir, ella no habría llevado los deseos o los mandatos de sus valores feministas lo bastante seriamente para procurar resolver el conflicto evidente entre ellos. Es seguramente tales luchas individuales y colectivas para resolver los conflictos que han aprovisionado de combustible para el abrirse de los discursos feministas sobre placer y deseo, y para haber cambiado radicalmente el panorama de la teoría y de la práctica feministas. Esto no significa que consigamos llegar a punto de acuerdo común. Significa que vemos el problema de identificar valores feministas como suficientemente importantes como para luchar por ellos.

Deseo arguir, entonces, que la lucha para dar sentido, con una tentativa de resolver contradicciones evidentes, es esencial para la constitución en curso de la auto-identidad. Puesto que es imposible dar sentido abstrayendo la actividad práctica de dar sentido para y con la gente, el desarrollo de la auto-identidad es posible solamente con el desarrollo de una capacidad para la comprensión mutua, dentro de relaciones intersubjetivas. Pero esto significa que tenemos que poder abstraer conceptualmente de las relaciones, los significados intersubjetivos que median las relaciones.

Para poner esto de otra manera, el problema de la auto identidad se limita con el problema de la identidad del significado y con el problema de la identificación con, o la relación, a otras. Me parece a mí que las tentativas de las teóricas feministas, de formular un concepto positivo de la auto identidad, a menudo fracasa, porque uno u otro de estos elementos se ha dejado fuera.

Las teorías afines como el enfoque de Nancy Chodorow, sobre la relación entre la auto-identidad y la identificación con otras, dejan fuera cualquier consideración de la identidad del significado. Así, ven la auto identidad y la identidad con otras como algo bloqueado en oposición eterna, o combinado en una sola porque carecen cualquier concepto de la mediación a través de la identidad del significado en la lengua.

Por otra parte, las teorías poststructuralistas tienden, a centrarse en la homología estructural entre la auto identidad y la identidad de significado en la lengua, pero dejan fuera cualquier concepto de la mediación con las relaciones sociales con otros.

Así, ven la auto identidad y la identidad de significado en la lengua como estando trabados juntos en una lógica o una estructura de identidad totalizada represiva. El efecto es que cada uno no puede abstraer, o las relaciones concretas del sistema de la lengua, a un concepto del individuo como participante en la constitución intersubjetiva del significado, y por lo tanto en la contestación social de significados.

Pienso que es de crucial importancia que las teóricas feministas reconsideren la tendencia común, a ver a la abstracción como enemiga. Por ejemplo, Judith Butler discute que necesitamos rechazar cualquier concepto de la agencia como capacidad para la mediación reflexiva, porque tal concepto "separa al sujeto de sus predicados culturales." Abstacta del sujeto, el color, la sexualidad, la pertenencia étnica, la clase, y el "ilimitable etcétera" y se abstrae de los procesos de significación, o de la constitución lingüística del sujeto.

Además, ella discute que cualquier demanda de una capacidad para la reflexión mantenga un "falsa concepción epistemológica" de un sujeto, quien está separado y opuesto a su objeto/otro.

Este argumento es asombrosamente similar a las discusiones de teóricas, como Evelyn Fox Keller, Susan Bordo, Sandra Harding, y otros que critican el énfasis característicamente masculino en la abstracción, que se asocia a la separación del sujeto y objeto, la negación de conexiones con otras, y la dominación del otro/objeto. Lo que es común en estas discusiones es una asociación de la dominación y de la represión con la abstracción y la separación .

Mientras que hay mucho que aprender de las críticas feministas de la abstracción del individuo de las relaciones intersubjetivas y de los contextos del poder, de la lengua, y del significado que nos constituyen, hay también un peligro aquí de resbalar dentro de lo absurdo: una vez que lleguemos al punto donde rechazamos cualquier abstracción del individuo de contextos, y rechazamos cualquier postulación de la capacidad del individuo para la reflexión en contextos, negamos con eficacia cualquier capacidad de los agentes de criticar y de cambiar esos contextos. Al rechazar la abstracción, las teóricas feministas se

olvidan de que la capacidad de abstraer de relaciones particulares, de sistemas lingüísticos y de normas sociales, es esencial para una capacidad de criticar esas relaciones, sistemas, y normas.

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

Algunas reflexiones de la filosofía y ciencias sociales que contribuyen a la comprensión de la teoría de la cultura y la política

La masculinidad ¿Poder o dolor? *

Alfonso Hernández Rodríguez. Licenciado en Psicología. Investigador del Centro de Estudios de Género, UdeG

Este artículo es producto de las reflexiones y discusiones generadas en el seminario de masculinidad del Programa Universitario de Estudios de Género de la Unam.

Al abordar la masculinidad desde un punto de vista de género (asumiendo que éste se construye socialmente) se pueden distinguir al menos dos posturas: la primera ve la masculinidad como un asunto de rescate de las raíces del hombre y de su espiritualidad, vista como algo intrínseco, como núcleo esencial de ese hombre; la segunda aborda la masculinidad como una cuestión de poder desde el punto de vista históricosocial.

Entre estas dos posturas se da todo un abanico de diferentes matices: desde aquellos que quieren rescatar al hombre recuperando al ser duro y opresor hasta aquellos que quieren verlo más que como alguien duro como un ser firme, y más que blando como un hombre suave, sin excluir la postura que para algunos podría ser "proseminista", si es que se pudiera tener una postura así desde el punto de vista de los hombres. En este trabajo se entiende la masculinidad como un asunto de poder que conduce a una posición hegemónica sobre todos los demás (léase los diferentes, las mujeres y las minorías de cualquier tipo).

Desde la perspectiva históricosocial, el mundo de los hombres es el campo donde se obtiene el poder y donde se lucha contra los otros -incluidos los propios hombres- para obtener dicho poder. Por ello algunos investigadores hablan del mundo "homosocial" como el lugar donde sólo hay espacio para los hombres, donde se genera el modelo del hombre, de lo masculino, del deber ser, y que conduce a lo que se ha llamado la "lucha homosocial", del hombre contra el hombre. Dentro del sistema capitalista esa lucha homosocial da como resultado un modelo de identidad masculina caracterizado por la agresividad, la competencia, la ansiedad y la tendencia a la opresión de los demás para lograr el reconocimiento del sujeto como hombre. Pero esto no es todo: para mantener el poder sobre los demás (los otros hombres, las mujeres, los homosexuales, las minorías) el hombre necesita evidencias que demuestren su hombría. Estas evidencias deberán contener elementos indispensables tales como el éxito, la fortaleza, la capacidad para correr riesgos, el ser confiable y ejercer un buen control sobre si mismo.

Ese poder hegemónico de lo masculino es omnipresente y forma parte de cualquier organización social, gobierno, iglesia o familia, y siempre va asociado a lo que se ha llamado el quehacer del hombre y a la capacidad de éste para ejercer el poder y el control. Este tipo de asociaciones se da, pero a la inversa, en el caso de las mujeres, relacionando lo femenino con la debilidad y la indefensión.

Para algunos la masculinidad es algo "natural" y/o divino, a lo que el hombre tiene derecho sólo por ser varón. Esta concepción, que apela a lo divino y a lo biológico para explicar la

masculinidad, ignora que el género se construye socialmente y concibe como "natural" que el hombre sea el proveedor, el que manda, el que decide lo que se ha de hacer y dejar de hacer, pero es esto lo que el hombre quiere hacer realmente?, ¿es algo que el hombre "debe" hacer porque así lo obliga su "naturaleza"? Es aquí donde surgen marcadas diferencias entre las distintas formas de abordar la masculinidad como campo de estudio. Desde la perspectiva históricosocial la masculinidad es algo que se construye en lo cotidiano, día a día, que se va significando y resignificando en forma constante en función de la trama de relaciones que se establecen consigo mismo, con los otros y con la sociedad, de aquí que lo masculino pertenezca al campo de lo social y no al campo de la naturaleza o de la biología. Para el antropólogo David Gilmore la masculinidad es

[...] la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta, es decir, aquello que se refiere a por qué la gente de muchísimos lugares considera el estado de "hombre de verdad" o de "auténtico hombre" como incierto y precario, como un premio que se ha de ganar o conquistar con esfuerzo, y de por qué tantas sociedades elaboran una elusiva imagen exclusivista de la masculinidad mediante aprobaciones culturales, ritos o pruebas de aptitudes y resistencia.(1)

Así, cada sociedad, cada cultura, construye socialmente las características y ambiciones que forman el ideal de lo masculino, ideal que se presenta a cada hombre como una exigencia real de una condición a la que, como hombre, debe llegar.

Tratar de cumplir con el ideal que representa el "ser hombre" es generalmente una experiencia dolorosa, sobre todo en una sociedad como la nuestra, que se distingue por ser homofóbica y donde el individuo que va a la búsqueda de su masculinidad intenta con gran ahínco llegar al éxito, considerado como sinónimo del encuentro con el poder, la riqueza y el estatus, aun en contra de los otros, sean éstos mujeres, hombres o minorías que no son como él, las que con frecuencia resultan ser las más afectadas en esa lucha homofóbica por "ser". A esto contribuye también el sentido que el hombre da a la historia de la humanidad en el marco del pensamiento judeo cristiano, ya que primero por "derecho divino" y luego por "derecho natural" el hombre reclama la exclusión de los diferentes, es decir, mujeres y hombres que no llenan las características exigidas por ese modelo inalcanzable.

Otra consideración importante desde la perspectiva históricosocial es la homofobia, es decir, el temor que tienen los hombres a los hombres mismos, el miedo a la antropofagia por parte de esos "iguales" a quienes no llenan los zapatos del verdadero hombre, de ese modelo de masculinidad vigente en la sociedad occidental actual.

Así, prevalece lo masculino como una actividad hegemónica que está siempre en contra o sobre otras formas de masculinidad que no concuerdan con ese ideal impuesto culturalmente, que es además casi irnposible de lograr, pero que por ese mismo motivo permite mantener el poder sólo a una minoría de hombres.

La idea de recuperar las raíces de la masculinidad a través del ejercicio de las tareas "naturales" del hombre ha llevado a la práctica de juegos de sobrevivencia o "juegos de guerra" en situaciones provocadas artificialmente en campamentos, en lugares montañosos o agrestes, sólo con algunos instrumentos tales como cuchillos y brújulas, que han tenido un auge sorprendente sobre todo en Estados Unidos y Canadá. Estos juegos buscan

recuperar la autoestima y el reencuentro con ese hombre firme que "todos llevamos dentro" casi como un arquetipo jungiano. A los participantes en estos juegos se les ha llamado de manera sarcástica como "guerreros de fin de semana", y hay desde quienes van en busca del machismo perdido hasta los que van al rescate de la "dignidad masculina", pasando por modalidades menos agresivas que buscan llevar al hombre a romper su aislamiento y su homofobia, partiendo del crecimiento individual y no de lo social, dirigiendo su búsqueda hacia dentro del propio hombre, tratando de lograr el crecimiento personal a través de actividades relacionadas con la naturaleza para así lograr el desarrollo espiritual, al que el filósofo y poeta Robert Bly llama ir al encuentro del "hombre firme y suave".⁽²⁾ lo que llevaría al hombre a tener una relación justa con quienes le rodean, sean hombres o mujeres.

Esta perspectiva ha sido duramente criticada por aquellos que la consideran como la vuelta al modelo del hombre como un ser autoritario, y advierten que se puede convertir en un movimiento regresivo y discriminatorio, de tipo patriarcal, pero con una nueva cara que se encubre tras de la firmeza y la suavidad de ese "nuevo hombre".

Quienes más interesados se muestran en este tipo de movimientos que pretenden recuperar el origen de la masculinidad son los hombres profesionales y de clase media alta de los grupos de anglosajones de Estados Unidos y Canadá, quienes curiosamente están más próximos a ese modelo ideal de masculinidad hegemónica. En algunos países latinoamericanos también han surgido movimientos reivindicadores de la masculinidad, pero dirigidos a otro tipo de luchas, entre las cuales están el derecho a la paternidad y a demostrar los sentimientos así como a promover la modificación de algunas leyes que juzgan como discriminatorias.

Sin embargo, en cada postura de quienes se interesan o hacen estudios sobre los géneros se hace énfasis en las diferencias, no sólo como algo que se tiene que reconocer con justicia para los otros sino también como un señalamiento que profundiza las distancias entre dichas diferencias. Desde un punto de vista ético deberíamos considerar si estas posturas no nos conducirán a una nueva forma de separar o segregar a los otros, como una forma nueva y más sofisticada de racismo y discriminación.

1. Gilmore, David. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Paidos, Barcelona, 1994, p.15.

2. Bly, Robert. *Hombres de hierro. Los retos de iniciación masculina del nuevo hombre*, Planeta, México, 1992.

Bibliografía

BADINTER, Elizabeth. Y la identidad masculina, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX, Paidos-Pomaire, Barcelona, 1981.

BLY, Robert. *Hombres de hierro. Los retos de iniciación masculina del nuevo hombre*, Planeta, México, 1992.

GILMORE, David. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Paidos, Barcelona, 1994.

KIMMEL, Michael. "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes", en Fin de siglo, Género y cambio civilizatorio, ISIS Internacional, Ediciones Las Mujeres, núm.17, Chile, 1992.

"Masculinity as homophobia: fear, shame and silence in the construction of gender identity", en Manhood: the american quest, Harper Collins, New York, 1994.

KAUFMAN, Michael. "Men, feminism, and men's contradictory experiences of power", en Harry Brod y Michael Kaufman, Theorizing masculinities, Sage Publications, Londres, 1994.

<http://www.udg.mx/laventana/libr2/gilmore.html>

Masculinidad. Un viaje alrededor del mundo

Guadalupe Meza Lavanegos. Licenciada en Sociología, postulante de la Maestría en Ciencias de la Investigación Educativa. UdeG.

GILMORE, David. Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad, Paidos, Barcelona, 1994.

Gilmore se interesó en el tema de la virilidad a raíz de una larga estancia en una ciudad andaluza en la que cotidianamente, y como parte del lenguaje coloquial, hombres y mujeres hacían referencia a "los hombres de verdad", al ser "machos" o la "verdadera virilidad". Con el tiempo Gilmore se percató que esta preocupación por la virilidad del hombre aparece con diferentes matices y variantes en los contextos y lugares más disímbolos: en las culturas tradicionales, en la vida académica occidental, en el escritor o intelectual moderno o en el rudo cow boy.

El autor afirma que en general en todas las sociedades, y por muy diversas que éstas sean, los seres humanos tenemos idea, preocupación o inquietud sobre el tema, mismas que se han incrementado a raíz de los estudios antropológicos, los estudios sobre mujeres y especialmente con la difusión del discurso feminista de las últimas décadas. Afiración que él mismo relativiza en las conclusiones con un "quizá" definitivo debido a la presencia de dos culturas que no construyen una socialización bipolar para ambos sexos. El autor cree también que muy probablemente la androginia exista en un mayor número de culturas de las que actualmente se reporta.

En este libro Gilmore se propone exponer, a través de un estudio antropológico, "retrospectivo e intercultural de la virilidad y la masculinidad", "la manera en que la gente de diferentes culturas concibe y experimenta la masculinidad".

Gilmore afirma que su metodología de análisis es híbrida ya que la masculinidad se construye como "un ideal que no es simplemente un reflejo de la psicología individual, sino que es parte de la cultura pública, -es- una representación colectiva" (p.18). Reúne elementos tanto del materialismo cultural como de la psicología posfreudiana y hace una comparación entre múltiples y diversas culturas y tiempos sociales.

Su universo de estudio es amplio y variado, va de los andaluces del mediterráneo a los alemanes de Europa, los marroquíes de África, los trukenses de Micronesia, los mehinaku del amazonas brasileño, los sambia de Nueva Guinea, los dodoth de África oriental; los judíos, chinos, escritores y vaqueros de Estados Unidos; los samburu o masai de Kenia, los gisu de África, los chinos de la República Popular, los hinduistas, los japoneses, los tahití de la Polinesia y los semai de Malasia. Algunos de estos pueblos son o fueron guerreros, pescadores, ganaderos, cazadores, comerciantes, empresarios, vaqueros o pacíficos agricultores y recolectores.

Sus fuentes de estudio son la mitología, la literatura y los estudios etnográficos y antropológicos construidos en tiempos históricos y con metodologías muy diversas. En este viaje por el tiempo y el espacio Gilmore intenta caracterizar la socialización de la masculinidad y rescatar aquellas constantes que la determinan, así como contestar a diversos cuestionamientos: ¿por qué hay tantas similitudes en la construcción de la masculinidad?, ¿por qué tantas pruebas y agonías aparentemente gratuitas asociadas al papel del hombre?, ¿por qué es necesario tanto adoctrinamiento y motivación para convertirse en hombre de verdad?, y más allá, ¿qué hay en la masculinidad "oficial" que requiere tanto esfuerzo, reto o sacrificio?, ¿por qué ha de ser la masculinidad tan deseable y a la vez concedida tan a regañadientes en tantas sociedades?

Una constante que detecta es que la masculinidad como "la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta" es algo que ha de ganarse, y que una vez que se logra debe mantenerse, de no ser así se pierde nuevamente, y cuando se pierde es para siempre. Con muy diversas prácticas e ideas, que como un continuum de imágenes y códigos masculinos van de la agresividad descarnada y flagelante a los meramente simbólicos, esta construcción de la masculinidad requiere de tres imperativos básicos: fecundar, proveer y proteger. A estos imperativos señalados por Gilmore se pueden agregar otros que a mi criterio tienen un supuesto propio: potencialidad o competencia sexual; independencia o autonomía, y actuación pública.

La gran actuación. Para lograr fama, gloria, honor y el título de "hombre verdadero", big man o "varonil", se debe lograr y mantener permanentemente una actuación viril en el espacio público: el bar, la cantina o el billar; la calle o la plaza pública; el estrado político o de la oratoria; el espacio de la caza, la pesca, el robo y la guerra; el almacenamiento ostentoso y la exhibición de bienes materiales.

La potencia sexual. Todo hombre verdadero debe ser potente y capaz sexualmente. Algunas culturas fundamentan esta capacidad sexual en el cuerpo: deberá tener grandes testículos, ser musculoso, con pene grande y rápido. En otras se exige que el hombre sea contundente en el cortejo, fácilmente excitable e insensible en el acto, a tal grado que debe llegar a la

violencia o la agresión. En el sur de Italia, por ejemplo, el hombre primero raptó o violó a la mujer y después "la desposó". Otro símbolo de la fuerza y virilidad es la "desfloración" de la mujer, exhibiendo como trofeo de guerra la sábana ensangrentada. En algunas culturas africanas la capacidad sexual se expresa al dejar satisfecha a la mujer, y es ella quien evalúa al hombre; pierden los que llegan primero al orgasmo; cuando el hombre pierde, no es hombre de verdad y es motivo de burlas, "chismes" y repudio de las mujeres y su grupo social.

La fecundación. Para ser hombre de verdad no basta con la acrobacia y el escarceo erótico, es necesario embarazar a la mujer. El embarazo de la mujer valida la masculinidad y capacidad sexual del hombre, por ello debe ser prolífico en descendientes; el tener muchos hijos -de preferencia varones- en algunas culturas puede ser con una sola mujer -su mujer- y en otras se requiere de muchas, porque cuantas más mujeres fecunde más hombre será. La fecundación también contribuye a engrandecer la actuación del hombre y le permite expresar su capacidad de proveedor y protector.

La independencia o autonomía. Para lograr la independencia se exige la separación de la madre o de cualquier mujer adulta; romper radicalmente con el mundo de la mujer y todo lo que la representa. Los procesos de individuación y separación de la madre suelen ser muy dolorosos en algunas culturas, en otras sólo implican referentes simbólicos, por ello es necesario separarse también de la mujer, esposa o concubina, y portarse fuerte y distante frente a ella. El miedo a caer en las redes de Venus o Circe -como fuentes de placer y protección- o de la mujer tapir -como proveedora- permea muchas culturas ya que la independencia también se expresa en el derecho a transitar libre y obligadamente por el espacio público. Ser libre de la tutela materna o los placeres de la amada resulta obligado para reforzar la actuación viril.

La autosuficiencia. El hombre autosuficiente provee a su prole y debe contribuir al bienestar del grupo. Las formas de expresar la autosuficiencia son variadas; trabajando de sol a sol, no por amor al trabajo sino con esfuerzo y dolor; el que descansa, el que se duerme, se asemeja al niño de pecho. En algunas culturas la autosuficiencia se expresa al almacenar bienes materiales (ganado, tierras, granos, dinero, carros), aunque para algunas este almacenamiento no es sólo acumulación sino también expresión de la capacidad organizativa o de superproveedor. Por ello una manifestación de la autosuficiencia es otorgar, regalar, dar en basteidad no sólo a la familia sino también al grupo social más amplio.

Protección, estoicismo y la valentía. Tres conceptos y una misma imagen que se expresan cuando se actúa con prontitud y celeridad ante la amenaza propia, de la familia, la clase, el grupo o la nación. Es tan importante el concepto de ser hombre a partir de demostrar el valor, que el autor lo señala como indispensable para entender la lucha de los sindicatos o la guerra civil en España, o la necesidad de apelar a los conceptos de hombría y virilidad por parte de los promotores de la independencia hindú -una cultura que tiene un panteón femenino o hermafrodita relevante- para incitar a la rebelión.

Otro elemento que fundamenta la masculinidad en las culturas mediterráneas, y mexicana, o de los pendencieros turkenses, es el machismo. Sin embargo el autor no considera al

machismo como un indicador de la masculinidad: es sólo una versión exagerada de la estrategia masculina, con fuertes dosis de conflicto y presión, es más una competencia intensificada que se impone como "máscara" para impedir que quede "al descubierto el tembloroso bebé que hay dentro" (p.84).

Al finalizar la primera etapa del viaje por el tiempo y el espacio, y antes de concluir con una afirmación rotunda acerca de que en todas las sociedades, con distintos matices, la socialización de la masculinidad es un proceso duro que se impone para fabricar al hombre de verdad, Gilmore se adentra un poco en la cultura tahiti de la Polinesia y la semai de Malasia. Los occidentales consideran que los tahiti tienen "ausencia de diferenciación sexual en los papeles que se desempeñan", pues éstos se intercambian sin ansiedad y con mucha facilidad entre los diferentes sexos. En Tahiti, "por las razones que sean [...] la virilidad no supone una categoría importante, ni simbólica, ni de comportamiento" (p.204), por ello muchos occidentales han catalogado a los tahiti como andróginos.

Los semai, por su parte, han incorporado como un elemento ideal del yo no repudiar a nadie ni lastimar o ser agresivos; viven la cotidianidad más presionados por este yo ideal que preocupados por la diferenciación sexual. Así, no se podría cumplir con el ideal semai siendo protector con la mujer, viril en la competencia o la guerra, obligando sexualmente a la mujer o usándola para demostrar la hombría.

En general, a excepción de la caza de especies menores que no implica riesgo, la caza no se simboliza como rito de masculinidad ni se considera exclusivamente masculina; la división social del trabajo se fundamenta en las capacidades.

En ambas culturas "los varones están dispensados de probarse a sí mismos corriendo riesgos" (p.211) y "no sienten ninguna necesidad 'innata' de actuar virilmente" (p.213), al contrario de lo que sucede en casi todas las culturas que adoptan una conducta viril del logro.

El libro logra atrapar por la riqueza y aporte de sus ejemplos, que si bien no son del todo desconocidos, ponen los puntos sobre las íes en algunos comportamientos masculinos. Para Gilmore, aunque simbólicos, "los códigos de virilidad parecen más derivados que arbitrarios" (p.218); hay una fuerte conexión entre la organización social de la producción y la intensidad de la imagen masculina.

La virilidad puede considerarse como el estímulo que evita la regresión psíquica y apoya la separación yo-objeto materno. Es "un guión simbólico, una construcción cultural con un sinsín de variantes y no siempre necesario" (p.224).

Sin embargo, aunque el autor dice que hace un análisis dialéctico de la masculinidad en el que rescata los aspectos psicológicos de la construcción de la individualidad e identidad masculina y los lee en "retroacción" con el contexto material de las sociedades y su ideología, me atrevo a afirmar que tal análisis es aún incompleto y que sus afirmaciones sobre la lucha, la división del trabajo y la cultura como teoría del valor (que expone en las conclusiones) están aún por desarrollarse desde el objeto de estudio (los ejemplos). No en

balde, como él mismo lo expresa, no hay un guión específico ni prestablecido en el orden de exposición de las culturas.

Por otro lado, preocupan algunas de las afirmaciones en el apartado de conclusiones. Según Gilmore, aunque no existe un varón universal sí se podría hablar de un varón "omnipresente", en donde la virilidad es una especie de procreación masculina, que radica en la autodisciplina, en la autodirección de los hombres. A diferencia de la feminidad, que si bien requiere de una fuerte dosis de "sacrificio y abnegación", ésta se arraiga con la disciplina externa a ella -de la madre, el padre, los hermanos, el marido, los hijos- y bajo el control del varón. El error radica en que Gilmore parte del supuesto de que los hombres "no están siempre bajo el dominio de otros [...] y por lo tanto resultan más difíciles de controlar socialmente" (p.216), y por ello se requiere de un sistema moral especial ("la verdadera virilidad") para asegurar la aceptación del varón.

Pero más preocupa que después de un viaje por el espacio y el tiempo, la lectura de múltiples trabajos y la "pretendida discusión teórica", casi en la penúltima página haga las siguientes afirmaciones que expongo sin comentarios.

Al hablar de "la crianza de los hombres" afirma que si el verdadero hombre es aquel que más bien da en lugar de tomar, entonces el hombre, de una manera distinta a la mujer, también cría cuando "cuida a su sociedad vertiendo su sangre, su sudor y su semen, llevando a casa alimento para el hijo y la madre, produciendo hijos y muriendo si es necesario" (p.223).

Gilmore considera que la contribución masculina para esta crianza debe ser distinta a la de la mujer, ya que el "hombre debe ser distante, alejarse para librarse de guerras o cazar; para ser tierno debe ser lo bastante duro como para repeler a los enemigos. Para ser generoso debe ser lo suficientemente egoísta como para acumular bienes, a menudo derrotando a otros; para ser amable primero debe ser fuerte, e incluso despiadado a la hora de enfrentarse al enemigo. En el amor debe ser lo bastante agresivo para cortejar, seducir y 'conquistar' a una mujer." (p.224).